

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

ORBIS IDEARUM



Volume 6, Issue 1 (2018)

TRANSFORMATIONS OF THE BODY

A special issue edited by
Fabio Grigenti & Riccardo Campa

ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas



Volume 6, Issue 1 (2018)

TRANSFORMATIONS OF THE BODY

A special issue edited by
Fabio Grigenti & Riccardo Campa

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:



Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.



The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
HISTORY OF IDEAS
historia idei
ideehistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia de las ideas
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
Ideeengeschichte
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
HISTORY OF IDEAS
Ideeengeschichte
ideehistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideeajalugu hugmyndasaga
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
HISTORIA IDEI
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
Ideeengeschichte
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideehistorie

ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Founder:
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editor-in-Chief
RICCARDO CAMPA

Editorial Staff
LUCAS MAZUR
DAWID WIECZOREK

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, WARREN BRECKMAN, PAWEŁ DYBEL, MARIA FLIS, FABIO GRIGENTI, JAROSŁAW GÓRNIAK, VICTOR KAPLON, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, LUCIANO PELLICANI, GREGORIO PIAIA, RICCARDO POZZO, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, MARA WADE, LECH WITKOWSKI, WIESŁAW WYDRA, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900



The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideeengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*.

By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

PREAMBLE	9
FIRST SECTION: CONTRIBUTIONS IN ENGLISH	
<i>Fabio Grigenti</i>	
Superpower and Imitation. Body and Machine	13
<i>Marcello Ienca</i>	
An Evolutionary Argument for the Extended Mind Hypothesis	39
SECOND SECTION: CONTRIBUTIONS IN ITALIAN	
<i>Riccardo Campa</i>	
La religione dei corpi perfetti. Osservazioni sulla dimensione estetica dello zoroastrismo	65
<i>Federico Zilio</i>	
Il cervello nel corpo-macchina. Meccanicismo e dualismo nel naturalismo contemporaneo	117
<i>Alberto Giacomelli</i>	
Dal culto alla cura. Il corpo in Nietzsche tra eugenetica ed etopoiesi	139
<i>Lorenza Bottacin Cantoni</i>	
<i>Pitié pour la viande!</i> Culto e cura del corpo da macello	161
<i>Giovanni Osti</i>	
Il corpo conteso. La questione di senso tra <i>human enhancement</i> e <i>achievement</i>	185



PREAMBLE

On February 13th, 2018 a conference on the theme “Transformations of the body” took place at the Department of Philosophy, Sociology, Education and Applied Psychology (FISPPA) of the University of Padua. The conference was attended by scholars from four different universities, both Italian and foreign. Given the quality of the interventions, the idea was born to publish the Conference Proceedings in the form of a special issue of *Orbis Idearum*. The papers that have passed the selection, based as always on the double blind peer review, are now gathered in this large volume, which bears the same title as the conference. The contributions deal with issues spread over a very broad time span, ranging from prehistory to the present day. Some authors have partially deviated from the typically interpretive descriptive approach of the history of ideas, sometimes venturing into axio-normative discussions – a “slip” perhaps unavoidable, if we consider the great social importance of the theme. Editors and reviewers have agreed jointly to allow the broadening of the discourse outside the theoretical and methodological lines of the discipline, provided that it was grafted onto a robust historical reconstruction.

FABIO GRIGENTI & RICCARDO CAMPA

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia dei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
HISTORY OF IDEAS
historia idei
ideehistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
ideehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia de las ideas
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
Ideeengeschichte
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
History of Ideas
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
HISTORY OF IDEAS
Ideeengeschichte
ideehistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
HISTORIA IDEI
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
Ideeengeschichte
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideehistorie

First Section

CONTRIBUTIONS
IN ENGLISH

SUPERPOWER AND IMITATION BODY AND MACHINE

Fabio Grigenti

University of Padua
fabio.grigenti@unipd.it

Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 13-38.

ABSTRACT

This work is an attempt to clarify the sense in which two ideas - indicated with the terms *superpower* and *imitation* - are used by a number of authors of contemporary philosophy to describe the relationship that developed between the human body and machinery in the passage from the Second Industrial Revolution to the early decades of the 20th century. Pages from works by Ernst Kapp, Karl Marx and Arnold Gehlen are analyzed to sketch the outlines of a discourse that shows undeniable signs of a conceptual continuity among thinkers usually seen as belonging to very different “ideological” spheres. The conclusions contain a few brief considerations on possible ways in which the evolution of body and machine seems to be converging today, particularly in certain technological sectors.

1. INTRODUCTION

Over the brief course of a century, all aspects of human life have been shaken up by the arrival of machines in every space where we live our lives. The most profound changes initially took place in the working world. Within a few dozen years, all technological sectors founded on manual-visual technicism, and on controlling natural energy were revolutionized by the introduction of automated machinery at every node in the production chain. For the first time in the history of civilization, an artifact could substitute a human worker in those elementary gestures traditionally implemented with our own hands with the aid of simple tools. After thousands of years of being put to limited use in workshops and domestic laboratories, a scarcely noticeable presence, machines became the undeniable protagonists of the economic practice most typical of our time: industrial mass production. It was during what has been called “the century of the machine” that steam-driven mechanical devices received a new, more adequate definition:

The name of machine is used for all systems of bodies destined to transmit the work of forces and consequently capable of modifying the intensity of said forc-

es and varying a movement in terms of its intensity, velocity and direction. The variations in the path covered by the moving parts are what make machines particularly suitable for an infinite number of industrial uses (Laboulaye, 1853, LXX).¹

Machine body, work, transmission of forces, intensity, and speed variations became the load-bearing lemmata of a new “philosophy of the machine” that spread at a remarkable rate. Though still not accurately encoded, this new language was needed to describe real experiences of a time that, in many ways, is still our own. We can draw on a few descriptions of this new thinking about the machine as noteworthy examples of how the interpretation of the phenomenon of automation was dominated by concern about the loss of an order based on the central role of the human agent.

2. ORGAN PROJECTION

Ernst Kapp takes the merit for one of the concepts most strongly influencing contemporary thinking on the meaning of technology. He expresses it for the first time in his brief *Einführung* to the *Grundlinien einer Philosophie der Technik*²:

First of all, it is demonstrated by means of incontestable facts that man transfers (*überträgt*) the shape, function and normal proportionality of parts of his body to his handiwork, and it is only afterwards that he becomes aware of these analogies. This fashioning (*Zustandekommen*) of mechanisms based on organic models, like the interpretation of the human body in terms of mechanical devices and,

¹ For general and specific aspects relating to the “century of the machine”, see especially: L. Munford, *The Myth of the Machine, Technics and Human Development* (New York: Conroy Booksellers, 1967); A. De Palma, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx* (Torino: Einaudi, 1971); G. B. Dyson, *Darwin among the Machines: The Evolution of Global Intelligence* (Boston: Addison-Wesley, 1997).

² *Le Grundlinien einer Philosophie der Technik* by Ernst Kapp was published in Braunschweig in 1877. Few people noted this book and even fewer paid attention to the figure of its author. It is only recently, and not only in Germany, that Kapp's thought has attracted more interest. Among the most important works, see the study by B. Timmermans, *L'influence hégélienne sur la philosophie de la technique d'Ernst Kapp* (Chabot-Hottois ed., *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 2003, 95-108), which mentions that Kapp's fundamental idea derives from Hegel, while acknowledging Kapp's innovative contribution in anticipating concepts expressed later by Leroi Gourhan and Canguilhem. In an essay of 1930, *Form und Technik* (*Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. Hg. von Birgit Recki. Band 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, 139-183), E. Cassirer had already charted a clear line of continuity on the topic of technology between Hegel, Marx and Kapp.

above all, the adoption of the principle of organ projection (*Organprojektion*) as the only way to achieve the goals of human activity, form the specific content of this volume (Kapp 1877, VI, our translation).

As a geographer and scholar of primitive cultures, Kapp had often encountered the problem (well known to paleo-anthropologists) of how to explain the resemblance of man-made tools to parts of the human body. The analogy was not limited to the shape, but also extended to how the artefact was used, often reproducing the specific action performed by the corresponding bodily organ in the economy of living processes.

According to Kapp, this had not happened by chance, but was the outcome of a natural process by virtue of which the form (*Gestalt*) and function (*Funktion*) of body organs were transferred to the tools (*Handwerke*).

This transfer was originally entirely unintentional. Tools were simply found (sticks and stones, for instance), or they were manufactured (like an axe) without any clear awareness of this emulation process. According to Kapp, the first person to construct a hammer did not deliberately copy the shape of a human fist. He unwittingly replicated a shape that had proved effective, without a care for making it resemble the anatomical original. Nonetheless, as Kapp went on to explain, as soon as the tool evolved and reached a degree of perfection, its performance enabled us to gain a better understanding of how the prototypic human organ functions. The example used is the mechanical pump, which had been invented long before Harvey, while looking at such a machine, became the first to realize the role of the heart in the general physiology of the human body.

In Kapp's view, the organ projection of forms and functions is not one-way (from living to artificial objects), but two-way, returning from the latter to the agent as well. At each stage of technological development, this exchange increases what the philosopher called understanding or awareness of the "Self" (*Selbst*) (Kapp, 1877). Kapp used this term not to mean only the human mind or spirit, but the whole organism (*Organismus*) equipped with "life and body" (*Leben und Leib*), its capabilities the product of a combination of thought and the particular mechanics expressed in the arrangement and movement of its organs. Among these organs, the hand has a very special role. It is the primary means of transfer from the organic to the artificial body of objects. This is not only because it serves as the model for the form and function of many tools, but also because it regulates and controls the use of all such tools. As for the shapes they have acquired, the axe and the hammer differ in that the former is a projection of the structure of teeth, while the latter reproduces the shape of a fist. Both are held, lifted and set in motion by the brandishing of an arm and its prehensile extremity. Much the same can be said of flints, knives, burins, and every other tool that is useful

inasmuch as it has been constructed to suit the capacity for movement afforded by manual mechanics.

Kapp makes the point that our handling of tools is not just about reproducing a function performed by a body part. We also obtain an increase in the power differential of the capacity the tools incorporate. Primitive humans used spears not just to replicate the ability of their extended arm to hit something from a distance, but also to do so far better than the model organ could have done. This extension of their range of action gradually improved as technology developed increasingly complex types of apparatus, and played an essential part in the conception of systems of measurement and vision. Dimensions like feet and inches, handfuls and pinches, the size of a head, or a glance, are rather small quantities in themselves, but - if repeated an indefinite number of times - they can measure the whole quantity of the world. The same applies to optical devices: magnifying lenses, binoculars and telescopes reproduce the human sense of sight, but using them enables us to go well beyond the boundaries visible to the human eye on its own.

Generally speaking, the domain of the artificial carries evident traces of an anthropological measure (*anthropologische Maßstab*) that betrays the eminently human – not natural or divine – origin of all the aids in which our species has unwittingly reproduced and amplified particular capabilities already available in the human body.

As mentioned earlier, the adoption of the organ projection principle belongs to the realms of the subconscious. When inventors come up with new devices, they are unaware that they have designed objects that reproduce a certain aptitude of their own bodies. Their mind is on other goals, such as to reduce the human workload, or to make an existing machine's performance more effective and economical. Even further developments, after a new apparatus has been inserted in the production line, do not seem to be guided by a conscious project. Neither Watt nor Stephenson had in mind the link between the steam engine and the transmission organs that led to the construction of the locomotive and the expansion of the railway. The end result, totally unexpected by the single inventors involved, was nonetheless the development of a vast network of railroads that now covers the whole surface of the Earth, like an immense circulatory system (Kapp, 1877). With his organ projection principle, Kapp described two different phases: in the first, humans unwittingly transferred forms and functions of the self (*Selbst*) into artificial devices; in the second, they regained control of this self in the form of a greater awareness of what they had inadvertently passed on before.

Apart from the vague echo of Hegel's approach (Timmermans 2003), Kapp primarily reveals a very convincing stance on the role that technology may have had in our evolutionary history. Tools and machines would be not entities totally foreign to human beings, but expressions (albeit instinctive

and initially subconscious) of their very nature. Humans have continuously transferred forms and functions to other materials, with which they manufacture the technological equipment that our species has always used. Kapp sees this turning outwards of the self not as unnatural or contrary to the development of the human essence, but the very opposite, as the condition for its most authentic promotion. It would be precisely by creating an artificial world that humans fully achieve their own being, because this is the only way to trigger that cognitive advancement that leads them to a more complete self-awareness. Culture in general, in all its spiritual forms (religion, art, philosophy, ...) was made possible by extending organic abilities that are constantly being unwittingly exploited in the construction and transformation of instrumental means. For the purposes of our present discussion, it is worth emphasizing some corollaries implicit in Kapp's view. For a start, only human groups capable of equipping themselves with technical devices can achieve higher levels of cognitive development. Second, the real driver of growth in the sense of an ever greater awareness of the psychosomatic self is the capacity for technological innovation or, in other words, the relative frequency with which a given culture succeeds in inventing new instrumental means starting from specific capabilities of the self. Third, subsequent steps in the development of these artificial devices must coincide with a greater capacity for retroaction and intervention on the human body that triggered the whole process. It is not a generic direct knowledge of what we are that enables us to take action on the "natural" disposition of our bodies, but the knowledge that we can gain by manufacturing increasingly complex tools, machines and devices.

3. THE STEAM ENGINE

Kapp acknowledges that the organ projection principle is easily confirmed when we look at the tools used by a craftsman, while it is not so obvious how it could have led to the construction of more complicated machines, the forms and functions of which do not seem to be modeled on the human body in any recognizable way. In actual fact, Kapp said, even though machines bear no physical resemblance to human beings, they are perfectly capable of replicating abilities (*Leistungsfähigkeiten*) typical of the living body. This is the case of the steam engine:

What inspires our utmost admiration for the steam engine lies not in the single technical details – like the reproduction of an organic connection of members by means of planes revolving on lubricated surfaces, for instance, or the bolts, connecting rods, firing pins, levers, and pistons – but in how the machine is pow-

ered, the transformation of the fuel into heat and motion or, in other words, the devilishly particular appearance of its own autonomous capacity for work. (Kapp, 1877, 138, our translation).

Unlike what happens with tools, machines reproduce not functions related to the shape of a single body part, but processes of a more articulated nature. A steam engine does not, in itself, transpose any human capability by imitating particular anatomical structures. Instead it recreates the living being's ability to convert the energy contained in food into mechanical work. This faculty – unknown to all manual tools – is what enabled us, for the first time, to construct artificial beings capable of independent movement, without resorting to any of the natural forms of motive power (wind, water or animals). Kapp makes the point that, when the machine made by Watt³ was connected to pumps, rolling mills, weaving frames and, ultimately, carriages on wheels, it was immediately clear that the animation, i.e. the principle that makes organic beings capable of voluntary movement, had been definitively transferred to the field of artificial devices.

Another example of the projection of “higher” organ functions is the electric telegraph, which is based on the organic model of the human nervous system. In the electric cable (the fundamental element of the new technology), Kapp sees the “externalization” of a function – the capacity to transmit an impulse – but also the particular structure of our nerve fibers. Contrary to what we might think from its mere outer appearance, the organ projection principle proves extremely effective in the case of the technology behind the telegraph too. The vast and intricate network of wires along which the current travels (and, already in Kapp's time, this network covered a fair proportion of the Earth's surface) could quite easily be described as the nervous system of humanity (Kapp, 1852), a planetary replica of the small system of nerves connecting the parts of our body. With universal telegraphy, and the consequent opportunity to transmit and receive information everywhere, we have effectively constructed what Kapp was the first to call the “machine of the spirit”:

The technology for manufacturing machinery reached a peak in its development when the steam engine, in terms of the concept of the storage of power on the one hand, and the development of the locomotive on the other, came to reproduce the body's vitality. The same happened with the telegraph in terms of the

³ The close connection Kapp saw (though he did not further develop the idea) between the unwitting organ projection phenomenon and the frequently casual or unplanned future applications of inventors' ideas seems particularly interesting. On this issue it might be worth reconsidering the comments in N. Wiener, *Invention. The Care and Feeding of Ideas* (Cambridge Ma: MIT Press 1997).

functions for the communication and transmission of thought, and again in that ultimate purification of raw matter called the “universal telegraphic”, which expresses the greatest proximity to the forms of the Spirit (Kapp, 1887, 153, our translation).

In the world of machines, human beings began reproducing not just the forms and functions of single body parts, but whole processes like nutrition and thought that govern not just the completion of single actions, but the overall efficacy of living systems. This explains the “dominant” role of multi-purpose machines over the more straightforward types. The power hammer that, in the dawn of industrial metalworking, came down on a giant steel sheet, was still an organ projection of a hand shaped like a fist, just like the blacksmith’s hammer, but its beating action (i.e. its particular function) was now controlled by a fully-mechanized driveshaft moved by steam power, no longer by the relatively weak arm of a human being.⁴ On the machine level, the organ projection principle took effect according to a complex logic. It was no longer a matter of any similarity in appearance, or the transfer of simple actions of limited intensity, but based on a gradual expansion of the actions involved, and a concomitant increase in the power of their execution. By departing from any direct resemblance to the human body, the steam engine could be connected to all sorts of other devices, quickly becoming – after the human hand – the new “all-purpose” machine. Along the way, it became the first instance of the principle of serial composition: by assembling different machines it was possible to construct automated systems increasingly capable of doing typically human jobs. The transposition only concerned the type of function the machine could perform, however, not the measure of energy required. Machines could reproduce the capabilities and specific actions of the organic body, but with far more power at their disposal. As we shall see in a moment in Marx (but Kapp had already guessed as much), the amount of work that could be done by a single machine exceeded by far, in every quantitative parameter⁵ – be it production per

⁴ According to Kapp, the only difference between tools held by a human hand and those “driven” by an engine lay in that the latter, while retaining the form and function of the organ of which they were a projection, completed the task automatically, making it unnecessary for a human body to be involved in the action. The real innovative moment in the progression from simple tool to machine thus seems to lie in the greater power available for performing the functions transposed in the tools once they have been connected to an engine.

⁵ On this matter, we must also credit Kapp with realizing how the introduction of the new engines contributed to changing our relationship with energy sources: the steam engine put the natural elements – earth, water, wind and fire - to a new type of use, based on the need to obtain an uninterrupted supply of enormous quantities of power. In subsequent German philosophy, this aspect was further analyzed by F. G. Jünger (1947), *Die Perfektion der Technik* (Frankfurt: Klostermann, 1994).

unit of time, strength, or precision – what could be achieved by dozens of humans.

4. THE ORGANIC MODEL

A theoretical approach like the one developed by Kapp seems to suggest that technology is capable of replicating all aspects of the organic body, but this is absolutely not the case. In terms that are impossible to misinterpret, the German philosopher claims precisely the opposite. Certainly, structures and functions typical of the body could be transferred to artificial devices, but the living body continued to have features impossible to reduce to any mere automated actions. Kapp's attention focuses on two such features: hegemonic or self-regulating intelligence; and the capacity for self-replication:

The machine is an artefact built by an external will, while the human body grows *ex ovo* according to an inherent, hidden law. The *egemonicon* of the machine is not intrinsic, nor does it belong to the machine; the stoker of the steam engine and the driver of the locomotive govern their machines just like a jockey on his horse. Instead, the *egemonicon* of living beings (their will and intelligence) are intrinsic, a constitutive and integral part of them. Drawing an abstraction from their physical functions, we could say that the parts of a machine always remain identical to themselves until such time as the machine has to be repaired, *whereas the parts of a living being only remain the same in terms of their shape, while their substance changes continually, it is self-regenerating and self-repairing* (Kapp, 1887, 132, our translation).

Machine and living body have different origins: the machine owes its creation to human will, which designs and constructs it; the living body is developed on the basis of inner laws governing a matter that is capable of self-organization right from the very beginning. No mechanism can be self-generated or run itself; its existence and uses are governed entirely by humans. Vice versa, the organic body comes into being and grows already equipped with the criterion governing its own existence and every subsequent action it takes. Volition and reason, according to Kapp, are simply the highest spiritual expressions of the living being's autonomy. It is clear not only at the moment in which it originates, but also in particular types of behavior that are completely unknown to machines, the most important of which is purpose-oriented behavior.

In animated beings equipped with cognitive, or what Kapp calls hegemonic⁶ faculties, apparent movements of the body are made by means of

⁶ This term certainly refers to Aristotle and, in all likelihood, to the Stoicism to which it

continuous adjustments prompted by changes in environmental conditions and depending on the goals being pursued. When a cat runs after a mouse, it adjusts its movements to those of its prey. If the mouse suddenly changes direction, the cat will instantly follow suit. If the mouse finds a hole to hide in, the cat will try to make it come out, continuing to adjust its own kinematics until it catches its prey or abandons the chase. The set of parts of a mechanism can serve a purpose established by its manufacturer, but they cannot rearrange themselves unassisted to adapt to different purposes. The intended use of any device remains the same throughout its “life”, whereas living beings can pursue goals that change with time, and that are impossible to predict a priori. This fixity of machinery is expressed in the structural stiffness of the physical parts of any device: once assembled, their arrangement never changes, it remains identical from every point of view unless something needs replacing. Living matter, on the other hand, only retains some stability of form, while the rest grows and regenerates itself without any external intervention.

In the era of cybernetics and robotics,⁷ Kapp’s approach undeniably sounds obsolete. But there is an aspect of his stance that may be well worth bearing in mind inasmuch as it sheds light on a tendency, over the longer term, that is certainly at work in the overall dynamics of technological evolution. In one passage not often mentioned by the critics, he writes:

The theory of organic development coincides with a practice of continuous mechanical improvement that has led from the first stone axes, through a variety of tools, apparatuses and devices, right up to that complicated mechanism that is the idea of the “model machine” [...] *intended as a type of physical apparatus that should serve for the purpose of understanding and reproducing the reciprocal action existing between physical forces and vital bodily processes* (Kapp, 1887, 133, our translation).

In the continuous transfer of form and function between the organism and artificial devices, the ideal machine - or rather the ideal of machine, the model apparatus that all technological evolution takes for reference - is none

belongs. It is used to indicate the primacy of the *logos*, the higher part of the soul, responsible not only for elaborating representations of the world, but also for controlling movement. Going beyond the specific lemma (*egemonikôn*), Kapp actually seems to refer to the pages of *De Anima* where Aristotle discusses the *psyché* as the essence and guiding principle (*kybernetes*) of the body. See: Aristotle. *De Anima*, B, 412 et seq.

⁷ We know that cybernetics has always disputed the feasibility of establishing a difference between organic beings and machines on the grounds of their teleological behavior. See, in particular, the classic text by Rosenblueth A., Wiener N., Bigelow J. 1943. “Behavior, Purpose, Teleology.” *Philosophy of Science*, Vol. 10, N. 1:18-24.

other than the organic machine, the living body, the best-perfected product of a non-technical nature.

The organ projection principle thus points technical developments in a very clear direction: the ultimate goal of the artificial is not to replace the organic, but to become organic too. According to Kapp, the living being is the ideal machine, the one in which the balance between the forces acquires its most appropriate configuration.

The epistemological consequences of this approach are equally clear: on the one hand, our machines give us a greater awareness of our own organic apparatus; on the other, we can already foresee that it will never be possible to perfect a machine beyond the maximum capabilities (that we have yet to know) of the living body. In short, machines do not evolve from machines. Their improvement stems from the greater awareness that they gradually help us to gain about the physiology of the living. Asked the crucial question of whether there can ever be devices as perfect as organic bodies, Kapp would most definitely answer no.⁸ In this strange co-evolution in which improvements in our self-awareness go hand in hand with technological advances, our artificial devices can only be copies – increasingly efficient, of course, but still only copies – of the unattainable model represented by the living being. The same considerations apply to the issue of how the body might be changed by technology. No engineering intervention can improve on the performance and capabilities of an individual, other than in the strictly quantitative sense – an aspect that Kapp judges to be entirely secondary. From machines, man can only expect a little relief from the fatigue of certain jobs, a greater speed of execution in merely mechanical operations, and help in recovering an “organic measure” that remains paradigmatic, in both the human world and the sphere of devices.

On the horizon delineated by Kapp, the action of machines was confined within the boundaries of the unbeatable dominion of human powers. Incapable of real autonomy, machines could invade the spaces of human existence as nothing more than powerful tools produced by a being that they could never fully surpass or substitute.

⁸ In fact, Kapp saw as degrading the view taken by Helmholtz (see: *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik: ein populär-wissenschaftlicher, Vortrag, gehalten am 7. Februar 1854*. Königsberg: Gräfe & Unzer, 1854) that the physical concept of ‘work’ corresponds exactly to the type of activity that goes by the same name in human life. He argues that, if it were really true that mechanical work is indistinguishable from human work, then humans could be replaced with machines in every type of activity, including the design and construction of the machines themselves! Kapp considered such a possibility absurd and impossible. On this issue, see the chapter *Maschinenteknik*: Kapp 1887, 168-225.

5. MACHINE-TOOL AND SUPERPOWER

According to Marx, the eruption of machines in the domain of human work was the effect of two closely-linked causes. The first was the capitalists' decision to employ machines as soon as it became clear that they were a formidable way to generate added value. The second lay in the machine itself, with its internal structure forming part of that "productive organism that is purely objective" (Marx, 1867, 405; 2004, 407) and represented by a set of machinery (*Maschinerie*) such that workers no longer had tools (*Handwerke*) at their disposal, but were faced with a whole apparatus of which they were bound to become subordinate elements.

Unlike Kapp, who saw the machine as the principal technological agent of the Industrial Revolution, Marx judges the contribution of the machine tool even more decisive, because it is by means of the latter that "the subject of labor is seized upon and modified as desired" (Marx, 1867, 405; 2004, 407) to complete the production process. In its tooling parts, the machine uses working instruments that are no different from those handled by humans:

The machine proper is therefore a mechanism that, after being set in motion, performs with its tools the same operations that were formerly done by the workman with similar tools (Marx, 1867, 394; 2004, 494).⁹

It was thanks to this capacity to "imitate" basic human technicism (the connection between hand and tool) that the machine could gradually replace human workers in mass production. This process was completed in two fundamental stages, both promoted and guided by the power of replication typical of mechanical equipment. The first consisted in the opportunity for serial multiplication, and the second - made necessary by the first - in the adoption of a method for supplying enough energy to power the whole process.

Marx distinguishes between two separate stages in the transfer of work from humans to machines: mechanization and its subsequent (but not unavoidable) industrialization. The former entailed a transfer of abilities and competences from the organic body of the human worker to the artificial one of the machine. With the latter came the massive multiplication of the operation transferred thanks to the number of tools capable of working simultane-

⁹ There has been renewed interest in the figure of Marx, partly because of the topics discussed here. Among others, it is worth mentioning E. Michael 2000. *Kapital und Technik*. Dettelbach: J.H. Röhl. J. Vioulac 2009. *L'époque de la technique, Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*. Paris: Presses Univ. De France. A. Bradley 2011. *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

ously, governed by a single machine¹⁰. It is only at this point that the extra power needed to drive the process comes into play. The energy generally supplied by an average human body, or even by harnessing natural sources such as wind and water, would obviously no longer suffice. According to Marx, the steam engine - in a manner entirely unpredictable and far beyond Watt's intentions - was adopted by the machine tool and obliged to provide the manpower required, just as slaves or animals had been obliged to do in earlier times.

Marx's analysis reveals a distinctive facet of technological evolution. For the work of human hands to be completely replaceable in a given "capacity", a process of "mechanization" (the transfer of a tool and its function to the body of a machine) is not enough. There has to be a subsequent multiplication of these "hands" (i.e. of tools working simultaneously) that relies on the availability of an infinitely greater drive power than that of a living body. We could call this combination of imitative ability, serial repetition, and energy mobilization the *superpower* of the machine.

While Kapp tended to focus mainly on the "mimetic" aspect of organ projection (i.e. the transfer of form and function), Marx identifies this other, no less important, energy intensification feature. Without the latter, it would have been impossible to go once and for all beyond the merely "instrumental" conception of the technical apparatus, that Marx describes so precisely and memorably:

As soon as tools had been converted from being manual implements of man into implements of a mechanical apparatus, of a machine, the motive mechanism also acquired an independent form, entirely emancipated from the restraints of human strength. Thereupon, the individual machine, that we have hitherto been considering, sinks into a mere factor in production by machinery. One motive mechanism was now able to drive many machines at once. (Marx, 1867, 396; 2004, 497).

Machines were not just a bigger version of the old craftsman's tools. In Marx's very acute analysis (despite some ambiguities), the switch to mechanized work and industrial production was due to the sudden arrival on the scene of a new kind of machine that operated as if it were human, but could complete the same old movements at a rate impossible for any non-mechanical being to deliver. This step, from mechanization to industrialization proper, imposed a new system of relationships, with features of *excess*,

¹⁰ Again, reading Marx, we can grasp the enormous impression made by the realization that even the least-evolved spinning machines could work with 12 or 18 spindles, while human workers, however capable they might be, could only work with one.

irreversibility, and *imitation*.

Faced with the performance delivered by machines - with their power curve not fixed by any “natural” limit, but capable of increasing in geometrical proportion with every new generation of propellers - the mean productivity of a human being is miniscule, intermittent, and very quickly exhausted. The anthropological measure (*anthropologische Maßstab*) that Kapp saw as the criterion for all human action (their technology included) was replaced by a tendency to raise the power threshold, continuously exceeding previously-achieved levels of performance. This feature of machines, that here we have called *excess*¹¹, is what gave rise to the second feature of the new approach imposed by automated dynamism – *irreversibility*. Once installed on the superpowered body of a machine, tools and the expertise needed to use them will never be placed back in human hands. Once the various stages of a superpowered process involving a particular working capacity are complete, the type of work being performed will always be done mechanically. The third feature, *imitation*, is the most interesting in relation to the matter of the somatic changes induced in humans by their relationship with machines. According to Kapp (and Marx would agree), although machines do not appear to resemble humans, they do reproduce essential human behavior in their clever use of tools, in their precision in completing certain actions, and (already in the 19th century!) in their ability to memorize data and keep count. As we have seen, these functions are also managed by machines with a remarkable efficiency that operators equipped with an organic body unwittingly admire. Such a tendency to admire them can generate a sort of envy and even hatred of machines too. On the other hand, it may also prompt efforts at emulation that are expressed mainly in the desire to become machine-like by making appropriate changes to our natural biological apparatus. Although this takes on a negative connotation in Marx, between the lines of his masterly descriptions of the factory environment disseminated in his writings we can find the first germinal elements of a new protocol for the use of the human body that, with the dawn of the Second Industrial Revolution, begins to take effect (together with its worst elements) as a new science of humanization on technomechanical grounds.

¹¹ I owe this idea to the thorough analysis conducted by G. Anders in his essay *On Promethean Shame* (G. Anders 1956. *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der Zweiten industriellen Revolution*. München: Beck, 31-94). The idea of *imitation* expressed immediately afterwards is also inspired by Anders, but departs somewhat from the “positive” meaning that he attributed to the mimetic relationship.

6. MACHINE-LIKE PRACTICES

Like humans, machines can cooperate effectively in the workplace. According to Marx, they can join forces in two main ways: either as combinations of different tools acting simultaneously or as chains of different machines operating partially on the basis of a workload-sharing principle. In the former case (what Marx called *simple cooperation*), the activity of a single machine fitted with differentiated tools replaces a number of human workers passing on the workpiece from one to the next.¹² *Complex cooperation*, on the other hand, describes the semiprocessing work done by a number of connected machines in series fitted with specific tools complete different parts of a process, each of which was previously done by a single worker.¹³ While the former case involved substituting – in mechanical terms – a production line comprising several operations completed in a limited and finite number of successive manual steps, in the latter the whole workload-sharing system contained in the manufacturing process is mechanized. In this new, complex form of techno-organization based on a network of different devices, there is no longer a single machine that has value in its direct relationship with the worker. Instead, there is a factory system as a whole, surrounding the worker's body like a broad artificial ecosystem of countless mechanical parts driven by a single source of energy, and necessarily connected to non-mechanical elements such as the limbs and eyes of human operators. Marx describes this new situation in various ways, e.g.

To work at a machine, the workman should be taught from childhood, in order that he may learn to adapt his own movements to the uniform and unceasing motion of an automaton. When the machinery, as a whole, forms a system of manifold machines, working simultaneously and in concert, the cooperation based upon it requires the distribution of various groups of workmen among the different kinds of machines. But the employment of machinery does away with the necessity of crystallizing this distribution after the manner of Manufacture by the constant annexation of a particular man to a particular function. Since the motion

¹² In Marx's time, the model of simple cooperation was represented by the machine for making paper envelopes. Before modern manufacturing, the production of a single envelope was the result of a precise succession of operations performed by several workers: one folded the paper with a ruler, the next applied the glue, a third opened the flap ready for stamping, a fourth attached the stamp, and so on. Already the first fully-automated envelope-making machines that Marx himself might have known could handle all these steps simultaneously, producing more than 3000 completed envelopes per hour.

¹³ In this case, the classic example comes from the wool industry: all the operations –beating, combing, carding and spinning – are handled by combining separate machines together, each of which can be seen as a partial, independent component in a non-homogeneous system of elements.

of the whole system does not proceed from the workman, but from the machinery, a change of persons can take place at any time without an interruption of the work (Marx, 1867, 443; 2004, 546).

In what I might be tempted to call Marx's "neutralized" description of the fully-automated factory, we can focus (leaving aside as far as possible his criticism of the capitalist economy) on his presentation of a new training space that, by its very architecture, offers the body of participants unexpected opportunities to practice and to change. Now, however, there is no longer a human individual establishing the engine layout, workloads, and serial frequencies, but a totally depersonalized super-trainer - the machinery. The machine develops a training protocol based on principles that act as genuine transcendental constituents of fitness circuits to be completed at the factory. Flexibility of use, condensing/expanding space and time, and intensity of repetitions - Marx was already looking at how the new working environment imposed by large-scale automation was taking shape.

As concerns the usage of these machines, Marx notes that - despite their huge dimensions and the enormous drive power they possessed - the start-up of such automated systems generally demanded a limited energy expenditure on the part of the humans involved. Factor in the standardization of the movements required thanks to the operating instructions being reduced to a few essential gestures at each phase of the working process, and it is easy to see that such machines could be managed by virtually *any* human operator. Not only adult males, but also women and children could be connected to these devices without this making any significant difference to the performance of the overall process.¹⁴ The lack of particular usage limitations and the ease with which the factory environment provided the man-machine interfaces suddenly cancelled any differences on the side of the non-artificial agents, converting every human being into a potential worker. The flexibility of usage offered by artificial environments makes humans easier to exploit (and this is what worried Marx), but it also means that - with an appropriate training that is within everyone's grasp - anybody can learn and use otherwise impossible combinations of organic movements, develop new forms of eye-to-hand cooperation, and replace expertise that has been lost with new somatic-creative capabilities.

The spatial-temporal conditions in which biomechanical actions are completed also change in much the same way. In the fully-automated factory,

¹⁴ This use of labor is recalled in several famous passages with an accusatory tone: "Insofar as machinery dispenses with muscular power, it becomes a means of employing laborers of slight muscular strength, and those whose bodily development is incomplete, but whose limbs are all the more supple. The labor of women and children was therefore the first thing sought for by capitalists who used machinery" (Marx, 1867, 414; 2004, 547).

people move within narrow spaces left free by the increasingly imposing mass of machinery. Corridors, raised walkways, gaps between assembly lines and side openings are the only spaces accessible to the workers. These are the spaces where they perform various operations, some of them simple, automatic and routine, others unforeseeable and highly precise, sometimes demanding body positions that verge on the balancing act. The shrinking spaces left for taking action on and around the machines (during production, surveillance, and servicing) combined with the huge distances separating the single automated units (in factories and stores) has prompted the birth of a hitherto unknown “ergonomic” view of work according to which cost-effectiveness and worker health and safety become integral concepts of a science that sees the assembly comprising the human body and the machine as a constantly changing, integrated system.

Much the same can be said of the time element too. Unlike humans, machines can function without any time limits. After being employed for a certain amount of time in any physical or intellectual activity, even the fittest organic body needs to rest, and requires lengthy periods of sleep. Machines can work round the clock and this has the effect of turning all the time available into labor time.¹⁵ The timing of the workers’ day (as Marx had already noted) and of their whole lives is governed by the incessant activity of machines. Even the more or less lengthy pauses imposed by the need to eat and rest are simply interruptions that workers are permitted with the sole purpose of keeping the continuum of the mechanical movement alive. Although some restrictions have been introduced, the dominant and natural tendency in the world of automation is to favor a totalization of the labor time. In whatever form humans may be required to cooperate with machines, they feel an almost irresistible call to continue indefinitely in whatever activity they are involved, engaging the body in a test of strength to the limit. As there is no longer any clear distinction between production time, spare time, play time, and time for ordinary activities in the unprecedented regime imposed in all fields of human existence since the Second Industrial Revolution everyone works and everyone works all the time.

¹⁵ For understandable reasons, Marx saw the topic of labor time as crucially important. He said there is a very close link between the extension of the working day and the use of machines: *“If machinery be the most powerful means for increasing the productiveness of labor – i.e., for shortening the working time required in the production of a commodity, it becomes in the hands of capital the most powerful means, in those industries first invaded by it, for lengthening the working day beyond all bounds set by human nature. [...] Hence, too, the economic paradox, that the most powerful instrument for shortening labor-time, becomes the most unfailing means for placing every moment of the laborer’s time and that of his family, at the disposal of the capitalist for the purpose of expanding the value of his capital”* (Marx 1867, 414; 2004 547).

This last aspect is the one that has certainly had the greatest impact - on the non-philosopher's imagination too.¹⁶

The rate of execution required of workers supervising superpowered devices is in no way comparable with that of the old manual tool user. In the field of action made possible by machines, human gestures become ever more accelerated, essential and repetitive.

The rhythm and the giddy increase in the number of single movements completed in a given unit of time no longer bear any resemblance to the slow, deliberate motions of a craftsman. The new operating format that quickly supplanted many human skills demands a model of performativity: instead of a mute acceptance of naturally impassable limits, it programmatically demands that thresholds just reached in a previous stage are constantly and ever more promptly exceeded.¹⁷ The paradigm of superpowered intensifications has slowly, but inexorably become the goal not only for the development of devices, but also for all the efforts to improve the performance of which human beings are capable. It is common knowledge that Marx (and he was not alone) interpreted all this in the light of his concept of alienation (*Entfremdung*), and imagined that - under economic conditions no longer dominated by capitalist interests - machines could be a means of liberation and objective improvement of the human condition.¹⁸ He believed this could be achieved by "humanizing" machines, or in other words by using them like the craftsman's tools of old, within the rigid boundaries of a typical human being's strength and resistance. Prisoner of an anthropology that saw limitations as values to be preserved and defended, Marx failed to develop a vision

¹⁶ Consider the extraordinary factory scene in Chaplin's *Modern Times* (1936). The frenetic, uncontrollable rhythm of the worker's body movements on the assembly line had a "visual" effect that was far more remarkable than any conceptual description. Nonetheless we have to wonder just how much intelligence, self-control and training must have gone into completing such a task. Recent studies based on brain scans have shown that the areas of our brain activated when we hit an object at a high rate of repetition (as if to fashion a flint axe) are much the same as those engaged when we speak. So there is a strong link between our manual skills and those required by the use of language.

¹⁷ On this issue, see the charming pages dedicated by P. Sloterdijk to the "athletic renaissance" that, hardly surprisingly, began to expand from the latter half of the 19th century, when the techno-industrialist ideals were at their peak (P. Sloterdijk 2009. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 409 e sgg.).

¹⁸ "The contradictions and antagonisms inseparable from the capitalist employment of machinery, do not exist, they say, since they do not arise out of machinery, as such, but out of its capitalist employment! Since therefore machinery, considered alone, shortens the hours of labor, but, when in the service of capital, lengthens them; since in itself it lightens labor, but when employed by capital, heightens the intensity of labor; since in itself it is a victory of man over the forces of Nature, but in the hands of capital, makes man the slave of those forces; since in itself it increases the wealth of the producers, but in the hands of capital, makes them paupers" (Marx 1867, 414; 2004, 517).

(although we have seen it was implicit in many of his writings) in which the machine could serve as an influential model on the path of self-improvement.

7. EXONERATIONS

With Arnold Gehlen, a new anthropological approach appears on the horizon of the debate on technology. Gehlen raises the issue of what he calls the real conditions of human existence.¹⁹ On pages dense with meaning, he draws a picture that expresses a radical change from Marx's approach:

Put your mind to this unique and incomparable being which lacks all conditions of animal life and ask: in spite of this, what tasks does this being face if it simply wants to save its life, save its own existence, last in its mere being here. Man is an animal that has not been defined yet and is somehow still not completely understood in a final way. He is, thus, as I've said, a being who finds himself through his tasks [...] that his life becomes its own task and its own business; in elementary words: it is already quite a challenge for him to be alive the following year (Gehlen, 1940, 17, our translation).

In other words, from the morphological standpoint - unlike all other higher mammals - humans are fundamentally defined by a series of weaknesses, which can be explained in the specifically biological sense of failure to adapt, lack of specialization, primitivism – in other words, developmental shortcomings, and therefore in a strictly negative sense. Humans lack a coat of hair to protect themselves from the elements. They have no natural defenses, nor are they designed for flight. Their senses are not as acute as those of most other animals and – to a degree that is even hazardous to their very lives - they are short of authentic instincts. They need protection from birth and throughout their childhood, for an incomparably longer time than other animals. Simply put, in their natural, original conditions as land-bound animals amongst others that are either better able to flee or better predators, humans would have already disappeared from the face of the Earth a long

¹⁹ There have been numerous contributions dedicated to Gehlen's anthropology. Among the most recent relating to our present topic, it is worth mentioning: H. Delitz 2011. *Arnold Gehlen*. (Klassiker der Wissenssoziologie 14), Konstanz: UVK Verlag. H.P. Krüger 2011. *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen*, Berlin: Akademie Verlag. W. Ebbach 2009. *L'homme risqué. Arnold Gehlen et l'anthropologie philosophique en Allemagne*. In: Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique* (Préface de Jean-Claude Monod. Introduction des textes et Postface de Wolfgang Essbach) Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 147-151. P. Wöhrle 2010. *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*. Frankfurt a. M.: Campus.

time ago (Gehlen, 1940).

From Gehlen's point of view, humans are the outcome of a project that has no equal in nature. Considering our biological structure as a whole, we seem totally deficient in highly-specialized organs, and consequently wholly incapable of surviving in an environment (*Umwelt*) with characteristics that demand particular capabilities. The concept of *Mangel* (shortage, poverty) that Gehlen uses to qualify the typical nature of humans expresses not only the idea of a deficiency of one or other apparatus, but also the essential nature of a being maladapted from every point of view, or what could be described as disabled. Right from very ancient times, and for reasons unknown, it is clear that our species never embarked on the path that leads to organic specialization²⁰. A number of anatomical primitivisms – the shape of our skull, the lack of differentiation of our teeth, the architecture of our hands and feet – demonstrate the immature and very poorly-differentiated constitution of creatures that, at birth, seem objectively incapable of survival in any given environment on the strength of their natural capabilities alone. According to Gehlen, humans have a way of “being in the world” that has no analogies (not even in the species that most resemble us), and that is characterized by objective traits of fatigue and unpredictability. Faced with an overabundance of stimuli that we are initially unable to control, and with constantly new obstacles that we are not biologically equipped to cope with, we are obliged to observe the environment with circumspection, time and again, take steps to exploit it and devise countermeasures that go beyond the set of options afforded us by Nature. To define this course of action (*Handlungen*), seen as a unitary process, Gehlen uses the term *Entlastung*, which is generally translated as “exoneration”, but can also mean: release, exculpation, unloading, and relief. Clearly, the core meaning of the word alludes to situations involving the need to overcome oppression, to be relieved of a burden, restriction, or impediment. Gehlen uses this idea of exoneration to

²⁰ On this particular point, Gehlen took an interesting look back at Lodewijk Bolk's theory of *retardation*. The great Dutch anatomist identified a lengthy series of primitivisms that he interpreted as *fetal states or conditions that had become permanent*. According to Bolk, such anatomical features as orthognathism, hairlessness, depigmentation of the skin, hair and eyes, the shape of the ear lobes, the epicanthus, the central position of the occipital foramen, the considerable weight of the brain, and many others, are all transient qualities or morphological conditions in other primates, but for some reason in humans they have become *so stable as to become permanent*. Successive stages of fetal development that apes grow out of thanks to a series of subsequent particular specialization steps are fixed and stable in humans as part of a permanent picture of genuine developmental inhibition. The essential trait of the human being would thus be represented by the *definitively fetal configuration of his bodily forms* (L. Bolk 1926. “Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorilla und eines Schimpansen”, *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungs-Geschichte*, 81; ID. 1926. *Das Problem der Menschwerdung*, Jena: Fischer).

indicate a pattern of action serving as a “*key to understanding the structural law governing all human performance*” (Gehlen, 1940, 34, our translation) inasmuch as it is specifically human. Faced with a stimulus that acts as an obstacle on their path to survival, instead of reacting directly to the difficulty, humans will modify the environment so as to enable them to retroact on their organic weaknesses and thus exonerate themselves from the burden of the negative stimulus.

An example may help us to clarify this idea. The absence of a coat of hair or fur is a handicap, exposing the human body’s surface to a variety of stimuli – cold and heat, warmth, humidity, light and dark, impact, excoriations and all sorts of other lesions. No animals are as receptive to input from the outside because their constitution (their coat of hair or fur) has already been adapted to a certain habitat, protecting them against “unwanted” stimuli. Humans must take action to protect themselves and, having no readily-available biological solution, they have to find one in the outside world, where they can exploit some exonerating resource. Humans will then either kill other animals for their fur, or they will find materials suitable for manufacturing clothing. In either case, they do not take action directly on the negative stimulus (such as the cold), they change another sector of reality (*cognitive and disclosing behavior*) to equip themselves with the means (*appropriation of resource*) to modify their biological conformation and find relief forever more from an environmental condition that posed a problem (*comprehensive exoneration*).

As we can see, this action of finding “relief” has three characteristic aspects: A) an orientation that has its decisive direction in the movement of turning towards the self, to modify one’s own body; B) the creation of an artificial world of objects that did not exist in nature; and C) the incorporation of a series of physical, cognitive and emotional behavior patterns that develop into a highly-refined system for governing vital actions. Right from childhood, which - on the individual (ontogenic) plane - reproduces the same conditions of indeterminacy characteristic of our species on a phylogenetic level. Things are seen, tasted, moved and consequently handled and processed in a controlled, learned series of movements (*Handlungen*) the end result of which will be a simultaneous re-elaboration (*Bearbeitung*) of the human body and of the world. It is in technology that this enormous power of exoneration is developed first and most intensively.

8. HYBRIDIZATION AND REINFORCEMENT

While animals can simply live, thanks to their perfect anatomical and functional determinacy, humans have to work on their organic apparatus, which

they need to modify appropriately in order to survive. In Gehlen's view, they do so by means of a very particular form of self-manipulation - technology. To cope with our organic shortcomings, technology serves primarily as a form of compensation, a substitute for a missing organ:

The oldest evidence of manual labour actually relates to weapons, which don't exist as an organ, to which should also be added the use of fire, which likewise became popular as a safety measure or thermic insulator. Present since the beginning alongside this principle of absent organ replacement has been the enhancement principle: a stone taken in one's hands to strike has a far greater effect than a bare fist. So alongside integration techniques, which find a replacement for abilities ruled out by our organs, intensification techniques yield effects beyond our natural abilities: the hammer, the microscope, the phone do no more than enhance human aptitudes. Finally, there are facilitation techniques, aimed at lightening the labour of our organs, by freeing it and generally enabling them to save labour, as a wheeled vehicle makes it unnecessary²¹ to drag heavy objects by hand. Airplane travellers have the three principles in one: the plane replaces the wings which never grew, it certainly beats all organic flight techniques and it economize on once inevitable exertions for those who want to travel far away (Gehlen, 1957, 12-13, our translation).

It is through *integration*, *intensification* and *facilitation* that tools and machines exonerate humans from their natural organic shortcomings. In lieu of structures that we lack, we can integrate our bodies with artificial prostheses capable of performing a function that already exists elsewhere in nature. Particular shortcomings can thus be overcome and human performance can be intensified beyond the normally achievable parameters, while still retaining the same type of behavior. Then there are technologies for easing our burden, that enable us to become disengaged from the toil of daily activities, reducing the wear and tear on the limited resources of our biological body.

According to Gehlen, the most advanced devices achieve a combination of these three benefits in a single machine, and that is why they may appear so unnatural and monstrous. The element common to the use of various technological aids lies in the fact that their exonerating effect is never the product of action taken by the organic body alone, but of a hybridization of the body with some artificial device. Even more radically, we could say that, on the premises of Gehlen's anthropology, man becomes what he is only by means of a continuous technological retrofitting of his own basic equipment. Machines, be they separate from our body or attached in various ways as reinforcing prostheses, are simply the "natural" flipside of a deficient condition that obliges us to place between ourselves and the environment an

artificial world that is increasingly elaborate and pervasive, but in no way extraneous or hostile:

Despite its simply incredible brilliance, and indirect connection with nature, technology truly mirrors human beings: to be convinced it is enough to think that the oldest inventions, the essential discoveries, are not imitations of models existing in nature [...] So the world of technology is, so to speak, ‘the super man’; genius and wealth of intelligence, both promoter and destroyer of life like man himself and like the latter in multiple connections with pure nature. Technology is also, like man, *nature artificielle* (Gehlen, 1957, 13, our translation).

The idea that it is only in the unique case of our species that Nature itself has evolved into an artifice has two very important consequences. For a start, it brings to light a necessary, but not immediately obvious fact: in implementing our technological exoneration, we pass from a sub-powered condition, burdened with shortcomings and limitations, to a super-powered condition impossible to compare with any hypothetical measure of “normal” or “average” in the absolute sense. Individuals who have lost their lower limbs below the knee can exonerate themselves from the effects of their disability by attaching titanium prostheses to their legs. From then on, they will not have been restored to a state of “normality”, as it might seem at first glance. They will have become a sort of new “species” of biomechanical being whose performance may be superior, and in any case will not be comparable with that of wholly natural individuals. Now, bearing in mind that Gehlen considers disability the natural, unsustainable condition of every human being, we understand that hybridization with artificial elements, and reinforcement are not conjunctures, but essential and generalized prerogatives of a being who has no firmly established form or structure.

In the light of the above considerations, we can understand the second consequence implicit in the idea of “artificial nature”. Gehlen speaks of this in vaguely “dramatic” terms, introducing the idea of the destruction of life, an expression he uses to indicate an emerging trend for an increasingly massive use of the inorganic in lieu of the organic. There is a growing tendency for living matter to be replaced with synthetic products, and for the power of natural organs to be substituted by artificially produced energy. Gehlen says this is not a recent development, but a fundamental orientation of civilization as a whole. Every step towards a subsequent stage of technological evolution has succeeded in engendering increasingly-advanced forms of emancipation from the constraints that our organic substrate imposed on human existence. Already in prehistoric times, metal working not only led to transformations of engineering type, but also paved the way to the manufacture of tools and devices by means of which the body could be exonerated

from the fatigue and restrictions associated with hard work and physical wear and tear. Chemistry went on to achieve the most extensive medicalization of life on artificial grounds that humanity has ever been able to imagine. Today, we might add, with the aid of nanotechnologies and synthetic biology, we can expect to have the opportunity to definitively go beyond the living organism, in the sense of the merely biological object.²²

Leaving aside the expressions used by Gehlen, which may betray a certain nostalgia for the romantic myth of the living in his idea of man's "natural imperfection", which can only be overcome by means of a technological solution, we receive a strong image of an artificial world no longer seen as an inferior "reproduction" of organic perfection, but quite the opposite. It is a model on which to focus in our efforts to transform the organic body. In symmetrical opposition to Kapp (and Marxist humanism), from Gehlen's perspective it is no longer the machine that unwittingly seeks to become human, but the human who chases after the efficiency of the machine in a never-ending effort to reinforce his own biological equipment.

9. CONCLUSIONS

Our analysis leads us to draw a few conclusions. The concepts of imitation and superpower have emerged repeatedly in the different authors we considered (and we could have drawn on other examples too) for the precise epistemic purpose of clarifying the new order of relationships established between man – intended especially as an organic entity – and machine. Clearly, terms like imitation or simulation are used in the sense not of any sort of deception or falsity, but of a replication in other, artificial instead of biological matter of the real capabilities of human beings. In other words, under particular conditions and for specific purposes, devices can substitute an operator equipped with the average capabilities of our species. Interpreted in this way, the idea of imitation takes on a dual meaning: the transfer of humanity to machines; and the machines' acquisition of partly human fea-

²² The reference to sectors called techno-science should not seem excessive nowadays. Gehlen was the first to note that the acceleration towards a complete artificialization of life is due not to the *tool* being replaced by the *machine* (Marx), but to the strengthening connection between our understanding of nature and our capacity for manipulation. Technology, wrote Gehlen, "has absorbed the dynamic rhythm of progress from the new natural sciences; the natural sciences, in turn, have absorbed a more functional, constructive and non-speculative character" (Gehlen, 1957, 13, our translation). On more specific topics relating to reinforcement and technological care for the body, see the numerous works by R. Campa, and particularly (2010) *Mutare o perire*. Bergamo: Sestante e ID. 2013. *La specie artificiale. Saggio di Bioetica evolutiva*. Monza: Deleyva Editore.

tures. This results clearly in an ambiguous play on words in the writings of the authors considered, and the cultural perceptions they generated (especially in the case of Marx) concerning the relationship between body and machine.

The concept of superpower, on the other hand, suggests an attempt to understand what distinguishes machinery from man. Assuming that human psychosomatic traits are reflected and at work in the world of devices, all the texts we have considered here emphasize the enormous discrepancy in volume, speed and repetition rate between actions performed by machines and those achievable by a living organism. It is in this aspect that what we have called the superpower of machinery is most influential. Machines not only raise the productivity threshold in quantitative terms, they also bring about structural changes of a qualitative nature. The work that once came within, and was defined by, the limits of the “power” that a biologically healthy individual could deliver has changed into a type of activity that, by definition, would be impossible for any human to perform. The working parameters that applied to the craftsman or early factory worker have not just been extended, they have been left behind forever in another region of existence. The power of which machines are capable is not – as it is for humans – a finite quantity, but an energy reserve that can be mobilized to meet the needs of a tendency to constantly exceed performance levels already achieved.

We have also noted a sort of “mirror effect” such that imitation and superpower – in addition to being prerogatives of the machine – have become ways in which humans interact with their own bodies. Due to the effect of a process of identification through similarity, the machine has become a model of structural and functional perfection that should inspire us to strive to reinforce our biological equipment. It becomes imperative for us to exonerate ourselves from a condition that is seen as impaired and inadequate. In this light, reaching beyond our limits means accessing a new condition in which resorting to hybridization and technological reinforcement is not seen as alienating or going against nature, but as a very human effort to achieve self-fulfillment. Starting from the ambiguous imitative relationship established between body and machine, we can foresee two very clear paths for the evolution of the artificial world. On the one hand, devices will seek to acquire more and more human capabilities until they become almost entirely similar, even in exterior appearance, to humans. On the other, human beings will strive increasingly to resemble machines (though not so much in appearance) that, already today, demonstrate that it is feasible for us to develop the chance to exist on Earth no longer restricted by our own, “naturally” too fragile and defective ontic apparatus.

BIBLIOGRAPHY

- Anders, G. 1956. *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der Zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Aristotelis. *De anima*. Ed Crit. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Bolk, L. 1926. "Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorilla und eines Schimpansen", *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungs-Geschichte*, 81.
- Bolk, L. 1926. *Das Problem der Menschwerdung*, Jena: Fischer.
- Bradley A. 2011. *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Campa, R. 2010. *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*. Bergamo: Sestante.
- Campa, R. 2013. *La specie artificiale. Saggio di Bioetica evolutiva*. Monza: Deleyva Editore.
- Cassirer, E. 1930. *Form und Technik. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hg. von Birgit Recki. Band 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- De Palma, A. 1971. *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*. Torino: Einaudi.
- Delitz, H. 2011. *Arnold Gehlen*. (Klassiker der Wissenssoziologie 14), Konstanz: UVK Verlag.
- Dyson, G. B. 1997. *Darwin among the Machines: The Evolution of Global Intelligence*. Boston: Addison-Wesley.
- Eßbach, W, 2009. *L'homme risqué. Arnold Gehlen et l'anthropologie philosophique en Allemagne*. In: *Arnold Gehlen, Essais d'anthropologie philosophique*. (Préface de Jean-Claude Monod. Introduction des textes et Postface de Wolfgang Essbach) Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme,
- Gehlen, A. 1940. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Gehlen, A. 1957, *Die Seele im technischen Zeitalter*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Helmholtz, von H. 1854. *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik: ein populär-wissenschaftlicher, Vortrag, gehalten am 7. Februar 1854*. Königsberg: Gräfe & Unzer.
- Jünger, F. G. (1947'), *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt: Klostermann, 1994.
- Kapp, E. 1877, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig: George Westermann.
- Krüger, H. P. 2011. *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen*, Berlin: Akademie Verlag.
- Laboulaye, M. C. 1853. *Dictionnaire des arts et manufactures*. Paris: Librairie de L. Comon.
- Marx, K. 1867. *Das Kapital*. Bd I. Karl Marx-Friedrich Engels Werke. Band 23, Vierter Abschnitt. Berlin: Dietz Verlag 1968 (Eng. trans., by B. Fowkes 2004. *Capital. A Critique of Political Economy*, I, ed. By E. Mandel. Penguin London: Penguin Books)
- Michael, E. 2000. *Kapital und Technik*. Dettelbach: J.H. Röll.
- Munford, L. 1967. *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. New York: Conroy Booksellers.

- Sloterdijk, P. 2009. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Timmermans, B. 2003. *L'influence hégélienne sur la philosophie de la technique d'Ernst Kapp*. Chabot-Hottois ed., Les philosophes et la technique, Paris: Vrin.
- Vioulac J., 2009. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*. Paris: Presses Univ. De France
- Wiener, N. 1997, *Invention. The Care and Feeding of Ideas*. Cambridge MA: MIT Press.
- Wöhrle, P. 2010. *Metamorphosen des Mängelwesens. Zur Werk und Wirkung Arnold Gehlens*. Frankfurt a. M.: Campus.

AN EVOLUTIONARY ARGUMENT FOR THE EXTENDED MIND HYPOTHESIS

Marcello Ienca

Swiss Federal Institute of Technology, ETH Zurich
Marcello.ienca@hest.ethz.ch
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 39-61.

ABSTRACT

This paper will present an argument in support of the Extended Mind Hypothesis (EMH). The argument consists of two sub-arguments, an evolutionary and a systematic one. The evolutionary sub-argument advances that there is good empirical and analytic reason to suppose that the mind is designed by natural selection to extend. The systematic states that EMH is more consistent with the current system of science and scientific taxonomy. In force of the connection between these sub-arguments, I will conclude that EMH is epistemically advantageous compared to purely internalist accounts of cognition. Furthermore, this essay situates EMH in a broader landscape of philosophical and scientific ideas and theories about the mind.

1. EMH AND ACTIVE EXTERNALISM

The Extended Mind Hypothesis (EMH) is the view according to which it is arbitrary to state that the mind is only contained within the boundaries of the nervous system. Rather, it may extend to objects and processes whose local position is outside the nervous system.²³ Advocates of the EMH refer indeed to a challenging notion of mentality that addresses the question as to the division point between the mind, the body and the environment by promoting the view of Active Externalism.²⁴

²³ Traditional EMH definitions are used to bring up the division point of the brain in place of the nervous system. For example, Clark & Chalmers (1998) notoriously presented EMH through the slogan «cognitive processes ain't (all) in the head». However this is a very liberal description, that virtually all neuroscientists would agree with, for none of them would doubt extra-brainy tissues such as the cerebellum, the spinal chord and the optic and olfactory nerves to actively drive cognition. In my view, therefore, the challenging issue here is whether or not the mind may extend to components outside the nervous system and even outside the organism itself.

²⁴ For Active Externalism see Clark & Chalmers (1998), Sneddon (2002) and Dartnall (2005).

Active Externalism (AE) is the view that proposes that external factors may play an active role in driving cognitive processes. It is easy to note how this view and the EMH are strictly related. AE implies that some objects or processes in the external environment are integrated by the mind's information processing in such a way that actively drives the functioning of the mind itself. EMH moves a step further and says that, due to their active role in driving cognitive processes, such external objects or processes can be seen as *extensions* of the mind itself. For this reason, advocates of EMH claim that the mind may also integrate bodily and environmental components, and call the resulting integrated system Extended Mind (EM).²⁵

An easy way to appreciate EMH is taking into account the traditional mind-computer functional analogy, but in an upgraded form. The classical version of the analogy says that the mind/nervous system relation resembles the relation between a personal computer hardware and a system software: the nervous system, on the one hand, is hardware, i.e. the physical part of the computer; the mind, on the other hand, is software, i.e. a set of programs and related data installed in the hardware in order to provide instructions for the hardware to accomplish tasks. The upgraded version of the analogy, which I call Upgraded Functional Analogy (UFA), basically accepts the classical analogy but stresses that human minds and nervous systems are respectively software and hardware of a very particular kind for they always have active interface. According to EMH, indeed, the nervous system is not like an ordinary computer, such as the one I am using to write this paper. Rather, it is like a special computer whose motherboard is constantly connected with many other computer and peripheral devices through integrated circuitry (such as chipsets, RAMs, BIOSs, ROMs, internal and external buses, peripheral storage devices etc.).²⁶

In fact, in conformity with its commitment to AE, EMH refuses to view the nervous system as a closed circuitry. Rather, the nervous system is seen as a system constantly having active interfaces that keep it connected to

²⁵ Note that AE and EMH are not biunivocally related. Their relation is rather univocal: one might accept AE and nevertheless deny EMH; instead one might not consistently accept EMH and deny AE. This relational univocity will be further stressed later on.

²⁶ According to a classical definition, a hardware interface is described by the mechanical, electrical and logical signals at the interface and the protocol for sequencing them (Blaauw et. Al., 1997). Obviously the devices should not be always of the same kind, nor there should be a defined number of connected devices. Rather they might change in quality and quantity over time and local position of the computer, as the things that the mind interacts with also change in quality and quantity over time and local position of the brain. What counts for the sake of the analogy is that there is no time in which the computer is completely unplugged, as there is no time in the lifetime of an organism in which its brain is a closed circuitry and the mind does not interact at all.

other bodily components and the environment.²⁷

Just as the nervous system has hardware interfaces, so the mind, in conformity with this view, must have software interfaces. Just as in a PC applications and programs running on the operating system may interact via streams or methods (and, in the online mode, also with the Internet), so the mind interacts both with other minds and with programs running on the external environment. Consider, for example, two people having an argument, or a student using a calculator to solve an arithmetical operation. In both cases the mind has an active software interface with external processes and interacts with them: in the former case we have a mind-mind interaction through the language program; in the second case the calculation program running in the student's mind interacts with an external calculation program installed on the calculating machine.

For EMH proponents, interactions of this kind characterize our overall cognitive life and can be found far and wide in our world. For instance, consider the case of a market trader writing on a slip of paper her customers' numbers, a child counting on her fingers, a girl using Google Maps on her iPhone to reach a certain place, a student writing down conceptual schemata to better succeed in the exam. In all these cases the mind establishes an interaction with some external objects (the slip of paper, the iPhone etc.) by running some programs that, through software interfaces, are capable to go across the mind and the external objects themselves. In order that such a process can run, external objects must get integrated within the same cognitive loop of the mind. This does not require only software interfaces; instead, also the physical interfaces of the nervous system and, to a certain extent, of the rest of the body, are likely to be used. The whole process resembles how a computer integrates external software and peripheral devices in its circuitry by means of both software and hardware interfaces.

On the grounds of this general view, advocates of EMH address the following question: given that the mind interacts with objects in the environment and integrates them within the mind's processing loop, do these external objects count as extensions of the mind?

In the light of the analogy presented above, the most plausible answer seems to be "yes, they do". In fact, it seems difficult to deny that if you connect your computer to an external device, the device does not become an extension of the computer. For example, if I connect a 3 TB hard disk drive to the 320 GB HDD laptop I am using to write this paper, I obtain an in-

²⁷ The easiest way to appreciate this is looking at the connection between the brain and the rest of the body: hundreds of thousands of complex neural pathways interconnect the brain with all other bodily regions, such as with the circulatory and the muscular system, and, through the sensory organs, with the external environment.

crease of approximately 10^3 in the original computer memory. Such a massively increased memory seems to be a property of the whole integrated system (computer + hard disk drive), and not of only one component.

Suppose I want to store somewhere the complete collection of Stanley Kubrick's movies and there is no sufficient space on my internal hard disk, so that I have no option but to use the external drive. In such a case, the data storage process can be executed only by the integrated system constituted both by the computer and the drive. The computer alone could not execute it, for it would not have sufficient memory space. And the drive would never be able to go without the computer in running the memory process.²⁸ In order to execute the process, computer and drive cannot be decoupled. This implies that such a process, namely the memory storage of Kubrick collection, is not a function of the sole computer, but rather of the entire computer-drive coupled system.²⁹ Therefore, it seems reasonable to argue that, in such kind of cases, the external drive becomes part of the computer, or, put it differently, that the computer extends to the drive. It is worth to point out that this is a definition computer scientists widely agree upon without big theoretical problems. Indeed in computer science, to say that plugged-in peripheral devices are parts of the computer, and interfaced softwares –while executing the function for which they are interfaced– are parts of the running program, are both ordinary expressions.³⁰ Furthermore, files containing programming that serves to expand the capabilities of or data available to a more basic program, are typically called software extensions. Taking UFA seriously, advocates of EMH argue that, insofar as the computer extends, there is no theoretical impediment to claim that the mind also extends to the rest of the body and the environment.

1.1. Historical roots

Seen through the lenses of the history of ideas, AE –and to some extent EMH too– have deep historical-philosophical roots. The idea that the external environment may play an active role in driving cognitive processes characterizes two central perspectives in 20th century philosophy: Merleau-

²⁸ As suggested in the book *101 Uses for a Dead Computer*, the best possible use for an unplugged hard drive is probably that as table tennis paddle.

²⁹ It is worth to point out that not every coupling can be considered an extension of the original processing unit. As Clark & Chalmers (1997, p. 6) put it, «for coupled systems to be relevant to the core of cognition, *reliable* coupling is required». How a reliable coupling should look like will be discussed in the next sections.

³⁰ See for example the entry “Extension“ on Webopedia: <webopedia.com>.

Ponty's theory of perception and Edmund Husserl's phenomenology.

In his "Phenomenology of Perception", the French philosopher questions the existence of a clear-cut separation line between the body's interaction with the world and the cognitive dimension. Repudiating any purely cognitivist ontology of the mind, purely gnoseological description of the self and the late-Platonic idea of mind-body dualism, Merleau-Ponty described the "lived body" as the unity of what he called "a mind-body-world system". In his view, the "lived body" is better characterized as a complex system where the cognitive dimension of experience (including consciousness) are embedded in the body. In Merleau-Ponty's words: "My body is the pivot of the world: I know that objects have several facets because I could make a tour of inspection of them, and in that sense, I am conscious of the world through the medium of my body".³¹ On these grounds, Merleau-Ponty hypothesized that body alterations may affect a person's phenomenal experience.³²

Similarly, in Husserl's phenomenology, humans are seen to perceive, understand and interact with the world as "embodied subjects" (Husserl, 1950). The body as described by Husserl is neither internal to consciousness nor external to the subject in the environment, it is neither subject nor object, rather it is "a thing 'inserted' between the rest of the material world and the 'subjective' sphere" (Husserl, 1950). Through these lenses, the body becomes the instrument that orientates humans through their experience of the world and cannot be easily decoupled from the mind.

It is worth noting that, according to Husserl's phenomenology, the body is not understood as the objective and material body (in German, *Körper*) but rather as the subjective body (*Leib*). Such subjective body is seen as something that constantly and actively interacts with the external world (Walsh, 2017). Wherever there is a body, there is a personal interaction with the world. This notion of body as *Leib* can be dated back to Friedrich Nietzsche's *Also Sprach Zarathustra*, where it was used to highlight the poietic function of the body in shaping subjective experience. In a section called "The Despisers of the Body", Zarathustra argues: "Ego, sayest thou, and art proud of that word. But the greater thing—in which thou art unwilling to believe—is thy body with its big sagacity; it saith not "ego," but doeth it (Nietzsche, 1914).

This historically stratified philosophical stance was imported into the cognitive sciences through the contemporary philosophy of mind, as several authors have characterized the "lived body" as "the way the body structures our experience" (Gallagher & Zahavi, 2007). Phenomenological accounts of cognition have found support in two specific accounts of AE called, respec-

³¹ Merleau-Ponty, M. (1945).

³² Bullington (2013).

tively, *embodied cognition* and *environmental cognition*. According to the embodied framework, “cognition is deeply dependent upon features of the physical body of an agent” (Wilson & Foglia, 2011). Proponents of ecological cognition, in contrast, highlight the active role of environmental factors.

2. THREE OBJECTIONS AGAINST EMH

EMH was originally formulated at the end of the '90s by two philosophers, Andy Clark and David Chalmers, and obtained a certain success among philosophers sympathetic to an externalist account in theory of meaning.³³ In contrast, it was often challenged by philosophers of mind confident of the existence of an intrinsic content of mental states.³⁴ The uptake of EMH in the mind and brain science also appears quite limited. Indeed, the default brain-centric position in neuroscience is that there is a well-defined system responsible for cognition, to virtually the same extent to which there is a well-defined system, the cardiovascular, responsible for blood distribution. This system is the nervous system. Extra-neural systems might, under certain circumstances, play a causal role but they do not become constitutive of cognition or any other brain-enabled function.³⁵

But why this hostility? If, in the language of computer science, peripheral devices connected to a computer do count as *extensions* of the computer, and programs interfaced with the computer do count as *extensions* of the computer operating program, why does not go the same for brains and minds?

The most instinctive objection is that simply showing that computers seem to extend to external components, still does not say much about whether also the mind extends. This objection has some appeal. The upgraded analogy, indeed, is just an analogy, and analogies must not always be taken seriously. For example, molecular biology handbooks often present the process of creating a complementary RNA copy of a sequence of DNA through the analogy with graphic code transcription. But such an analogy is only used for explanatory aims, without any commitment to the view that what is true for graphic code transcription must be necessarily true for DNA transcription too. And for sure no geneticist working on transcription would

³³ Externalism about meaning, also called semantic externalism, is the view that the meaning of a term is determined, in whole or in part, by factors external to the speaker. See Putnam (1975).

³⁴ See Adams & Aizawa (2001), Aizawa (2009).

³⁵ It is easy to note that the default position in neuroscience, though apparently in contradiction with the EMH, is manifestly compatible with AE.

consult a code compiler. But simply answering that way would just mean begging the question, for the salient problem here is precisely why UFA should not be taken seriously. Opponents of EMH, therefore, use to enforce this intuitive objection by advocating the three following arguments against UFA and the EMH:³⁶

A. Computers and their extensions have, to a certain extent, a similar physical implementation; the nervous system and, say, an iPhone, are realized in two completely different ways.

B. Whereas a hard drive has a physical connection point with the computer, environmental objects that interact with our mind, usually do not.

C. Whereas the computer and the hard drive are designed by engineers to be coupled in an integrated system, and the programs they run are programmed by computer scientists to have a reliable software interface, the connection between the mind and the objects in the external environment, on the contrary, is not designed but merely contingent.

2.1. Objection A and the problem of the physical implementation

Objection A has the following structure:

P1: In order for one system S2 to be considered as an extension of a system S1, S1 and S2 must share the same physical implementation.

P2: External objects and the mind do not share the same physical implementation.

C: Therefore, external objects cannot be considered as extension of the mind.

This argument has at least three strengths. First, it is logically well-formed. Second, it projects an induction (P1) resting upon good empirical evidences. Indeed, most things commonly referred to in our ordinary language as constitutive of something, i.e. as its extensions, seem to share the same physical implementation of this something. For example, the extension to a house usually has a similar physical implementation of the house itself: it could be made of bricks, or cement, but it would be very strange if it were made of optic rays. P1 infers thus something apparently true about how constitutive relations are. Third, A states something *prima facie* self-evident about the metaphysics of the extended mind cases. Indeed, at least at the actual state of affairs of biotechnology, there are no objects sharing the same physical implementation of our mind as artificial neural tissue is far from enabling human-like cognition.

³⁶ To simplify the index I will label these objections with the first three letters of the Latin alphabet.

However, from the perspective of EMH, simply pointing to the implementation medium as justification (as in P1) is of no use at all to explain the nature of a certain function. Rather, it begs the question. The core idea of EMH is precisely to call into question what the implementation medium of cognition really is, i.e. whether it is only the nervous system or the active coupling between the nervous system and something else outside of it. As Clark & Chalmers put it, «we must find some more basic underlying difference between the two» than the mere implementation medium.³⁷

2.2. *Objection B and the Parity Principle*

In appealing to «some more basic underlying difference» the advocates of EMH typically refer to a functional difference. Indeed, one further theoretical feature of EMH, besides a commitment to AE, is the endorsement of functionalism. In its classical definition, functionalism is the doctrine that what makes something a mental state of a particular type does not depend on its internal constitution, but rather on the way it functions in the system of which it is part. In the case of EMH, it is the commitment to the view that what makes something a constituent of the mind does not depend on its internal constitution, but on whether this something *functions* as if it were a constituent of the mind within a given cognitive system. This special instance of functionalism is commonly known as parity principle (PP), and counts, in conjunction with AE, as the conceptual basis for EMH.

In the words of Clark & Chalmers, PP says: “If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, were it done in the head, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, than that part of the world is part of the cognitive process” (Clark & Chalmers, 1997, 3).

This implies that if something outside the skull functions as part of an intra-cranial cognitive process, then it should be considered as part of that very cognitive process. Consequently, if the system executing the exogenous process functions as part of the system executing the endogenous cognitive process, then the exogenous system must be considered as an extension of the endogenous one. The only condition of equivalence that PP postulates is for S1 and S2 to execute the same, or at least, a highly similar function. In force of this fact the advocates of EMH are in a good position not only to counter the objection A but B too.

Let us see how: B rejects UFA on the grounds that whereas a hard drive has a physical connection point with the computer, environmental

³⁷ Clark & Chalmers (1997, 10).

objects that interact with our mind, usually do not. While A appealed to the implementation medium, B appeals both to the local position of S1 and S2, and to the type of coupling established between them. Thus according to B, in order for a system S2 to be considered as extension of a system S1, it must share the same local position of S1 (or, at least, be adjacent to it); and be interconnected with S2 in a way that resembles the interconnection between a computer and a peripheral device. Under these conditions it seems that a system S2 can count as a mind extension if and only if it get implanted somewhere in the central nervous system. Brain implants and neuroprosthetics seem to be the only systems that fulfill this condition. Therefore, why it can be said that neural implants are extensions of the mind, the same cannot be said for smartphones or other digital or non-digital technologies that do not share with our brain a specific point of physical connection.

However even this objection does not seem to dismiss the parity principle since non-functional properties like local position and type of interconnection are considered by proponents of EMH as irrelevant in determining whether a system S2 might count as extension of S1 or not.

2.3. Objection C and the reliability of coupling

Unlike A and B, this latter objections cannot be dismissed only by appealing to the basic conceptual assumptions of EMH. Rather, to counter C a good defense of EMH must also involve i) a collection of empirical data; ii) a general reflection on theory choice in science. However, unlike against A and B, the advocates of EMH did not present so far any significant counter objection against C.

Objection C rejects UFA and, consequently, EMH, on the grounds that, whereas the computer and the hard drive are designed by engineers to be coupled in an integrated hard system, and the programs they run are programmed by computer scientists to have a reliable software interface, the connection between the mind and the objects in the external environment, is not designed. Rather it is merely contingent. Therefore, C states something that cannot be dismissed simply by referring to PP. In fact, this objection postulates, in conformity with PP, that in order for S2 to count as extension of S1, S1 and S2 must be integrated in the execution of the same function, i.e. of the same cognitive process. This integration, however, cannot be of any kind, for not all mind- environment couplings count as EM cases. Imagine, for instance, to cast your mind back over your ex-girlfriend after seeing her car parked in a car park. Should then the car count as part of the recall process in your memory, and thus be considered

part of your mind? For cases like these, the intuitive answer seems to be „not at all“. The reason why such cases are unlikely to count as EM cases, seems to be that in such cases the coupling between environmental items and the mind is unreliable. Precisely this reliability of couplings is what C points at issue: in order a process in S2 functions as part of a process in S1, there must be a reliable coupling between S1 and S2.³⁸

But what does it mean for a coupling to be reliable? According to C in order a certain coupling to be reliable it must not be accidental or transient. Rather it must be designed for executing the function actually executed by the matching coupled system. Hardware and software interfaces are non-random in the strong sense that they are designed, built and programmed by technicians precisely to execute the function that they actually execute. They thus display a good functional reliability. Our ex-girlfriend's car, on the contrary, is designed to provide mobility but not to recall items or events. Therefore its coupling with the memory process is accidental and transient. But what about the EM cases mentioned in the first section? It seems not controversial to claim that, say, the iPhone's phone-book is designed to store memory data, in particular phone numbers, for it is built and programmed precisely to execute this function. Similarly an external device is designed to interface the PC in the execution of a given function. So the brain-iPhone interface seems to meet the reliability requirement.

One could argue that whereas the iPhone is designed for getting coupled with the brain, the brain is not designed for getting coupled with the iPhone. In other words, unlike the computer-HDD interface is bidirectionally designed, it seems that all genuine EM-cases are just unidirectional. So whereas many environmental objects, chiefly technological artifacts, are designed for getting coupled with our mind, it does not go the same the other way round. What sense does it make to say that our mind is designed for coupling with a technological artefact? This question sounds instinctively a bit odd, as notoriously no engineer designed our mind. Nevertheless, there is an important sense in which the answer to this question should be yes. Next section will suggest that our minds may have been designed for extending to objects and processes in the external environment to a similar extent to which computers are designed for extending to hard drives.

³⁸ Remember that the reliability of coupling, as noticed in the previous section, must be defined at the functional level. Hence, it can not depend on features such as similar physical implementation, local position and type of coupling

3. AN EVOLUTIONARY ARGUMENT FOR THE EMH

Natural selection is the immanent nonrandom force regulating biological evolution. It determines hereditary biological traits to become either more or less common in a population as a function of differential reproductive success of their bearers: in the course of generations, traits that became more common tend to have stable presence in a given genetic pool; whereas traits became less common tend to be eliminated from the gene pool and go extinct.

Although genetic mutations are random, the mechanism due to which mutated traits either spread in the gene pool or go extinct is typically nonrandom. Indeed it matches the following law: traits causing the organisms a better fitness for the environment where they live, tend to spread across generations; traits decreasing the fitness of an organism in that environment tend to go extinct. Traits of the first kind are called adaptations and their fitness coefficient is calculated through their reproductive success. For this reason, natural selection implies that virtually all hereditary biological traits in the actual biosphere are supposed to determine a certain amount of fitness advantage, or at least not to determine disadvantage; otherwise they had gone extinct. In operating this way, natural selection shapes organism phenotypes and, consequently, the matching gene pools. In conformity with the established lexicon of evolutionary biology, evolution designs organisms and their functions for making them adapted to a certain environment, as it, over long intervals of time, selects the genes responsible for organism phenotype and behavioral functionality.

My argument here is that the mind may have been selected for extending to the external environment. This would imply that the coupling between the mind and things in the environment is functionally reliable in the strong sense that it is non-random, but designed by evolution for executing adaptive functions, whose implementation increased our fitness coefficient in our environment.³⁹

This argument moves in two steps. First, I will show why EM should evolve. Second, I will show why it is reasonable to call such a evolutionary trait EM.

³⁹ With this argument I am not necessarily committing myself to the claim that the property of being designed for equals the property of being reliable -and I am confident there might be cases that could falsify this claim. My argument indeed is also compatible with the more moderate claim that being designed for is sufficient for being reliable.

3.1. *The Natural Selection of Cognitive Faculties*

As previously pointed out, in order one trait to evolve through natural selection it must turn out to be adaptively advantageous. Being adaptively advantageous, however, is a variable criterion. One trait may indeed be advantageous in many respects. It may, for example, simply produce the minimal advantage of optimizing the organism's internal structure or function, such as better regulating its metabolism. Or it may determine a wide range of favorable adaptive outcomes (metabolic, ecological, behavioral etc.). The more complex a trait is, in more respects it must result adaptively advantageous. In recent years, evolutionary biologists have set the following list of adaptive criteria that a certain cognitive faculty should meet in order to make its selection evolutionary predictable:⁴⁰

- Optimization in system internal organization
 - Optimization in system metabolic equilibrium
 - Optimization in input processes
 - Positive feedback on other system faculties
- Optimization in system output patterns
 - Refinement in output accuracy
 - Refinement in behavioral patterns
 - Increase in interaction success with the ecological niche

My claim that our mind may be designed for extending must thus be proven by showing whether or not EM meets the criteria listed above. This will be at issue in the next paragraphs.

3.1.1. *Internal organization*

The ability to extend some cognitive processes to the external environment may have determined an optimization in our internal system organization in three important ways. First, it may have produced a better metabolic equilibrium. Cognitive systems are dissipative systems that get pushed into operation by harnessing energy from a variety of metabolic pathways. The human brain, in particular, is one of the most dissipating systems of the biosphere, for it claims only 2% of our body mass, but is responsible for approximately 20% of our body oxygen consumption. For a cognitive system, therefore, energy must be constantly available for work (such as mechanical work) or for other processes (such as chemical synthesis and anabolic processes).

However, energy is for a system not always easily available. Food, for

⁴⁰ This list is a personal elaboration of Geary (2005) and Striedter (2005).

instance, our best resource to assimilate some of the essential nutrients that our cells convert in energy, is often scant. For this reason, evolution has favored those organisms capable to spark their life-maintaining processes with the lower possible expenditure of chemical energy. According to a basic principle in bio-energetics thus, all living systems try to execute their biological processes with the smallest effort/profit ratio, namely to obtain the best possible outcome with the lowest possible energy expense. Now, it seems that one of the easiest ways the nervous system has to achieve the smallest effort/profit ratio is by transferring some processes from the neurons to the environment, as the environment does not draw on our internal energy resources. In integrating some external objects in the cognitive loop, the mind off-loads onto these objects not only a certain amount of information, but a certain amount of chemical energy necessary for that information processing too. It thus behaves like a car exploiting a slope to reduce gasoline consumption. This evolutionary conjecture may accurately be proven experimentally. By means of *in vivo* magnetic resonance spectroscopy (MRS), indeed, we can follow the metabolic pathways of energy production (as glucose oxidation) and work (as monitored by the cycling of glutamate and GABA neurotransmitters). Furthermore, by using functional magnetic resonance imaging (fMRI), we could measure and localize small differences in neuronal activities between the extended and the unextended mode. Although specific neuroimaging experiments are still required, it seems reasonable to predict the cognitive off-load to things in the environment to determine a lower energy consumption for the same reason why driving a scooter for 10 miles determines a lower energy consumption than walking for the same length, as the process is mostly executed by the external system.

Behavioral biology and ethology also offer interesting data. Take for instance honey bee communication. Foragers honey bees use two sign language systems to communicate with their hive mates. By means of one of these languages, the so-called waggle dance, they share information about the direction and distance to patches of flowers yielding nectar and pollen, to water sources, or to new housing locations.⁴¹

Not all shared information is internally processed, for information such as the direction to the source is a function of the bee movement path and the hive spacial position. Instead of encoding complex (and metabolically expensive) information, forager bee's evolution has most likely favored the off-load of such information to physical objects in the environment and their subsequent functional re-integration in the cognitive loop. While performing the waggle dance, the bee's mind extends to the hive, for the

⁴¹ von Frisch (1967).

hive becomes constitutive of the process executed by the bee's mind. This adaptive off-load is supposed by many ethologists to be very close to the smallest effort/profit ratio evolutionary attainable, for it enables the bees to accurately share fundamental information with the lowest possible level of neural complexity (hence, with the lowest possible expenditure of chemical energy).⁴²

The same goes for some cognitive systems of mammals, such as the bat echolocation system. Bats emit calls out to the environment and listen to the echoes of those calls that return from various objects near them. They use these echoes to locate and identify the objects and themselves. This is also a clearly extended process, for it works if and only if bats exploit the external environment to reflect acoustic waves. Executing the same function internally would have been evolutionary too expensive, for it would have required the implementation of an internal surface acoustic wave reflector.⁴³

Optimization of the internal organization does not operate exclusively at the biochemical level, but at the functional level too. In order for a system to be functionally optimized in evolutionary terms, hence to have a high statistical probability of propagating to next generations, it must turn out to be able i) to execute more functions than its unoptimized matching system; ii) to execute the functions of its unoptimized matching system more efficiently.

I would argue that in the case of EM both conditions are satisfied. In the first place, through extending to the external environment, the mind become capable of executing more cognitive functions than if it were confined within the boundaries of the skull. For example, when the human mind is coupled with an ultrasonography system, as it often happens with the minds of oceanographers, it becomes capable of processing a kind of information, i.e. ultrasounds, that it would not be able to process otherwise, for their frequency is greater than our mind's biological upper processing limit. More commonly, when we couple our mind with a computer connected to the internet, as we use to do every day, then we make available to our mind a huge amount of data –such as e.g. what the weather in Hanoi is like, how to get to the next subway station, how many calories a banana has, what Fellini's first film was etc.– that the decoupled mind would usually not have access to. This functional advantage does not only pertain to couplings with sophisticated technologies, but to simple artifacts and even to parts of the physical body too. All school

⁴² von Frisch (1967), Seeley (1995)

⁴³ Teeling et Al. (2000)

students know, for instance, that thanks to the use of pen and paper people can perform complex arithmetical, algebraical and geometrical operations that they struggle more to solve if they would only lean on internal resources. The same goes for children counting fingers on their own hand⁴⁴ as well as for the cognitive features of many non-human species. As we have seen, honey bees would not be able to inform their mates about the source direction if they could not lean on external resources such as the hive and the sun position. Therefore, it is likely that evolution has favored those organisms whose mind was able to extend to the external environment in order to gain not only metabolic equilibrium, but cognitive improvement too.

Extended systems may also work more efficiently than their matching unextended systems. When it comes to cognitive processes 'efficiency' is basically calculated in terms of processing speed and outcome accuracy.⁴⁵

Extended systems turn out to be more efficient than unextended ones, as they enable, under many circumstances, to process information faster and to produce more accurate outcomes. Kirsh & Maglio, for example, notoriously calculated that the physical rotation of a shape in the computer game Tetris goes about three times faster than the mental rotation of the same shape.⁴⁶

This reveals external processing to be, at least under some conditions, dramatically faster than internal processing. The same can be said, again, for mathematical operations. Just try to do your maths homework both with and without calculator (or pen & paper set): you will suddenly notice a dramatic difference in the time it takes to work them out. Moreover, leaning on external supports does not only increase the processing speed, but the outcome accuracy too. To show this it is not difficult to find mental experiments taken from our every-day life: compare the accuracy in the process of dealing the correct phone number of your boyfriend both by trying to bring it to your mind and by finding it in the phone-book of your mobile phone.⁴⁷

It is worth to point out that it is a common place in evolutionary biology to consider processing speed and outcome accuracy as fundamental features in determining the fitness rate of an organism. Suppose two different homo sapiens populations were both migrating from an arid to a

⁴⁴ See Ginsburg (1989), Dehaene (1999), Carpenter et al (1999).

⁴⁵ Cowan (1998), Piccinini & Scarantino (2010).

⁴⁶ See Kirsh & Maglio (1994). The exact ratio reported in the study was about 300 milliseconds of 1000 milliseconds to rotate the same shape through 90°.

⁴⁷ If you still think that you get the same accuracy you are invited to extend the experiment to all contacts saved on your phone-book.

prosperous region along the same track; they both know that at some point of the track there is a life-threatening danger like a colony of malaria-carrying anopheles or a pack of hyenas, but only one of the two groups used external cognitive strategies such as tracking the course on a hand-held support or marking trees and stones to remember the exact location of the danger. Given that leaning on external resources increases outcome accuracy, it is more likely for the group tracking the course or marking trees to survive and thus reach the prosperous land than for the group leaning exclusively on internal memory. Therefore, it is in principle likely that evolution has selected those individuals able to exploit external resources by integrating them within their own mind's cognitive loop.

One further way the natural selection of extended minds may have occurred is by sparking off a positive feedback effect on internal cognition. This means: developing some extended cognitive strategies may improve the effectiveness of the unextended processes too. A good example is natural language.⁴⁸

Evolutionary psycholinguists agree that, since verbal communication first appeared about 120.000 years ago among the individuals of our species, it suddenly exerted a massive impact on our putatively non-verbal processes such as categorization, memory, visual discrimination, and even simply detecting the presence of a stimulus.⁴⁹

From the point of view of EM this means, that a putatively extended cognitive process may not only be effective as such, but may have increased the effectiveness of internal processes too. It is, therefore, reasonable to argue that evolution might have favored those organisms that are capable to implement cognitive processes by exerting positive feedback on other processes. Another instance of this evolutionary phenomenon is the improvement in the accuracy of beliefs in consequence of long-term memory development. This phenomenon occurred gradually in the evolution of the human species during the Pleistocene, in consequence of the growth of hippocampal volumes, and can still be observed in Alzheimer's and Parkinson's disease patients. In these patients, memory reduction

⁴⁸ Language is a typical extended process, for it enables to off-load amounts of information from the internal resources of the mind to the outside, in particular to the social community. It is no coincidence, indeed, that the most complex communicative systems are found among eusocial species such as great apes and apodiploid insects (ants, wasps etc.). In addition, being language at least in part an adaptation, language evolution is supposed to meet the same principles for the evolution of cognitive faculties listed above. The seminal paper on language evolution is Pinker & Bloom (1990). See also Pinker (1994), Dunbar (1996), Deacon (1997).

⁴⁹ For a recent and updated study on this topic see Lupyan (2012). Also see Gallistel & Gelman (1992), Clark (1998), Carruthers (2002), Dascal (2002), Li & Gleitman (2002). For an exhaustive overview over this topic see Carruthers (2008).

caused by loss of neurons and synapses in the cerebral cortex systematically leads to a deficit in belief accuracy. For example, a patient prone to forget, say, the name of his daughter Amy, will also be more likely to have the false belief that her daughter's name is Laura. Insofar as it massively expanded our memory by off-loading amounts of information to external resources, the evolution of EM has also improved the accuracy of our beliefs. For example, the probability of having the true belief that Ashgabat is the capital of Turkmenistan is significantly higher when our mind is reliably coupled with external online resources such as Wikipedia, than in the decoupled mode. Now, it is not difficult to see how increasing the probability of having true beliefs is adaptively favorable.

Just consider the case of beliefs such as that cobras are venomous snakes, that tetanus infection occurs through wound contamination, or that inbreeding leads to a higher probability of congenital birth defects. Having such true beliefs as consequence of coupling our mind with external artifacts (before Wikipedia this function was executed by books, codes and norms) to attain shared social knowledge was for our ancestors a dramatic adaptive advantage, for it enabled them to avoid potential harms. Still nowadays, coupling our mind with external resources such as books, computers, websites etc. enables us to massively increase our survival rate, since it provides fundamental information for supporting life-maintaining processes, such as information about healthy diet, child care, how to avoid the transmission of infectious diseases and so on.

3.1.2. *External Organization*

In order to become a stable adaptation a cognitive faculty such as EM must not only guarantee an optimization in the system internal organization but in system output patterns too. In fact, what ultimately counts in evolutionary terms lies in behavior production, as evolution selects organisms for how they behave. This does not imply the system internal processes to be unimportant. Rather they are evolutionary relevant as they produce different behavioral patterns upon which natural selection acts by determining differential reproductive success. If a well-optimized cognitive process was not correlated to certain behavioral patterns, it would have no evolutionary significance. Vice versa no complex adaptive behavioral pattern may be independent of internal processing. Faster and more accurate input processing is, therefore, evolutionary significant for it determines faster and more accurate behavioral responses. Reducing the time interval between detecting the presence of a stimulus and producing a behavioral response is adaptively favorable, for in the natural environ-

ment organisms are constantly asked to develop survival strategies under time pressure. Imagine once again our ancestors in one of the many ecological niches they colonized in the late Pleistocene, facing an animal threat, such as a lion. Such a situation requires a very rapid behavioral response priming the animal for fighting or fleeing. Since EM may increase the rapidity of an organism's behavioral response, as we discussed above, it might well be an adaptation.

Furthermore, by integrating parts of the environment in the cognitive loop, the extended mind is supposed to provide the organism with a better interaction with its own ecological niche. In other words, being the environment itself in the cognitive loop, the organism-world coupling is supposed to be more successful. Take for example fish locomotion. Many fishes of the order Perciformes, such as the yellow-fin tuna, as well as some marine mammals such as dolphins, can swim at speeds that can exceed that of gravity by about 20 times. Moreover, they can reverse direction without slowing down and with a turning radius only 10 to 30% of the length of their bodies. Although they basically depend on this locomotive speed and aquatic agility for their survival, these adaptive features do not rest, as one would think, on piscine propulsion nor on purely internal cognitive strategies. Muscular and fin system, indeed, are insufficient both for their flexibility and propelling power to explain such astonishing behavioral properties: it has been calculated, for instance, that dolphins are too weak by a factor of about 7, to attain such speeds. In addition, would the fish exclusively rely on its internal resources to achieve these records, then the expenditure of energy would be too high for its metabolism. This gives rise to a paradox, known as the Gray's paradox, whose inescapable solution is that there are flow mechanisms at work around the body of the moving dolphin that lower its drag by a factor of 7. In other words, to achieve their behavioral records dolphins massively exploit the aquatic environment around them, off-loading to the water the exercise of some functions that are intuitively supposed to be intrinsic of their bodies. Swimming at 50 knots and reversing with a turning radius of 25%, therefore, are records that the dolphin can only obtain through integrated coupling between itself and the aquatic environment. By means of this off-load aquatic animals augment their adaptive coefficient not only in consequence of the improvement of their skills (such as speed and agility), but in consequence of the refinement of coupling with their own environment too. By integrating external features such as water pressure, salinity gradient, fluid temperature, current intensity and direction, aquatic animals also refine their interaction with the ecological niche where they live.

Successful coupling with the environment requires deep (personal and

sub-personal) knowledge of that environment. In force of this knowledge, they get more capable to develop successful survival strategies not only in the standard situation, but also when dangerous changes in the environment occur. It has been noted, for instance, that in case a threat in the environment occurs, such as a crude oil spill in the ocean, fishes and dolphins can detect it before the oil invades their optical space.

Although further studies are required, an elegant explanation of this phenomenon is to assume that fishes and dolphins, in force of their well-optimized coupling with and knowledge of the aquatic environment, can detect physical changes in the water, such as in the hydrocarbon level or in the water pressure, and correlate them to a life-threatening danger before to see the oil, similarly as how they can avoid collisions with boats by rapidly detecting a change in current direction and intensity. In a very similar way honey bees, insofar as they integrate external objects such as the hive and the sun position in their cognitive loop, display an astonishing skill at sense of direction and sense of time. It is thus probable for evolution to have primed individuals to succeed in coupling with external objects to better interact with their environment.

4. EMH AND THE SYSTEMATICS OF THE SCIENCES

The evolutionary argument sketched above lays itself open to the criticism that it does not empirically prove EMH to be true but simply corroborates it based on evolutionary theory.

However, Richard Dawkins and other authors have argued that it is conceptually improbable to find a kind of any empirical evidence or experimental design that could uncontroversially prove that the mind-environment couplings responsible for this presumably adaptive off-load of cognitive processes outside the organism's nervous system, should count *de facto* as extensions (i.e. constitutive components) of the mind itself. Determining whether they count as extensions or not, does not seem to be an issue that can be assessed with empirical observation, but rather seems to be a matter of conceptual definitions. It is worth to point out that conceding this does not imply to maintain that the attribute 'extended' referred to the mind is arbitrary after all. Not being subjected to ultimate empirical proof is a condition that scientific propositions may incur at a high level of abstraction. However this does not make the choice among them a matter of mere subjective taste.

Rather, according to the basic principles of theory choice in science, in absence of ultimate empirical proof, the justification of a given hypothesis depends on two properties: 1) the theoretical parsimony of the hypothesis

(law of parsimony); 2) the grade of compatibility of the hypothesis with the overall scientific paradigm (law of conservatism). My claim here is that, considering the external off-loading of (phases of) internal processes as extensions of the mind is heuristically suitable for it meets both principles for theory choice in science, given the absence of ultimate empirical proof. I will therefore commit myself to the claim that EMH is more suitable than its antagonist hypothesis.

First of all, EMH is more suitable than unextended accounts of cognitions because it makes fewer assumptions and thereby offers the simplest explanation for mind-environment coupling. And other things being equal, a simpler explanation is better than a more complex one. EMH, in fact, displays the explanatory advantage of admitting only one system for the execution of an environment-involving cognitive function. Whilst traditional views attribute the execution of a given function, say the recall of a phone number stored on the iPhone, to two different decoupled systems, i.e. the mind and the iPhone, EMH attributes this function to the sole integrated system composed of the active coupling of the mind with the iPhone. This assumption is particularly valuable in behavioral perspective, for it allows to avoid decoupled explanations for complex adaptive behavior. For example it allows to attribute the honey bee waggle dance only to the extended mind of the bee instead of to the bee's unextended mind, the hive and the sun position.

Secondly, EMH is more suitable than its antagonist hypotheses because it is more compatible with the current scientific systematics. Indeed, as the evolutionary argument should have shown, EMH is more compatible with the default description of adaptive features. In fact, insofar as it is self-evident for evolutionary biologists to consider adaptations such as lactose tolerance as adaptations of the digestive system, and bipedalism as an adaptation of the musculo-skeletal system, then there seem to be no impediment for considering the ability to performing environment-involving functional coupling as an adaptation of the mind. But if the adaptation of performing environment-involving functional coupling is a constitutive feature of the mind, then all components concurring in the realization of this function must be constitutive of the mind. Translated into the EMH vocabulary: the mind extends to them. Evolutionary biology, in other words, presupposes the existence of adaptive functions and matching systems executing such functions. Systems executing adaptive functions are considered holistically, regardless either of whether their constituents are all internal or whether some of them reside externally.

Furthermore, EMH is explanatory more compatible with the general scientific paradigm because it provides a description of cognitive faculties of living systems at the functional level. Explanations in ethology and

behavioral psychology, for instance, use to attribute cognitive behavioral patterns, such as ant spatial cognition, chimpanzee's rule-learning and octopus' tool use, to the organism performing such behavioral patterns: respectively the ant, the chimpanzee and the octopus. There seems to be no reason then, not to attribute the cognitive behavioral pattern of integrating objects in the environment within the cognitive loop of the organism, to the organism itself. But attributing a cognitive function to a certain organism implies by definition to attribute it to the mind of that organism. And attributing processes involving mind-environment functional couplings to the mind of the organism implies *ceteris paribus* a commitment to the idea that the mind may extend to the environment. Denying EMH, therefore, would contravene the principle of conservatism in the strong sense that it would bring up the default description of behavioral patterns at the functional level. For example, it would imply either not to consider the honey bee waggle dance as a behavioral pattern of the bee or even not to consider it a behavioral pattern at all. Neither of these options seems to be heuristically attractive.

CONCLUSION

This paper attempted to historically situate the Extended Mind Hypothesis (EMH) in a broader landscape of philosophical and scientific ideas and theories about the mind. Furthermore, it presented an argument in support of EMH. The argument consisted of two sub-arguments, an evolutionary and a systematic one. The evolutionary sub-argument advanced that there is good empirical and analytic reason to suppose that the mind is designed by natural selection to extend. The systematic argument stated that EMH is more consistent with the current systematics of science and scientific taxonomy as it better complies with the principles of parsimony and conservatism. In force of the connection between these sub-arguments, I have concluded that EMH is epistemically advantageous compared to purely internalist accounts of cognition.

BIBLIOGRAPHY

- Adams, F., and Aizawa, K. 2001. The bounds of cognition. *Philosophical Psychology*, 14, 43-64.
- Adams, F., and Aizawa, K. 2009. "Why the Mind is still in the Head". In *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, edited by A. Murat A. & P. Robbins, 78-95, Cambridge University Press.

- Blaauw, G. A., and Brooks, Jr., Frederick P. 1997. *Computer Architecture: Concepts and Evolution*, 489–493. Addison-Wesley.
- Bullington, J. (2013). “The lived body”. In *The expression of the psychosomatic body from a phenomenological perspective*, 19-37, Springer.
- Carpenter, T.P, Fennema, E., Franke, M.L.L., Levi, L., and Empson, S. B. 1999. *Children's Mathematics - Cognitively Guided Instruction*, Heinemann; 1 edition.
- Carruthers, P. 2002. The cognitive Functions of Language, *Behavioral and Brain Sciences*, 25(6):657-74.
- Clark, A. 1998. “Magic Words: how Language augments human Computation”. In *Language and Thought*, edited by P. Carruthers and J. Boucher, Cambridge University Press.
- Cowan N., 1998. What is More Explanatory, Processing Capacity or Processing Speed? *Behavioral and Brain Sciences*, 21 (6):835-836
- Dartnall, T. 2005. Does the World Leak Into the Mind? Active Externalism, „Internalism“, and Epistemology, *Cognitive Science*, 29:135-43.
- Dascal T. 2002. Language as Cognitive Technology, *International Journal of Cognition and Technology*, 1 (1):35-61.
- Deacon, T. 1997. *The Symbolic Species: The co evolution of language and the human brain*, London: Penguin.
- Dehaene, S. 1999. *The Number Sense*, Oxford University Press.
- Dunbar, R.I.M. 1996. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. London: Faber and Faber.
- Gallistel, R. and Gelman, R. 1992. Preverbal and verbal counting and computation. *Cognition*, Aug; 44(1-2):43-74.
- Geary David, C. 2005. *The Origin of Mind: Evolution of Brain, Cognition, and General Intelligence*, American Psychological Assonciation.
- Ginsburg, H.P. 1989. *Children's Arithmetic*, 2nd edition, Pro-ed, Austin, TX.
- Kirsh D. & Maglio P. 1994. On distinguishing Epistemic from Pragmatic Action, *Cognitive Science*, 18:513-49.
- Li, P., & Gleitman, L. 2002. Turning the Tables: Language and Spatial Reasoning. *Cognition*, 83.
- Lupyan, G. 2012. Linguistically Modulated Perception and Cognition: the Label-feedback Hypothesis. *Frontiers in Psychology*, 3:54.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard, Paris; English translation by C. Smith, 1962, *Phenomenology of perception*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Nietzsche, F. W. 1914. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra*, Vol. 11: TN Foulis.
- Piccinini, G., & Scarantino, A. 2010. Computation Vs. Information Processing: Why Their Difference Matters to Cognitive Science, *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 41 (3):237-246.
- Pinker, S. 1994. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, Harper.
- Pinker, S., & Bloom P. 1990. Natural Language and Natural Selection, *Behavioral and Brain Sciences*, 13.4: 707-726.
- Seeley, T.D. 1995. *The Wisdom of the Hive*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Sneddon, A. 2002. Towards Externalist Psychopathology, *Philosophical Psychology*, 15 (3):297-316
- Streidter, G.F. 2005. *Principles of Brain Evolution*, Sinauer Associates, Sunderland, MA.
- Teeling, E.C., Scally, M., Kao, D.J., Romagnoli, M.L., Springer, M.S., Stanhope, M.J. 2000. Molecular Evidence regarding the Origin of Echolocation and Flight in Bats. *Nature*, 403: 188–192.
- von Frisch, K. 1967. *The Dance Language and Orientation of Bees*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, R. A., and Foglia, L. 2011. Embodied cognition, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

histoire des idées
historia de las ideas
ideengeschiedenis
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia dei
ideengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
historia dei
ideehistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
ideehistorie
Ideengeschichte
historia dei
ideengeschiedenis
histoire des idées
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia de las ideas
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
Ideenstorie
STORIA DELLE IDEE
ideengeschiedenis
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia dei
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
HISTORY OF IDEAS
Ideengeschichte
ideehistorie
Ideengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideeajalugu hugmyndasaga
ideengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideengeschichte
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideengeschichte
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideehistorie

Second Section

CONTRIBUTIONS
IN ITALIAN

LA RELIGIONE DEI CORPI PERFETTI. OSSERVAZIONI SULLA DIMENSIONE ESTETICA DELLO ZOROASTRISMO

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 65-116.

ABSTRACT

The article highlights the attention to the care and beauty of human bodies that characterizes Zoroastrianism, or Mazdaism, as it was encoded in the *Avesta*. The ancient Iranian religion, which finds its greatest prophet in Zarathustra, while sharing many doctrinal aspects with Christianity, is distinguished from the latter by the privileged role it assigns to beauty in theological, ethical and soteriological questions. To show the deep roots of this peculiar aspect of Zoroastrianism, we will proceed from the general to the particular, presenting first the main discoveries made by linguists, historians and archaeologists about the ideology of Indo-Europeans, and then analyzing the religion of the Aryans. It is a long but necessary premise to fully understand the anthropological and sociological significance of some passages of the *Avesta*. It is necessary to keep in mind that the perspective of our study is not that of Iranian studies, but that of the history of ideas, understood here as a vital source of historical sociology.

1. LA SCOPERTA DEGLI INDOEUROPEI

Nell'anno della rivoluzione francese, che tanti sconvolgimenti avrebbe portato nella vita politica europea e mondiale, un evento di paragonabile importanza avveniva nel più ristretto ambito della linguistica – un evento i cui effetti si sarebbero presto riverberati in altre discipline scientifiche, a cominciare dall'antropologia. Così Julien Ries (1991: 2) racconta il fatto: «In un celebre discorso pronunciato nel 1789 davanti ai membri della *Royal Asiatic Society* di Calcutta, l'orientalista inglese William Jones (1746-1794) dimostrava l'esistenza di un comune antenato del sanscrito, del greco, del latino, del gotico e del celtico. Nacquero così la filologia comparata e la linguistica indoeuropea».

La teoria indoeuropea è riassunta da Régis Boyer (1991: 7) nei seguenti termini: «Da un capo all'altro dell'Europa e fino in lontane regioni asiatiche, alcune etnie, assai dissimili per altri versi, utilizzano tuttavia un vocabolario

comune, conoscono grammatiche omologhe nei principi, obbediscono a leggi sintattiche affini. Prendiamo un esempio banale: “madre” si dice *matar* in sanscrito, *maite* in armeno, *meter* in greco, *mati* in serbo e in bulgaro, *mat’* in russo, *mati* in ceco, *matka* in polacco, *mate* in lettone, *móoir* in islandese, *moder* in svedese e in danese, *Mutter* in tedesco, *moeder* in olandese, *mother* in inglese, *matair* in irlandese, *madre* in portoghese, spagnolo e italiano, *mater* in latino. La stessa forma ritroviamo, con un lieve slittamento di significato, nel lituano *mote* (donna) e nell’albanese *motre* (sorella)».

Questo è solo uno dei tanti esempi che si potrebbero fare. Il che fa pensare che le somiglianze non possano essere del tutto fortuite. Sempre di teoria si tratta, giacché non sono stati trovati documenti scritti nella lingua madre che confermerebbero il retaggio comune degli idiomi moderni, e tuttavia una ‘teoria delle coincidenze’ sarebbe molto più ardita e inverosimile della stessa ‘teoria indoeuropea’. Anche perché le somiglianze non si fermano al lessico. È stata infatti rilevata dagli specialisti «l’onnipresenza di un materiale grammaticale fondamentale (per esempio i pronomi personali o i tempi del verbo) e, più in profondità, l’organizzazione comune del discorso in elementi significativi disposti secondo strutture logiche omologhe d’ordine analitico o sintetico» (Ibid.).

Ecco allora che, attraverso il metodo comparativo, attraverso confronti e riduzioni progressive, i linguisti sono giunti non solo a ipotizzare, ma a ricostruire e restituire l’esistenza dell’originaria lingua indoeuropea. Per convenzione, trattandosi di una lingua ipotetica, le sue forme lessicali vengono rappresentate con un termine preceduto da un asterisco. Questo l’esempio fornito da Boyer: «**uerg-*, “lavorare”, da cui il greco *ergon*, l’antico inglese *weorc*, il tedesco *Werk*, l’inglese *work*» (Ibid.).

La linguistica ci ha, dunque, svelato l’esistenza di un popolo preistorico, del quale altrimenti nulla sapevamo: gli Indoeuropei – così chiamati perché dalla posizione originale si sono inizialmente espansi in due direzioni opposte, verso India e verso l’Europa.

La teoria indoeuropea, da linguistica si è presto trasformata in teoria antropologica. Gli Indoeuropei sono gli antenati di tanti popoli contemporanei, non soltanto sotto il profilo dell’idioma parlato, ma anche sotto il profilo dei costumi e della spiritualità. Il lavoro di Jones è stato, infatti, approfondito da altri illustri studiosi del tempo, tra i quali Franz Bopp, Antoine Meillet, Émile Benveniste, e Joseph Vendryès. Questi specialisti, pur procedendo dalla linguistica comparata, hanno sovente allargato il discorso alla civiltà, alle istituzioni, all’etica e al pensiero religioso dei popoli di origine indoeuropea, intessendo un dialogo proficuo – pur non esente da controversie – con gli storiografi e gli archeologi.

A questo punto è entrato in gioco George Dumézil che, attraverso studi puntigliosi e rigorosi, ha reso evidente il fatto che l’eredità indoeuropea non

riguardava soltanto la lingua, ma anche la mitologia e la religione, provando l'esistenza di un patrimonio culturale comune. Il lavoro di Dumézil è stato certamente preparato da Vendryès, che – come precisa ancora Ries (1991: 2) – «aveva messo in evidenza le corrispondenze del vocabolario del sacro tra il mondo indo-iranico e quello italo-celtico, ha mostrato che termini affini nel campo dei fatti di cultura, di civiltà e di religione sono il segno di concetti religiosi omologhi e la prova di un minimo di pensiero comune. Si apriva così la via per una nuova conoscenza della religione e della civiltà indoeuropee». L'obiettivo diventa la ricostruzione dell'«ideologia» – nel senso di concezione generale del mondo e della società – dei popoli indoeuropei.

Il merito di Dumézil è proprio quello di aver trovato la chiave interpretativa di questa concezione. Il dato fondamentale è stato individuato in un'ideologia trifunzionale e gerarchizzata. I miti, i riti, i costumi dei discendenti degli Indoeuropei, ovvero Arii, Persiani, Ittiti, Greci, Celti, Romani, Osseti, Germani, Scandinavi, Slavi, ecc., sono basati su tre colonne portanti: 1) la sovranità, che assume la faccia del potere religioso e giuridico; 2) la forza fisica, che trova nella guerra la sua principale applicazione; 3) la fecondità-fertilità, che riguarda tanto la sfera della riproduzione quanto la sfera della produzione. La matrice che avrebbero ereditato i popoli indoeuropei è, dunque, un'originaria tripartizione dei ruoli sociali in tre categorie: sacerdoti, guerrieri e produttori. Nel corso della storia dei singoli popoli, la tripartizione non prende, necessariamente, la forma di una suddivisione in classi o caste, giacché più ruoli possono essere assunti dal medesimo individuo o gruppo. Resta però salda l'idea che non possa esistere società solida e stabile, se le tre funzioni non vengono espletate. A queste tre funzioni erano associati dei colori: il bianco ai sacerdoti, il rosso ai guerrieri e il nero ai produttori.

Questa teoria è stata esposta da Dumézil in diverse opere. Una peculiarità dei suoi studi è il frequente scivolamento nella nota autobiografica. Lo studioso francese non fa mai calare le scoperte dal cielo, ma le situa nel suo personale percorso di ricerca. Racconta la storia dei tentativi e degli errori, delle false partenze, dei vicoli ciechi percorsi prima di arrivare all'intuizione che gli ha aperto vie più feconde.

Nell'opera *Mitra-Varuna*, l'autore racconta che l'intuizione dell'ideologia tripartita gli è venuta nell'inverno tra il 1937 e il 1938. Solo allora gli è parsa evidente «l'esistenza – alla base dell'ideologia di gran parte dei popoli indo-europei – di una concezione tripartita del mondo e della società; una concezione che si esprime, tra gli Arii dell'India e dell'Iran, da una divisione in tre classi (sacerdoti, guerrieri e pastori-coltivatori) e, a Roma, dalla più antica triade di dei (Giove, Marte, Quirino)» (Dumézil 1988: 13-14).

In *Mythe et Epopée*, lo studioso francese mostra ancora una volta che le grandi composizioni epiche, come la *Mahabharata*, la storia dell'origine dei

Romani, le leggende degli Osseti, si sviluppano in modo certamente indipendente, ma tutte «nel quadro fornito dalla stessa concezione tripartita del mondo e della società – sovranità magica e giuridico-religiosa; forza fisica, usata principalmente per combattere; fecondità, con le sue condizioni ed effetti che, avendo dominato l'ideologia degli Indoeuropei, è sopravvissuta per lungo tempo, nonostante le vicissitudini della preistoria e della storia, in molte società con una componente indoeuropea forte» (Dumézil 1986: 7).

Per quanto riguarda il mondo iranico, che è quello che ora ci interessa più da vicino, Dumézil individua la teologia trifunzionale negli 'immortali benefattori', gli Ameša Spenta, che Zarathustra raggruppa attorno al dio creatore e onnisciente Ahura Mazda. Essi sono in numero di sei, ma il loro ruolo può appunto essere ridotto a sole tre funzioni.

La conclusione alla quale giungono Dumézil e gli studiosi che ne hanno proseguito il lavoro è che la società indoeuropea originaria era caratterizzata da una forte spiritualità, al punto che si parla di onnipresenza del sacro. E, tuttavia, non si tratta di una spiritualità fondata sul *contemptus mundi*, sul rifiuto del mondo, sulla fuga in una dimensione di rinuncia, eremitaggio, martirio, autoflagellazione, castità, povertà. Al contrario, la peculiare spiritualità indoeuropea doveva fungere da molla di un'incredibile espansione demografica, militare, politica e culturale, che avrebbe portato un piccolo popolo, probabilmente situato nel sud della Russia, ad occupare mezzo pianeta.

2. CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DELL'IDEOLOGIA INDOEUROPEA

Una delle questioni fondamentali degli studi indoeuropei è la ricerca dell'*Urheimat*, l'insediamento primigenio. Attraverso una successione di ondate, la prima risalente a cinquemila anni fa, il popolo indoeuropeo si è espanso nelle regioni a Ovest e a Est di questo focolare iniziale. La tesi prevalente è che l'*Urheimat* fosse localizzato tra il Danubio e il Caucaso. Qualcuno è propenso a localizzarlo nell'Europa centro-orientale, tra il Danubio e il Baltico (Castrucci 2008: 490), e qualcun altro più a Est, nella regione transcaucasica dell'attuale Russia (Boyer 1991: 8). È stata avanzata anche l'ipotesi che l'insediamento iniziale fosse situato in Iran o in India, ma la linguistica, l'archeologia e la paleontologia non supportano adeguatamente questa tesi. Particolare non trascurabile: mancano nell'idioma indoeuropeo termini che indicano e definiscono la flora e la fauna dei paesi caldi. La questione dell'*Urheimat* è tutt'altro che secondaria in rapporto alla ricostruzione dell'ideologia e della religiosità indoeuropea. Trattandosi di un popolo di origine nordica, o comunque situato in una regione dagli inverni rigidi, in cui la vita dipende fortemente dalle condizioni atmosferiche, si presume –

con il conforto della linguistica – che esso abbia sviluppato in origine un culto di divinità naturali personalizzate. Nel Pantheon indoeuropeo troviamo: *Dyeus Pətēr (il ‘Padre Cielo’, il padre luminoso, da cui il latino Iuppiter); *Maworts (il Figlio di Dio che governa tuoni e fulmini); *Sawel(yos) e *Sawelnī (le divinità solari); *Mēn e *Louksnā (le divinità lunari), *Wlkanos (il fuoco); *Neptonos (le acque), ecc. (Mallory & Adams 2006: 408-414; Puhvel 1987).

Sugli Indoeuropei molto è stato scritto. Essi vengono in genere presentati come un popolo guerriero, nomade, conquistatore, a struttura patriarcale, dedito soprattutto all’allevamento, abile nelle arti e nei mestieri, dotato di una organizzazione politica efficiente, e sorretto – per dirla ancora con Boyer (1991: 9) – da «un’ideologia di dinamismo tutt’altro che banale». È stato spesso ripetuto che essi erano uomini e donne d’ordine, o, se si preferisce, poco inclini alla promiscuità, all’anarchia e allo spirito irenico che invece caratterizzavano le popolazioni matriarcali del tempo.

La loro supremazia militare si spiega anche col fatto che, al contrario dei popoli che li circondavano e che, di lì a poco, saranno sommersi dalle ondate indoeuropee, appresero presto a lavorare i metalli e ad addomesticare il cavallo. Compresero che i carri da combattimento su ruote e i cavalli addestrati al traino e alla corsa sarebbero state armi micidiali, se poste di fronte a fanti appiedati o a dorso d’asino. Ma l’idea, di per sé, non basta. Non bisogna sottovalutare l’abilità manuale e l’attività raziocinante che presiedettero all’affinamento delle tecniche di costruzione dei carri, nonché di selezione, allevamento e addestramento dei cavalli.

Boyer nota che, a tutto questo, si aggiunge «una visione generale del mondo, della vita e dell’uomo che certamente privilegiava i valori dell’azione». Non è azzardato parlare di ideologia comune, se si considera che «in tutte le culture indoeuropee una stessa fraseologia poetica viene usata per oggetti identici». Ciò detto, lo stesso specialista si affretta a precisare che è pure «opportuno moderare le affermazioni, troppo spesso velate di dubbie ideologie, che farebbero degli Indoeuropei dei superuomini» (Ibid.).

Ci avviciniamo ora al tema principale del nostro discorso. Abbiamo visto che Dumézil scopre e svela la concezione tripartita dell’ideologia indoeuropea. Sebbene nelle opere sopra citate, *Mitra-Varuna* e *Mythe et Épopée*, egli si soffermi con una certa insistenza sulla prima e la seconda funzione, particolarmente interessanti per la politologia e la storia politica, a noi interessa soprattutto la terza, che assume invece maggiore rilievo per la sociologia storica. Delle tre funzioni duméziliane, la fecondità-fertilità è strettamente legata non soltanto alla dimensione economica (produzione), ma anche alla dimensione della sessualità e della famiglia (riproduzione).

La preminenza assoluta della famiglia nella società italiana, fenomeno millenario che inizia ad essere soggetto a un processo di erosione a partire

dagli anni settanta del XX secolo, è il più tipico esempio di eredità dell'ideologia indoeuropea. Si badi che non si tratta soltanto di essere fecondi, di fare figli, elemento ovviamente comune a tutte le culture, quanto di fare ed educare i figli *in un certo modo*. Boyer (1991: 12) ipotizza che «proprio in questa familolatria si trovi il tratto più pertinente della mentalità indoeuropea: l'attuale disaffezione alla famiglia rappresenta senza dubbio la nostra prima vera rottura con l'Indoeuropeo». E aggiunge che, in conseguenza di questa impostazione familistica, «la cultura indo-europea ha dovuto condannare il celibato, l'aborto e l'omosessualità, tre pratiche che comportano la sterilità e che sono disprezzate in tutte le civiltà che qui ci interessano, tranne, ancora una volta, la civiltà greca».

Sulla specificità della cultura greca, urge però una precisazione. I Greci ammettevano l'aborto, ma non nel quadro di una visione individualistica ed edonistica della vita. Lo dimostra il fatto che l'interruzione di gravidanza, più che una scelta individuale e opportunistica, era un'imposizione della comunità. L'aborto veniva ammesso o, addirittura, imposto, non in contrasto con la funzione della fecondità o della supremazia della famiglia, ma in nome di una 'buona fecondità' e di una 'buona famiglia'. Questa pratica poteva infatti riguardare i concepiti di persone ritenute troppo vecchie per procreare o generati al di fuori dei legami famigliari. La finalità eugenetica che si cela dietro l'aborto così praticato ci fa comprendere che i Greci non si pongono affatto al di fuori della tradizione indoeuropea.

Un discorso analogo può essere proposto in relazione all'omosessualità greca. Anche in questo caso, sarebbe fuorviante applicare categorie interpretative contemporanee per comprendere quei comportamenti. Oggi l'orientamento sessuale è visto come un fattore identitario. Si chiede al cittadino di scegliere, di decidere se appartiene alla schiera degli eterosessuali, degli omosessuali, dei transessuali, e via dicendo. Per i Greci non era così. Non c'era alla base del rapporto sessuale un *aut aut*, una scelta esistenziale, un percorso identitario. Erano gli stessi padri di famiglia, sposati, con figli, che avevano rapporti sessuali con amici dello stesso sesso. La sfera della famiglia, della riproduzione, del rapporto uomo-donna, che erano concepiti come doveri sociali, proprio nel solco della tradizione indoeuropea, non venivano minimamente intaccati dai rapporti extraconiugali dei maschi adulti con ragazzi più giovani (*erōmenos*, ἐρώμενος), prostitute (*pornai*, πόρναι) o dame di compagnia (*hetairai*, ἑταῖραι). Inoltre, come racconta Plutarco a proposito degli Spartani, anche quello tra maschi era un rapporto virile. Non c'era maschio che si comportava da donna, in quanto omosessuale. Anzi, veniva piuttosto chiesto alle donne di comportarsi da maschi, dedicandosi alla ginnastica e alle arti militari, oltre che alla procreazione (Plutarco 2013: 110-111). Questo per dire che l'omosessualità greca non andava nemmeno a intaccare la seconda funzione dell'ideologia tripartita,

quella della forza fisica applicata alla guerra. Quella dei Greci – in che misura statistica poi non è noto – più che omosessualità identitaria, in senso odierno, era bisessualità machista, comunque fondata sul culto del corpo e della potenza.

Più in generale, nel campo della sessualità, la mentalità indoeuropea originaria va certamente inquadrata in una impostazione di tipo patriarcale, patrilineare e patrilocale. Tuttavia, come sottolinea Emanuele Castrucci (2008: 501), «questa visione definisce un tipo di società completa, in cui il rapporto tra i sessi è visto in una chiave di complementarità già espressa allegoricamente dal mito dell'androgino. La donna risulta quindi pienamente integrata nelle strutture socioeconomiche e culturali della comunità, e possiede tra l'altro, in misura preponderante, il compito della trasmissione delle tradizioni».

Sebbene nei popoli di origine indoeuropea si potranno poi trovare situazioni diversificate, anche in relazione alla struttura di classe della società, e nonostante un impianto generale che privilegia il maschio, la donna non è ridotta a uno stato servile. Come precisa ancora Castrucci, «la stessa parola “donna” ci viene da una radice indoeuropea *dom-, per cui rimanda all'idea di signoria, padronanza e di ruolo di sovrintendenza alla casa e alla vita familiare». In linea con la tendenza generale indoeuropea, anche nel campo del rapporto tra i sessi, invece di tendere a un modello egualitario, vengono piuttosto valorizzate le differenze e distinte le sfere di dominio dei diversi soggetti. Questa impostazione si riflette inevitabilmente nella vita sessuale. Più in dettaglio, «il sesso viene vissuto in una dimensione che poi sarà definita per antonomasia pagana, racchiusa in una dialettica magica tra piacere-gioia e sacralità; l'istituzione del matrimonio è fondata proprio sulla differenza dei ruoli, sull'onore, sulla lealtà, sul rispetto reciproco» (Ibid.).

Un altro aspetto legato alla sfera della fertilità-fecondità è quello dell'elisir di lunga vita, tema ricorrente nei miti e nei libri sacri dei popoli indoeuropei. Boyer (1991: 17) sottolinea che frequente è il riferimento a «oggetti simbolici (il mulino che macina oro), sostanze singolari (il filtro dell'immortalità), o animali prodigiosi (come il cavallo volante), o attività straordinarie (come quella del fabbro meraviglioso)». Inoltre, torna spesso anche il tema di un'Età dell'oro, di un luogo e un tempo in cui trionfava il bene, anche e soprattutto inteso in termini di benessere fisico, longevità, prosperità. I miti in cui gli Indoeuropei cristallizzavano «la parte più intima dei loro sogni ontologici» sono quelli «delle Isole fortunate, di cui è possibile si ritenessero originari al principio dei tempi (*in illo tempore*, come direbbe Mircea Eliade), e che ritroveremo in seguito un po' ovunque nelle nostre stesse mitologie (Iperborei, Eldorado e in qualche modo tutti i nostri “paradisi”» (Ibid.).

3. I TRATTI ESSENZIALI DELLO ZOROASTRISMO

Si stringe ora il cerchio del nostro discorso dall'Eurasia alla Persia, dagli Indoeuropei agli Indoiranici, o, più precisamente, agli Arii (Aryan), se vogliamo utilizzare il termine con cui si autodesignavano gli abitanti dell'altopiano iranico e dell'India. Ma prima di entrare nel dettaglio nell'Avesta, il libro sacro dello zoroastrismo, è opportuno caratterizzare in senso generale la religione iranica.

Gherardo Gnoli (1988: 105) avverte innanzitutto che «tra le religioni viventi fondate da un profeta della cui storicità non si ha motivo di dubitare lo zoroastrismo è quella più antica». Lo studioso spiega che «lo zoroastrismo deve il suo nome a quello del suo profeta, *Zarathustra*, noto in occidente sotto forme derivate da quelle greche, *Zoroastres*, *Zoroaster* ecc.», ma precisa anche che esiste «un altro nome con cui questa religione è nota: *mazdeismo*. Quest'ultimo è diffuso soprattutto nella letteratura scientifica e fa riferimento non al nome del profeta, ma a quello del suo dio, *Ahura Mazda*, letteralmente “Signore Saggio” o “Signore Saggerza”». I due termini vengono spesso utilizzati come sinonimi, ma vi sono autori che sottolineano le differenze di significato e prediligono l'uno all'altro. C'è chi preferisce “mazdeismo” (o “mazdaismo”), perché il culto di Mazda esisteva anche prima della riforma operata da Zarathustra e si svilupperà successivamente grazie ad altri apporti. Questo è il caso di Arnaldo Alberti, curatore di un'edizione in italiano dell'Avesta per la UTET (2013). C'è chi invece preferisce “zoroastrismo”, proprio perché la versione antecedente della religione era altra cosa e le scritture consentono di riferirci soltanto alla versione post-zoroastriana del culto. Questo è il caso di Gnoli (1991: 106). Entrambe le tesi sono sostenute da buone ragioni. Qui utilizzeremo in prevalenza il termine “zoroastrismo”, semplicemente perché è più popolare, essendo noto anche al di fuori del circolo ristretto degli specialisti, ma senza farne una questione di principio.

Il primo problema che, come spesso accade, divide gli specialisti, è quello della cronologia. Pochi dubitano dell'esistenza di Zarathustra e questo consenso è già notevole nel territorio delle scienze umane, dove la controversia è la regola più che l'eccezione. Tuttavia, diverse sono le tesi sulla collocazione storica della sua predicazione religiosa.

A lungo si è creduto che l'autore di alcune parti fondamentali dell'Avesta, in particolare delle *Gāthā*, o canti, fosse un contemporaneo di Pitagora e Buddha, ovvero che la sua esistenza si collocasse intorno al VII secolo a.C. Ora, ci sono esperti inclini a retrodatare, e anche di molto, la vita e le opere del Profeta. Gherardo Gnoli (1991: 106) afferma che lo zoroastrismo «è una religione che, nei suoi tratti essenziali, è vecchia di quasi tre millenni e, secondo alcuni studiosi, anche più vecchia. [...] La patria stessa

del profeta, all'interno del vasto mondo iranico del I millennio a.C., non è sicura: tutto quel che si può dire, con buon grado di verisimiglianza, è che egli fosse vissuto tra il X e il VII secolo in una regione del mondo iranico orientale, forse nel Sistan».

C'è, però, chi si spinge oltre. E la discussione è tutt'altro che oziosa. La retrodatazione, basata fondamentalmente sull'analisi comparata dello stile di scrittura e il lessico delle Gāthā e di altre iscrizioni e opere iraniche, incontra ovvie resistenze, perché è in gioco la questione della primogenitura del monoteismo. Nell'Occidente cristiano si è sempre ritenuto che il primo popolo storico ad adorare un unico Dio fossero gli Ebrei. Questa tesi è entrata in crisi in seguito a un grande numero di studi storici, archeologici e filologici che fanno pensare ad una 'evoluzione' della religione ebraica, da un originale politeismo – testimoniato da una interpretazione letterale della fonte elohista – a una forma di enoteismo o monolatria e, infine, al monoteismo (Noll 2013). Secondo la tradizione ebraica, la Torah è stata consegnata a Mosè da Jaweh in persona, sul Monte Sinai, tra il XIV e il XIII secolo a.C., mentre la Tanakh sarebbe stata canonizzata nel IV secolo a.C. Gli storici sono piuttosto inclini a pensare che la datazione di diversi libri debba essere posticipata all'età monarchica, ovvero tra il X e il VI secolo a.C., o post-esilica, ossia dopo il 539 a.C. (Grottanelli 2007: 6-7). D'altro canto, come sopra accennato, alcuni iranisti hanno recentemente retrodatato la vita di Zarathustra dal VII secolo a.C. a un periodo incerto che si colloca tra il XV e il XVIII secolo a.C. (Choksy 2005: 9988-9989; Nasr & Aminrazavi 2008: 13). Se questa datazione è corretta, il monoteismo iranico sarebbe antecedente anche al tentativo del faraone Amenofi IV di instaurare il culto di Aton in Egitto, nel XIV secolo a.C.

Senza contare che diversi autori greci, pur senza addurre prove particolarmente convincenti, lo consideravano ancora più antico. Per esempio, Plutarco (2017: 691), in *Iside e Osiride*, scrive che i più nobili sapienti dell'umanità «credono che vi siano due principi divini, quasi rivali tra loro: l'uno artefice dei beni, l'altro dei mali. E c'è chi chiama il primo, migliore, "dio"; e il secondo, "dèmone": così, per esempio, il mago Zoroastro, di cui si narra che visse cinquemila anni prima della guerra troiana. Costui chiamava il primo Horomazes, l'altro Arimanios; e ipotizzava poi che l'uno somigliava, nel campo del sensibile, alla luce; e l'altro, al contrario, alle tenebre e all'ignoranza; e che tra l'uno e l'altro, intermedio, era Mitra, chiamato perciò dai Persiani "Mediatore"». In base a questa datazione, che si presume esagerata, la predicazione del Profeta sarebbe avvenuta ben ottomila anni fa.

Anche rimanendo agli studi più attendibili, comunque, tutto fa pensare che i canti dell'Avesta siano di molto antecedenti alla fonte Jahvista della Bibbia. Ha, perciò, un certo valore l'ipotesi che siano stati proprio i Persiani achemenidi a indurre gli Ebrei ad abbandonare la monolatria, in favore del

monoteismo, quando li liberarono dalla schiavitù in Babilonia e consentirono loro di ricostruire il Tempio di Gerusalemme (515 a.C.). Il fatto che il Deutero-Isaia abbia salutato Ciro il Grande, un non ebreo, come l'atteso 'messia' è una circostanza non trascurabile.

Sia chiaro, però, che ben lungi da noi è l'idea di impelagarci in una discussione sulla vera origine del monoteismo e delle idee correlate che ritroviamo oggi nel cristianesimo. Chi non fosse convinto dalle scoperte degli ebraisti e degli iranisti contemporanei, può tranquillamente rimanere fermo nelle proprie convinzioni. In fondo, ciò che qui ci preme sottolineare non sono tanto le somiglianze, quanto le differenze tra il monoteismo di origine indoeuropea e quello di origine semitica, ammesso che abbiano un'origine differente.

In ogni caso, è vero che le notizie iniziano ad essere più sicure dopo il VII secolo, quando lo zoroastrismo diviene la religione ufficiale del primo impero persiano (VI-IV secolo a.C.), retto dalla dinastia degli Achemenidi. Gnoli (1991: 106) precisa che «il primo sovrano di questa dinastia che può essere considerato zoroastriano senza ragionevoli dubbi, fu Dario I (522-486 a.C.)». Sono i monumenti ritrovati e analizzati dagli archeologi, corredati da iscrizioni di carattere sacro, a confermare questa circostanza.

Segue la conquista della Persia di Alessandro Magno e la presa del potere da parte della dinastia dei Seleucidi. Gli zoroastriani ricordano l'invasione macedone come un evento funesto, di crisi della tradizione, se non di drastica rottura. Ma per la religione di Zarathustra non fu la fine. «Lo zoroastrismo riprese un posto di relativa preminenza sotto la dinastia degli Arsacidi nell'impero dei Parti (II sec. a.C. - III sec. d.C.), convivendo con le altre religioni in un periodo contrassegnato da forti tendenze sincretistiche. Esso divenne infine la religione ufficiale del nuovo impero persiano della dinastia dei Sassanidi (III - VII sec. d.C.)». Gnoli (1991: 106) precisa che «a quest'ultimo periodo risalgono gran parte dell'assetto dottrinario e rituale, la codificazione di un canone delle Scritture e la redazione dell'Avesta, l'organizzazione di una vera e propria Chiesa zoroastriana con una sua gerarchia rigida». Segue poi la diffusione dell'islam nell'altopiano iranico. Lo zoroastrismo, chiamato dai fedeli la "Buona Religione", ovvero la religione per antonomasia, diventa un culto minoritario. Nei momenti di maggiore repressione, molti seguaci di Zarathustra si trasferiscono in India. Oggi si contano circa 200.000 zoroastriani, dislocati tra l'Iran e l'India. Queste sono, in estrema brevità, le vicende storiche del culto di Ahura Mazda. Veniamo ora agli aspetti dottrinali.

Gli zoroastriani, o mazdei, venerano un dio supremo, chiamato Ahura Mazda (forma avestica del nome) o *Ohrmazd* (forma pahlavica del nome). Gnoli (1991: 107) racconta che Ahura Mazda è un «dio creatore, onnisciente, guardiano dell'ordine cosmico e della verità (*Asa*), al vertice di una

gerarchia di entità tra divine ed angeliche (*yazata*), implacabile avversario delle potenze maligne e distruttive». Le forze maligne sono incarnate o rappresentate dal principe delle tenebre, chiamato *Angra Mainyu* (forma avestica del nome) o *Ahriman* (forma pahlavica del nome). Abbiamo, dunque, una concezione del mondo e della vita che pare di impianto dualistico, ossia basata su una lotta senza quartiere tra le forze del bene e le forze del male, che si riverbera in tutti gli aspetti dottrinali e rituali della religione. A ben vedere, però, le due entità in conflitto non sono perfettamente simmetriche sul piano ontologico, al punto che la seconda – pur seminando disgrazie – è destinata alla sconfitta per manifesta inferiorità. Ciò significa che non siamo in presenza di un dualismo puro, dagli esiti incerti.

Ahura Mazda, il dio padre, ha un figlio: *Ātar*, il fuoco. Il fuoco rappresenta la presenza terrestre, tra gli uomini, della divinità. Aspetto rituale e cerimoniale fondamentale dello zoroastrismo è, infatti, la conservazione del fuoco. È un rito che ritroviamo nell'Antica Grecia, nell'Antica Roma e anche nei moderni giochi olimpici. Chi ha criticato questo aspetto della religione zoroastriana, considerandolo evidenza di un primitivo animismo, basato sull'adorazione di un semplice elemento naturale, non ha ben compreso il valore simbolico del fuoco, che invece era (ed è) chiarissimo ai sacerdoti di questa religione. Il fuoco è un oggetto concreto, manipolabile, il quale si iscrive però nella globale visione dualistica dello zoroastrismo, che vede opposta la luce alle tenebre, la vita alla morte, l'intelligenza all'ignoranza, il bene al male. Non sfuggirà che queste contrapposizioni non sono estranee allo stesso assetto dottrinale del cristianesimo.

Gli elementi comuni – anche se non necessariamente riconducibili a continuità storica – di queste due grandi religioni non finiscono qui. Per esempio, centrale nello zoroastrismo come nel cristianesimo è l'idea di vita eterna, di vita ultraterrena, condizionata dalla condotta morale nel corso dell'esistenza terrena. «L'uomo che ha bene operato in questa vita può sperare legittimamente ad una migliore esistenza dopo la morte. Egli, superate le prove difficili che attendono le anime dei trapassati nell'immediato *post mortem* – in cui esse per altro saranno assistite dai riti appositi della comunità dei fedeli – potrà ascendere ai cieli. I viventi continueranno a venerare le anime dei giusti defunti secondo una complessa ideologia funeraria che si riflette in una speciale pratica rituale» (Gnoli 1991: 108).

Spesso si sottolinea quanto si debba al cristianesimo il concetto di “persona”, ovvero di individuo della specie umana unico e irripetibile, capace di scegliere tra il bene e il male, guidato da coscienza morale, dotato non solo di un'anima ma anche di un corpo immortale. Si rimarca che ciò che distingue nettamente il cristianesimo dal paganesimo, sul piano della soteriologia, ovvero aldilà della specificità della dottrina etica, è la resurrezione del corpo, che si affianca all'idea greca – e dunque inequivocabilmente pagana – di

immortalità dell'anima. Ebbene, già la religione di Zarathustra «pone un fortissimo accento sul giudizio individuale delle anime e prescrive con eccezionale energia di credere al paradiso e all'inferno, oltre che ad un'esistenza intermedia, alla resurrezione dei morti e al giudizio finale, che porrà termine a questa fase della nostra esistenza caratterizzata dal miscuglio di bene e di male».

Altro aspetto che viene posto in evidenza, per distinguere il cristianesimo dal paganesimo, è la concezione del tempo. La differenza concettuale – non senza qualche forzatura – è stata schematizzata nei seguenti termini. Il tempo è ciclico per i pagani, tanto in relazione ai fenomeni naturali quanto in relazione ai fenomeni sociali, i quali comunque restano iscritti nei primi, o meglio in un più vasto ordine cosmico. Di qui l'attenzione agli eoni, alla precessione degli equinozi, alla successione di solstizi ed equinozi durante l'anno terrestre, o al ciclo delle lune e delle ore del giorno e della notte. Gli stessi sistemi politici, le mentalità degli uomini, gli stili di vita, si inscrivono per i pagani in questo movimento ciclico, come dimostra – per fare solo l'esempio più noto – la teoria greca dell'anaciclosi (*anakyklōsis*, ἀνακύκλωσις), per la quale le varie forme di governo degenerano l'una nell'altra, per tornare infine al punto di partenza. Per i pagani non c'è un inizio e una fine. La stessa anima preesiste l'esistenza terrena di un individuo. Esiste eternamente, immersa in un ciclo di nascite e di morti. I cristiani, invece, costruendo sull'ebraismo, che prevede una creazione *ex nihilo*, dunque un inizio assoluto, hanno una concezione lineare del tempo. Esso si muove da un punto a un altro, da un'Alfa a un'Omega, da un *fiat lux* (יְהִי אוֹר, *yehi 'or*) a un giudizio universale. Ciò che è in mezzo acquista senso in relazione ai due estremi. Per spostarci nel dominio della sociologia della conoscenza, gli stessi concetti di progresso lineare in filosofia della storia, di evoluzione secondo un disegno intelligente in biologia, di Big Bang e Big Crunch in astronomia, sarebbero informati dal retaggio giudeo-cristiano dell'Occidente. Ma siamo così sicuri che, in origine, sia davvero giudeo-cristiana e non piuttosto zoroastriana l'idea di un canovaccio lineare della storia?

Nella religione fondata da Zarathustra «la storia del mondo e della creazione è suddivisa in tre grandi periodi: quello originario e perfetto; quello presente in cui si insinua il potere del male, che contamina e corrompe; quello futuro in cui il regno di Ahura Mazda non soffrirà più per attacchi sferrati da Ahriman» (Gnoli 1991: 108).

È dunque possibile che il cristianesimo, magari per via dell'influenza esercitata dallo gnosticismo e dalle religioni misteriche di origine orientale, in particolare il mitraismo, debba aspetti della propria dottrina anche allo zoroastrismo e non solo alla sapiente fusione di elementi provenienti da Atene e Gerusalemme, come generalmente si ammette?

È storicamente documentato che lo zoroastrismo, «tra il sesto secolo a.C. e il decimo secolo d.C. [...], influenzò le credenze ellenistiche, ebraiche, cristiane e musulmane attraverso il contatto tra i membri di quelle comunità e gli zoroastriani». D'altro canto, nello stesso periodo, «gli zoroastriani hanno assimilato aspetti del monoteismo e dell'agiografia dalle tradizioni giudaico-cristiane e islamiche» (Choksy 2005: 9988). In altri termini, la contaminazione è andata in due direzioni ed è ora difficile stabilire con certezza chi abbia influenzato chi, su ogni singola questione. Resta però il fatto che l'idea di un paradiso perduto in *illo tempore* e il sogno di un ritorno a quel paradiso alla fine dei tempi, è – come si è già rilevato – un'idea protoindoeuropea e, dunque, potrebbe essere anteriore tanto al giudeo-cristianesimo quanto allo zoroastrismo.

È comunque piuttosto peculiare il fatto che, dopo secoli di scoperte nel campo degli studi indoeuropei e dell'iranistica, in diverse storie dell'idea di Dio non vi sia alcun accenno allo zoroastrismo. Un caso emblematico è *L'evoluzione di Dio* di Robert Wright, studioso che ha insegnato filosofia a Princeton e religione all'Università della Pennsylvania. Il libro parla dell'animismo, dello sciamanesimo, del politeismo polinesiano, del totemismo americano, degli aborigeni giapponesi, dei pigmei del Congo, delle religioni mesopotamiche, poi salta all'ebraismo, e da lì procede con il cristianesimo e l'islam. Spiega piuttosto bene come l'ebraismo sia 'progredito' dal politeismo al monoteismo, passando attraverso una fase di monolatria o enoteismo (Wright 2010: 165-184). Mette questo progresso in relazione proprio alla liberazione degli Ebrei dalla cattività babilonese, grazie all'intervento dei Persiani, ma non si pone molte domande sulla religione di Ciro o di Dario. L'autore spiega anche piuttosto bene come il platonismo sia penetrato nello stesso ebraismo, e quindi nel cristianesimo, attraverso la traduzione e l'interpretazione della Bibbia operata da Filone d'Alessandria nel I secolo a.C. (Wright 2010: 185-211). Per esempio, mette in evidenza il fatto che la Bibbia dei Settanta è impregnata di concetti ellenistici. Tuttavia, in questa storia, non si fa alcun riferimento alla religione di Zarathustra, né all'influsso che essa potrebbe avere esercitato sul mondo antico, né tantomeno all'origine indoeuropea dei concetti fondamentali di ogni monoteismo contemporaneo, a partire da quello di "Dio Padre".

4. NOTA SULL'INFLUSSO DELLO ZOROASTRISMO IN OCCIDENTE

Non pochi studiosi rimarcano che zoroastrismo ed ellenismo, soprattutto dopo la conquista di Alessandro il Macedone, abbiano trovato punti di contatto, dando origine ai più svariati culti sincretici. Gnoli (1991: 112) sostiene che

le *interpretationes* iraniche di divinità straniere, in particolare greche, il fenomeno dell'ellenizzazione dei magi e quello della letteratura apocrifia che la cultura ellenistica poneva sotto il nome di Zoroastro o di altri grandi sapienti della tradizione dei magi, quali Istaspe e Ostane, in trattati di astrologia, magia, alchimia, apocalittica, le speculazioni sul Tempo e sull'Eimarmene, tipiche del pensiero religioso di quell'epoca e di una religiosità con marcate caratteristiche astrali e astrologiche, e, infine, i Misteri di Mithra sono tutti eloquenti fenomeni della forza d'espansione delle idee religiose iraniche, rielaborate dalla cultura sincretistica in età ellenistico-romana.

Troppo spesso si dimentica che la Persia è stata a lungo una superpotenza capace di influenzare culturalmente le aree soggette al suo dominio geopolitico e che lo stesso Impero Romano ne subì il fascino, ereditandone e reinterpretandone anche aspetti della sfera spirituale, a partire dal culto di Mithra (Boyce 1979: 99).

Sebbene non ci sia accordo tra gli studiosi né a riguardo della derivazione diretta del culto romano di Mithra dall'antecedente iranico (potrebbe trattarsi di una appropriazione e distorsione creativa), né sull'influsso esercitato dal mitraismo romano sul cristianesimo (potrebbe essere accaduto l'opposto), la discussione sulle contaminazioni resta comunque molto feconda.

Delle similitudini e differenze tra il mitraismo e il cristianesimo, si è parlato molto nella letteratura scientifica, a partire dagli studi di Franz Cumont, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, per arrivare alle più recenti scoperte storiografiche e archeologiche, per esempio quelle di Roger Beck (2006). La questione ha riempito pagine anche nella letteratura divulgativa, non sempre accuratissima nella scelta e nell'uso delle fonti, ma solleticata dall'idea di dimostrare che quanto ci ha raccontato per secoli la tradizione a riguardo della singolarità del Messia cristiano sia soltanto una parte della verità, se non una distorsione dei fatti storici (Cooper 1996; Freke & Gandy 1999; Nabarz 2005). In queste opere sono stati sottolineati i tanti aspetti comuni dei due culti, tra i quali la cerimonia del battesimo, l'idea di fratellanza e solidarietà tra gli uomini in Terra, l'idea di vita eterna, nonché le similitudini tra le due divinità, come la nascita da una Vergine, in una grotta, il 25 dicembre, la morte intorno all'equinozio di primavera, la resurrezione e l'ascesa al cielo. Tra l'altro, nei Vangeli canonici, si menzionano i Magi venuti dall'Oriente, ma non vi è traccia della grotta e del bue che immancabilmente corredano il presepe cristiano, mentre questi elementi sono presenti nell'iconografia mitraica, a dimostrazione che le tradizioni popolari sono più resistenti della stessa elaborazione dottrinale.

La letteratura scientifica è, però, molto più cauta al riguardo di queste ipotesi. Se Cumont (1903, 1911, 1922) e i suoi allievi difendevano vigorosamente

samente l'idea di una continuità tra il culto persiano di Mitra e i Misteri di Mithra nell'Antica Roma, a partire dagli anni settanta gli specialisti hanno messo in serio dubbio la teoria della derivazione iranica (Gordon 2017). Se alcuni storici hanno presentato il culto di Mithra come un precursore dello cristianesimo (Schulze 1972), altri hanno invece criticato e rigettato questa interpretazione storica (Clauss 2001: 7). L'argomento è troppo 'delicato' perché si possa pensare di arrivare a un consenso generale, semmai sia possibile questo stato di cose nelle scienze umane.

Inoltre, se ci è concessa un'altra considerazione nell'ordine della sociologia della conoscenza, mentre gli storici delle idee – per il carattere eclettico e interdisciplinare del loro campo di studi – tendono a sottolineare i legami tra le culture più disparate, unite dal filo rosso dell'idea che le attraversa, gli specialisti di un periodo, di un'area geografica, o di una lingua, tendono invece a 'marcare il territorio', escludendo che si possa spiegare ciò che studiano con qualcosa scoperto altrove.

È chiaro che non esiste un punto di vista privilegiato. Come spesso si ripete: ogni modo di vedere è un modo di non vedere. Qui, tuttavia, difendiamo l'apporto che può dare l'approccio 'olistico' della storia delle idee. Se ci si alza metaforicamente verso il cielo e si osserva tutta la situazione in una prospettiva più ampia, si perdono certamente di vista particolari molto importanti, ma si può anche comprendere che certe questioni sono poco rilevanti o mal poste. È il cristianesimo ad avere copiato dal mitraismo o, viceversa, i seguaci di Mithra hanno imitato quelli di Cristo? Potrebbero essere infondate entrambe le circostanze. Nuovi culti possono essere nati indipendentemente e, comunque assomigliarsi, perché fanno riferimento ad una stessa matrice comune, ad una stessa mentalità, ad uno stesso modo di pensare e agire le cui radici sono millenarie, e vanno indietro non solo allo zoroastrismo, ma, ben oltre esso, alla stessa ideologia indoeuropea. Lo stesso accade nella scienza. Notava il sociologo Robert K. Merton (1973: 286-324) che spesso gli scienziati litigano per la priorità di una scoperta, per esaltare il proprio genio, senza rendersi conto che quella scoperta *era nell'aria*. Dato il livello di conoscenza raggiunto, se non l'avesse fatta uno scienziato in un luogo, l'avrebbe fatta qualcun altro, in modo indipendente, altrove. Le scoperte scientifiche sono quasi sempre multiple. Lo stesso potrebbe essere vero per le idee religiose. Non dovremmo allora stupirci delle somiglianze, ma piuttosto interrogarci sulle differenze.

Piuttosto interessante, nel contesto del nostro tema, è proprio la differenza tra Mithra e Gesù Cristo. Il primo è un dio guerriero, un dio armato, che proprio per questo trova seguaci soprattutto tra i legionari romani, anche se non mancano tra le sue schiere funzionari imperiali e schiavi. Cristo è, invece, un dio di pace, che trova inizialmente seguaci tra i soggetti marginali dell'Impero, consolati dall'idea che gli ultimi saranno i primi, pur essendo

ugualmente documentata l'adesione di membri delle classi elevate. Il Mithra romano sembra dunque più in linea con la seconda funzione dell'ideologia tripartita indoeuropea. Inoltre – e questo è dirimente ai fini del nostro discorso – mentre Gesù Cristo è descritto dai Padri della Chiesa come brutto, basso, grasso, malvestito e persino deforme (Calmèt 1731: 76), nonché iconograficamente rappresentato come un dio sofferente sulla croce, e dunque – seppur momentaneamente – sconfitto, debole, in scacco, Mithra è invece raffigurato invariabilmente come un dio bello e forte, in continuità con la tradizione pagana più antica. La scelta indica che il cristianesimo intende dare priorità assoluta alla dimensione etica (la bontà interiore) sulla dimensione estetica (la bellezza esteriore).

Resta poi il fatto che l'influenza dello zoroastrismo va ben oltre il controverso legame che intesse con il mitraismo romano e, di conseguenza, con il cristianesimo. Gnoli (1991: 112) invita, non a caso, a considerare piuttosto «un'impronta iranica sulla diffusione sia di un dualismo religioso sempre più netto, che sarà uno dei fondamenti dello gnosticismo dei primi secoli, sia di un'escatologia dominata dall'idea dell'avvento di un'umanità "salvata" e reintegrata in uno stato di perfezione, contraddistinto dalla resurrezione dei corpi e sul piano individuale da una speciale concezione del *post mortem*...».

Le modalità attraverso le quali antichissime idee continuano a viaggiare nel tempo, passando di opera in opera e riemergendo nelle culture più distanti, sono le più disparate. Per quanto riguarda l'idea della resurrezione del corpo e del suo destino all'Inferno, nel Purgatorio o in Paradiso, un'impronta indelebile nella cultura occidentale è stata lasciata, notoriamente, dalla *Divina Commedia* di Dante Alighieri. Tracciare il legame tra il *post mortem* dantesco e quello zoroastriano potrebbe apparire un azzardo. Eppure, i possibili legami non mancano. Lo zoroastrismo è religione viva, che mantiene il legame con la predicazione di Zarathustra, ma continua a produrre letteratura anche nel Medioevo, proprio come il cristianesimo. Gnoli (1991: 113) ricorda, per esempio, l'esistenza della «letteratura religiosa dei testi pahlavici del IX e del X secolo, che da una parte ci illumina sullo stato dello zoroastrismo in epoca abbaside e, dall'altra, per tutto quello che in essa si riflette di tradizioni più antiche, sull'elaborazione dottrinarie che caratterizzò, appunto, lo zoroastrismo sassanide». Ebbene, nell'ambito di questa letteratura, il *Libro di Arda Wiraz* «descrive un viaggio nell'aldilà compiuto, grazie all'assunzione di un narcotico, dal giusto Wiraz e che può paragonarsi a varie opere islamiche, quali il *Libro della Scala*, fonte possibile della *Divina Commedia*» (Ibid.).

5. NOTIZIE SU ZARATHUSTRA

Confessando di essere stato un seguace del principe persiano Mani, prima della conversione, Sant'Agostino (2012) ha finito per richiamare l'attenzione degli studiosi occidentali sul manicheismo e sull'influsso che questo culto potrebbe avere esercitato sullo stesso cristianesimo maturo, proprio grazie all'opera di rielaborazione dottrinale del teologo di Ippona. A sua volta, Mani ci apre la strada per la riscoperta di Zarathustra, mettendo la sua predicazione in Persia, ovvero della vasta regione iranica che si frappone tra l'India e l'Impero Romano, sullo stesso piano della predicazione di Buddha in Oriente e di Gesù in Occidente. Secondo Mani, i tre grandi saggi avrebbero, ognuno a modo proprio, portato un messaggio di verità nelle tre grandi regioni del mondo. In virtù dell'eccezionale testimonianza di Mani, risalente al III secolo d.C., sappiamo dell'esistenza di libri sacri, attribuiti all'autorità di Zarathustra, in tempi antichi. Il profeta iranico, al contrario di Buddha e Gesù di Nazareth, avrebbe messo per iscritto il proprio pensiero. Il tutto aleggia, naturalmente, nell'incertezza, perché nulla è rimasto di quelle fonti originarie. Tuttavia, l'antichità delle Gāthā è confermata dal fatto che sono scritte in una lingua arcaica, ormai morta al tempo della stesura dei manoscritti che si sono conservati. Il che fa pensare che i manoscritti che sono giunti fino a noi possano essere stati copiati, trascritti da altri manoscritti molto più antichi, poi andati perduti.

Partendo dagli scarni elementi autobiografici contenuti nelle Gāthā, nonché dalle informazioni di carattere non mitico sulla vita del profeta tramandate dalla tradizione, Gnoli (1991: 121) conclude che «Zarathustra era uno *zaotar*, e cioè un sacerdote (in antico-indiano *hótr*), appartenente al clan *Spitamā*. Di lui si conoscono i nomi del padre, della moglie e di una delle figlie. Non era una persona socialmente influente o potente: i suoi beni erano scarsi, come egli stesso dichiara (*Yasna* 46, 2). Viveva in una comunità che lo avrebbe respinto. I *kavi*, *karapan* e *usig*, vale a dire i suoi capi e i suoi preti, non avrebbero accettato i suoi insegnamenti, costringendolo ad abbandonare la sua terra...».

Sulla povertà di Zarathustra non concordano tutti gli iranisti. Alberti (2013) pone l'accento sul fatto che «Zarathuštra era ricco di suo e andava ramingo per le regioni del Nord Īrān a predicare il messaggio ahurico per propria scelta o, se si vuole, per chiamata divina». Prova ne sia che «possedere decine di migliaia di capi di bestiame era un vanto del casato paterno di Zarathuštra». È, però, vero che «Zarathuštra ha sempre avuto a cuore i poveri». Non a caso, nell'Avesta si ripete con insistenza che «Colui che soccorre il povero fa Ahura re».

Ancora sappiamo che, «insieme ad una comunità di discepoli, definiti “poveri” (*drigū*), egli continuò ad avere numerosi nemici, per mano dei quali

trovò la morte, secondo la tradizione all'età di settantasette anni, quarantasette anni dopo la rivelazione da lui ricevuta». Queste cifre non sembrano avere alcun significato simbolico e la circostanza rafforza l'idea, peraltro poco o punto contestata, della storicità di Zarathustra.

Secondo Dumézil, il Profeta trasforma l'antica religione iranica, di matrice politeista, in un monoteismo, elevando la figura di Ahura Mazda al di sopra del pantheon indo-iranico, ripudiando alcune divinità e abbassandone altre al rango di 'arcangeli', o ipostasi divine, comunque organizzate funzionalmente nel solco della tripartizione funzionale indoeuropea. La figura di Angra Mainyu, lo spirito malvagio, risolve la questione del male che attanaglia tutti i monoteismi: *Si Deus est, unde malum?* Questo naturalmente vale se si vuole mantenere fermo il postulato dell'intrinseca bontà di Dio. Il problema viene meno se si ammette, seguendo un'interpretazione letterale dell'Antico Testamento, che Dio può anche essere capriccioso, terribile e persino ingiusto, perlomeno in base ai canoni etici dei nostri tempi. Oppure, se si ammette, nel solco della teologia negativa, che Dio è al di là del bene e del male, o è insieme bene e male, tenebra luminosissima, *concidentia oppositorum*, essere imperscrutabile, inconoscibile alla mente umana, o forsanche essere e non essere a un tempo. Se si tiene ferma la bontà di Dio, e questo pare un postulato al quale lo zoroastrismo non vuole assolutamente rinunciare, si deve trovare un responsabile delle ingiustizie, delle sofferenze, del dolore che anche i giusti sono costretti a subire durante la loro esistenza terrena. Ecco allora entrare in scena il principe del male, Angra Mainyu, seguito e coadiuvato da una legione di demoni (*daeva*).

Ebbene, «Zarathustra si interroga sulla sorte dei malvagi (*Yasna* 48) e sull'ingiustizia che si abbatte sull'uomo che mette in pratica il precetto dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni. La risposta che Zarathustra dà a questo problema è quella della libertà dell'uomo». L'uomo può scegliere tra Ahura Mazda e Angra Mainyu, tra il Benigno e il Maligno, tra Luce e Tenebra, tra Paradiso e Inferno. Se bene pensa, se è saggio, sceglie la prima opzione, nonostante i malefici che possono colpirlo durante la sua esistenza terrena. Ciò perché, a livello cosmico, Angra Mainyu non può vincere, disponendo solo di una conoscenza a posteriori, *ex post facto*, della realtà. Al contrario, Ahura Mazda è onnisciente, conosce anche le cause degli eventi, prevede perciò gli eventi futuri. Questo fa di lui, propriamente, un dio, o meglio Dio, giacché è l'unico a possedere tale facoltà. A fare la differenza tra gli esseri sovranaturali è dunque la qualità della conoscenza di cui essi dispongono. Non sfuggirà ai grecisti che questa è anche la differenza che passa tra Prometeo ("colui che vede prima") e il fratello Epimeteo ("colui che vede dopo"), e non a caso mentre il primo è creatore e benefattore dell'uomo, colui che gli dona il fuoco, per restare in tema, il secondo è invece all'origine delle disgrazie umane.

6. DELLA BELLEZZA DI DIO E DELLE SUE IPOSTASI

Lo zoroastrismo ha dunque dato al mondo – o perlomeno codificato – molte idee che ora ritroviamo nella religione cristiana, a partire dall’idea di un Dio personale e creatore, nonché concetti ausiliari come quelli di Spirito Santo, Figlio di Dio, Principe del Male, Alfa e Omega, Angeli e Demoni, Paradiso e Inferno, immortalità dell’anima, resurrezione del corpo, giudizio universale e redenzione. Tuttavia, oltre alle somiglianze, è opportuno sottolineare le differenze che contraddistinguono queste due grandi religioni monoteistiche.

Una differenza a nostro avviso rilevante – che abbiamo già incontrato in relazione alle rappresentazioni del Mithra romano e del Cristo delle origini – è l’accento posto da Zarathustra sulla bellezza degli esseri divini, dei corpi umani e del creato in genere. Questa differenza può essere proiettata indietro, anche nel raffronto con l’ebraismo. Nella Genesi giudaico-cristiana, Dio (Elohim) sottolinea la bontà della creazione. A più riprese, dopo ogni atto creativo, gli autori dell’opera rimarcano che «Dio vide che era cosa buona». Se non necessariamente nel testo sacro originale, che nessuno conosce, perlomeno nelle traduzioni che sono giunte fino a noi e che hanno informato la tradizione religiosa occidentale dalla fine dell’Età antica ad oggi, le parole della Bibbia stabiliscono un primato delle categorie etiche sulle categorie estetiche. È stato argutamente notato che San Girolamo, traduttore della *Vulgata*, la prima versione in latino della Bibbia, abbia avuto un ruolo attivo nel rimuovere sistematicamente l’aggettivo “bello” dai testi sacri, per sostituirlo con “buono” (Girgenti 2011). Egli considerava, infatti, pagana ogni concessione alla bellezza. Questa circostanza è certamente rilevante sul piano della teologia, ma lo è assai meno sul piano della sociologia storica, per la quale le idee sono rilevanti non in base alla loro verità, ma in base ai loro effetti sociali. I cristiani d’Occidente sono cresciuti all’ombra di San Girolamo, non del messaggio biblico originale.

L’Antico Testamento che noi conosciamo non ci dice molto dei corpi nudi di Adamo ed Eva, della loro forma, della loro bellezza. Ci dice, al contrario, che i primi due abitanti dell’Eden, una volta mangiato dall’Albero della conoscenza, ebbero vergogna dei propri corpi. Ancora meno la Bibbia ci dice dell’aspetto esteriore di Dio. C’è il ben noto riferimento alla relazione in termini di “immagine e somiglianza” che lo legherebbe all’uomo da lui creato, ma sono virtualmente assenti descrizioni dettagliate e giudizi estetici.

Al contrario, nell’Avesta, ciò che è creato da Dio (Ahura Mazda) non è soltanto buono, è anche bello. Per una lettura ragionata del testo sacro iranico, è consigliabile farsi guidare dai commenti degli specialisti. Innanzitutto, Alberti avverte che «fondamentale nella Religione avestica è la Liturgia, con le sue ricche formule impetratorie, deprecatorie, espositivo-didattiche e persino magiche, come nel caso dei manthra; formule tutte mirate alla cele-

brazione del rito sacrificale, sempre preceduto da una lunga anafora»¹. Il termine greco “anaphorà” (ἀναφορά), ben noto agli esperti di retorica, può essere reso con l’italiano “ripetizione”. La continua ripetizione di parole e formule rituali, al limite della noia, è una caratteristica fondamentale del testo sacro degli Iranici.

L’Avesta si apre con il Libro degli Yasna, un testo strutturato in 72 capitoli, che riporta la liturgia delle cerimonie mazdee. Già il primo Yasna contiene un esplicito giudizio estetico. Si legge, infatti: «Annuncio (e) celebrato [questo Yasna] in lode del Creatore Ahura Mazdā, lo splendente e il glorioso, il più grande e il migliore, il più bello, il più forte e il più saggio, colui che ha le forme più perfette...». Segue poi l’elenco delle virtù morali di Dio, ma, come si può notare, egli è innanzitutto celebrato per la sua bellezza, per la sua forma perfetta.

Lodi e invocazioni sono rivolte non soltanto all’Onnisciente, ma anche a molti esseri da lui creati, ritenuti santi, o comunque degni di venerazione. Per tornare a un esempio che abbiamo già fatto, Ahura Mazda ha un figlio: è Ātar, il fuoco, il quale è venerato non meno del Padre. Lo stesso si può dire di Spenta Mainyu, lo Spirito Santo, al quale viene attribuito anche un ruolo nella creazione, in special modo della vita, dei corpi, del soffio vitale (Ries 2009: 220). Tutto ciò potrebbe far pensare che lo zoroastrismo sia in realtà un monoteismo spurio. Ma non vale questa osservazione anche per il cristianesimo, in cui Dio è per l’appunto uno e trino: Padre, Figlio e Spirito Santo? La differenza è che il Dio degli Arii non è uno e trino, ma uno e molteplice: è una singola divinità che si rivela in svariate forme. In questa formula, la differenza tra monoteismo e politeismo sembra stemperarsi, ma resta la preminenza gerarchica di un dio creatore dal quale tutte le altre creature, umane e divine, dipendono esistenzialmente. Si potrebbe allora concludere che, nello zoroastrismo, il monoteismo è addirittura accentuato rispetto al cristianesimo, perlomeno se si focalizza l’attenzione sul fatto che non vi è in esso un Figlio generato, non creato, che resta una persona distinta, di pari importanza, se non superiore a quella del Padre nei cuori di molti credenti, mentre persino la supposta unità morale delle due divinità non è poi così evidente, se si considera che il Padre incita alla vendetta e allo sterminio, mentre il Figlio invita al perdono e chiede addirittura di amare il proprio nemico.

Lo stesso dubbio, a riguardo del monoteismo cristiano, emerge nell’analisi di Raffaele Pettazzoni, riconosciuto in Italia e all’estero come

¹ Tutte le citazioni riportate dall’Avesta, o dall’introduzione al libro di Arnaldo Alberti, non saranno corredate da numero di pagina, in quanto tratte da un’edizione digitale con numerazione variabile. Il controllo della citazione dovrà essere effettuato attraverso la ricerca interna di cui dispone l’ebook.

uno dei fondatori della moderna storia delle religioni. Sebbene la sua prima opera, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, abbia ormai quasi un secolo sulle spalle e subisca perciò le ingiurie del tempo, vi si trovano ancora indicazioni preziose. Per cominciare, lo studioso bolognese non dubita affatto del carattere monoteistico dello zoroastrismo. Pettazzoni (1920: 1-2) afferma infatti che dello zoroastrismo «è caratteristica la credenza in un Dio solo: Ahura Mazda (Ormasd). L'oppositore di Ahura Mazda, il principio del male, Anrama(i)nyu' (Ahriman), non è un dio: e l'antidio, l'antitesi dualistica del dio vero e sommo». Lo studioso aggiunge che «da questo dualismo viene all'idea monoteistica mazdea forse minor jattura di quella che talvolta parve venire al monoteismo cristiano dal dogma della Trinità».

Pettazzoni precisa ancora che, oltre ad Ahura Mazda, ci sono altri esseri nello zoroastrismo che sono oggetto di adorazione. Essi, però, non intaccano il monoteismo, perché non sono iddii.

I più eccelsi, i più vicini ad Ahura Mazda, sono i sei Amesaspenta (Amsaspand), o 'santi immortali': divini sì, ma non iddii: piuttosto astrazioni (il pensiero buono, l'ordine, la sovranità, la pietà, l'integrità, l'immortalità), qualità del Dio unico astratte da lui. Molto più numerosi, anzi numerosissimi, sono i *Yazata (Ized)*, i 'venerabili', analoghi ai 'Santi' nel Cristianesimo. Neanche da questi è menomato il monoteismo mazdeo, – come dal culto dei Santi non è menomato il monoteismo cristiano. Altrettanto è da dire a proposito delle *Fravasi (Ferver)*, che sono le anime dei giusti. (Ibid.)

Lo stesso autore si premura di aggiungere che la storia dello zoroastrismo è quantomeno ondeggiante, non meno di quella di altre religioni di lunga durata. La riforma di Zarathustra supera l'antico politeismo indoiranico. Su questo non vi sono dubbi. Tuttavia, l'assetto monoteistico è più marcato nei testi avestici antichi, nelle *Gāthā*, forse dettate ai discepoli dallo stesso profeta, mentre nei testi più recenti risulta accentuato il dualismo tra Bene e Male, unitamente a una forte personalizzazione delle entità soprannaturali minori. Sicché, nelle pagine più recenti dell'*Avesta*, a tratti pare riapparire l'ancestrale paganesimo indoeuropeo, caratterizzato da un Pantheon strutturato in forma gerarchica, ove un Dio superiore, un Dio degli Dèi, proprio come Zeus nella religione greca, Giove in quella romana e Odino in quella norrena, regna su tutti gli esseri mortali e immortali.

Negli *Yasna*, molti sono i riferimenti agli esseri santi e degni di venerazione. Per esempio, negli *Yasna* 2, 3 e 4 si loda ripetutamente «Āma, la forza e il coraggio, che ha belle forme ed è stabile». Nelle varie invocazioni di *Amā* si coglie l'associazione tra bellezza e forza, da un lato, e tra forza e coraggio dall'altro. La bellezza non è dunque fine a se stessa, ma precondi-

zione di una virtù morale. Sono belle le forme dalle quali si sprigiona la forza, seconda funzione dell'ideologia tripartita indoeuropea, direttamente dipendente dalla terza funzione, la fecondità. Non a caso, si invoca la protezione dei santi, degli arcangeli, e si celebrano «le femmine madri di molti nati e l'anno di immutata lunga prosperità e la potenza, le donne che hanno avuto molti figli, la lunga prosperità immutata nell'anno, Āma, la potenza, imponente e dalle belle forme...».

Significativo anche lo Yasna 9. Alberti sottolinea che esso è considerato «uno dei brani più antichi dell'Avestā, anche se la lingua è meno arcaica di quella di alcune Gāthā». Lo Yasna 9 è un inno ad Haoma. L'Haoma è un liquido giallo, dorato, descritto come una sorta di panacea, la migliore delle bevande, nutrimento per il corpo e per l'anima, intrinsecamente buona, salutare, bella di forme. Gnoli (1991: 135) precisa che «come il *soma* in India, l'*haoma* è una pozione che dona l'immortalità e vari benefici e facoltà: ispirazione, fertilità, ricchezza, forza fisica e morale».

I fedeli di Mazda chiedono, al liquore giallo, forza per ottenere vittorie, salute, guarigione in caso di malattie, prosperità, vigore per l'intera costituzione fisica e l'intelletto. Pare infatti che, oltre a rendere sani, forti e belli, se bevuto mescolato al latte, l'Haoma rendesse anche intelligenti. Il prezioso liquido dorato «assicura a coloro che vogliono correre a lungo, velocità sia a piedi sia in sella». E ancora «assicura alle donne partorienti una splendida progenie e una condotta illuminata da Aša». Infine, l'Haoma «assicura a coloro (quanti!) che sono stati a lungo chini sui libri maggior conoscenza e saggezza».

Le lodi a questo misterioso medicinale ci fanno comprendere che esso era ricavato da una pianta montana: «Lode a Haoma, opera di Mazdā. Buono è Haoma, opera di Mazdā. Lodo tutte le piante di Haoma, sulle vette delle eccelse montagne, nelle gole delle valli, nei crepacci (delle colline sconnesse), tagliato e legato in fasci dalle donne. Dalla coppa d'argento io Ti verso nel mio calice d'oro. Non farmi rovesciare mai a terra il tuo sacro liquore, dal prezioso valore».

Secondo Alberti, il riferimento all'Haoma in questo frammento dello Yasna «conferma, ove mai occorresse, l'antichità della preparazione del liquido sacrale inebriante e del suo culto, risalente agli Indo-Arii». Gnoli (1991: 135) aggiunge che «il suo succo, spremuto con un mortaio, è estratto da una specie di Ephedra e poi bevuto, durante un complicato rituale. Esso viene dato anche al morente come un viatico per l'immortalità e la resurrezione. Esso sarà pure, in una specie particolare (*haoma* "bianco"), un ingrediente dell'ambrosia che preparerà per un sacrificio escatologico il Salvatore venturo». Lo stesso studioso precisa che ci troviamo di fronte a riti purificatori. Collegato all'assunzione dell'*haoma* è anche l'antico istituto della confessione, volta a ottenere la remissione dei peccati. La confessione «vie-

ne recitata dal penitente ad un sacerdote o al sole, alla luna, al fuoco, allo *haoma*. Se il penitente ha commesso dei peccati per i quali è possibile il perdono, la remissione è concessa, ma essa, mentre libera dal castigo dell'aldilà, non evita il fio che si deve pagare in questa vita, consistente nelle pene minuziosamente prescritte dalla legge per ogni colpa. Invece di andare all'inferno, l'anima andrà in un luogo intermedio (pahlavico *hamestagān*), cui sono destinate le anime di coloro che hanno compiuto azioni buone e cattive in pari misura».

Il dialogo tra Zarathustra e Haoma, ora antropomorfizzato, che troviamo nell'incipit della Yasna 9, conferma la grande attenzione di questa antica religione per la bellezza dei corpi. Haoma si reca da Zarathustra tra le sei e le dieci del mattino, ossia nella cosiddetta ora di Hāvani. A quell'ora, il profeta è intento a servire il sacro Ātar, a santificare la sua fiamma, a declamare ad alta voce le Gāthā. Vedendolo, Zarathustra chiede ad Haoma: «Chi sei, o Signore, che hai il corpo più bello che io abbia mai visto al mondo, tu, ricolmo di Aša immortale?». L'ipostasi divina risponde così al saggio: «Zarathustra, io sono Haoma, il santo che toglie il dolore e tiene lontana la morte; pregami, o Spitāma, preparami per essere assaggiato. Lodami così che anche gli altri Saošyant, i Soccorritori, possano lodarmi».

Haoma racconta a Zarathustra che il primo degli uomini a prepararlo, a distillarlo dalla pianta, nel mondo materiale, fu Vivanghvant. Questi ottenne come premio la nascita di un figlio illustre, Yima, il primo re degli Arii, o forse dell'umanità intera, chiamato "lo splendente". Si legge che «Egli, di molte stirpi, il più glorioso di quelli già nati, l'unico simile al sole tra gli uomini, che egli liberò con la sua autorità dalla morte, sia greggi sia uomini, e liberò sia piante, sia acque dalla siccità, così che gli uomini potessero mangiare un cibo imperituro».

Il racconto avestico sottolinea ancora una volta la forza, la bellezza, l'eterna giovinezza del re e di suo padre, scopritore del miracoloso liquido giallo: «Nel regno del valoroso Yima non c'era né freddo né caldo, non c'era né età né morte, né invidia, tutte opere del demonio. Come se entrambi fossero quindicenni passeggiavano padre e figlio, pari per statura e forme di corpo e di vita, così a lungo regnò Yima, figlio di Vivanghvant, sovrano dai molti greggi».

7. L'ARMONIA TRA MONDO MATERIALE E MONDO SPIRITUALE

Proseguendo nella lettura dell'Avesta, troviamo finalmente le Gāthā, i canti, la cui paternità – come abbiamo già detto – è attribuita con ragionevole certezza al Profeta stesso. Le Gāthā svelano un'altra differenza significativa tra zoroastrismo e cristianesimo (perlomeno, quello delle origini). Nella

religione iranica, l'impostazione metafisica di impianto dualistico, ossia la consapevolezza della differenza ontologica che incorre tra materia e spirito, non si risolve in conflitto tra le due dimensioni della realtà. Non c'è contrapposizione tra materia e spirito, tra corpo e anima, ossia identificazione della prima con il male e della seconda con il bene, come accade in certa letteratura neoplatonica, gnostica e veterocristiana. C'è invece il riconoscimento che la materia, non meno dello spirito, il corpo non meno dell'anima, è sorgente di felicità.

All'inizio dei canti, precisamente nella Yasna 28, Zarathustra chiede ad Ahura Mazdā e a Vohū Manah di concedere ai fedeli, attraverso Aša, «la benedizione di entrambi i mondi, sia di quello materiale sia di quello spirituale, che donano felicità al fedele». Vohū Manah è il buon pensiero, mentre Aša è la verità. Il profeta afferma: «Riconosco, o Mazda, nel mio pensiero, che tu sei il Primo e anche l'Ultimo, l'Alfa e l'Omega; che tu sei Padre di Vohū Manah, perché io ti ho fermato nel mio occhio». L'occhio della mente è una metafora comune presso gli Indoari.

Pensando bene, conoscendo la verità, facendo le scelte giuste, agendo coerentemente, l'uomo acquista la felicità. E, di nuovo, il corpo assume un ruolo fondamentale, perché da esso dipende la terza fase: l'azione.

Zarathustra insiste sul fatto che la persona, dotata di libero arbitrio, è opera del Signore: «Poiché tu, o Mazdā, all'inizio hai creato l'Individuo e la Individualità mediante il tuo Spirito e il potere dell'intelletto; poiché tu hai fatto la vita vestita del corpo; poiché tu hai creato le opere e gli insegnamenti, da cui uno può esprimere i propri convincimenti e liberamente sostenere le proprie scelte».

Non stupisce allora che molte delle preghiere rivolte a Mazdā riguardino la bellezza e la salute del corpo, non meno che dell'anima. Per usare uno schema di ragionamento nietzschiano, questa è una religione ancora attaccata alla vita, che non ha rinunciato al mondo, che non è indulgente nei confronti della malattia, della debolezza, della sconfitta, perché ormai idealmente proiettata in una realtà parallela. Si cerca il bene in questo mondo e nell'altro mondo. Non si rinuncia all'uno per l'altro. Si vuole tutto il bene e il bello possibile. Questo spiega, forse, la fascinazione di Nietzsche per Zarathustra e la cultura degli Arii, nonostante fosse ben lontana dal materialismo ateo che egli predicava nel cosiddetto 'periodo illuministico'. Il paradosso è che Nietzsche fa annunciare la morte di Dio al padre putativo del monoteismo, e attacca l'idea del dualismo anima-corpo, attribuendola a Platone e ai cristiani, mentre era già patrimonio dello zoroastrismo.

Proseguiamo il nostro cammino attraverso i canti mazdei. Nella Yasna 32, troviamo una tipica invocazione all'Onnipotente: «A tutti gli esseri, il cui modo di vivere ti è gradito, quelli che sono, quelli che sono stati e quelli che saranno, o Mazdā, distribuisci ogni bene della vita. Mediante Vohū Manah,

il buon Pensiero, accresci vita e corpo; mediante il Dominio accresci Aša, che è il Vero».

Poiché non vi è contrapposizione tra spirito e materia, l'integrità morale non viene identificata con la povertà, la rinuncia, la frugalità. Al contrario, la ricchezza materiale è vista come un bene, purché sia acquisita onestamente. I pilastri della moralità sono la sincerità e la laboriosità, mentre l'immoralità è principalmente individuata nell'attività predatoria delle tribù nomadi, che hanno rifiutato la trasformazione in comunità stanziali. I malvagi sono coloro che, invece di vivere di agricoltura e allevamento, vivono di saccheggio e rapina. E, spesso, per ottenere lo scopo, ricorrono alla menzogna e all'inganno, si presentano come vagabondi in cerca di ristoro, di ospitalità – la quale, essendo sacra agli Arii, non può essere rifiutata – per poi approfittare della generosità degli ospiti. L'agricoltore, l'allevatore, l'artigiano si arricchiscono onestamente, costruiscono, creano, fanno il bene di se stessi e degli altri. In questo, essi sono vicini a Dio. Al contrario, i predoni si arricchiscono illecitamente, distruggono, sono parassitari, fanno il bene di stessi facendo male agli altri. In ciò, essi sono vicini al Maligno. Ma il 'bene' acquisito dai predoni nomadi è effimero. Se non saranno puniti in vita, dai guerrieri arii, saranno puniti dopo la morte da Dio stesso. Mentre «un premio prezioso, o Mazdā, desiderabile per il corpo così come per l'anima, è stato stabilito per coloro, i quali attraverso le loro opere sacrificali che procedono dal buon Pensiero, fanno parte della comunità...».

Lo stesso Ahura Mazdā ha due dimensioni: un anima invisibile e un corpo visibile. La questione è affrontata nella Gāthā dai Sette Capitoli (gli Yasna dal 35 a al 42). I fedeli sono chiamati a «fare profonda conoscenza con il tuo beato corpo; fare profonda conoscenza, o Ahura Mazdā, e con le stelle che sono il tuo corpo; e con quella tra le stelle che è la più alta e potente, e che viene chiamata Sole». Il Dio visibile è dunque il Cielo, in perfetta continuità con il *Dyeus Pātēr degli Indoeuropei. Il corpo di Dio si identifica con i corpi celesti e in particolare con il Sole, l'occhio del Cielo. Questo riferimento conferma che siamo di fronte a un culto solare e chiarisce anche perché Ātar, il fuoco, è figlio di Dio. È la divinità incarnata, della stessa sostanza del Padre, presente sulla Terra, tra gli uomini. Il Padre scalda e dona la vita di giorno, il Figlio scalda e dona la vita di notte.

Di nuovo, a Dio si chiedono benefici relativi al mondo materiale e al mondo spirituale, si chiedono ricchezza e salute, in relazione al primo, verità e immortalità, in relazione al secondo. I fedeli offrono un rito ben preparato, lodano, recitano i mantra, affinché «possa tu essere per noi vita e vigore del nostro corpo, tu, il più benefico degli esseri in entrambi i mondi!». Non ci si pone in una condizione servile verso il prossimo, per conquistare la benevolenza divina, ma piuttosto si chiede la benevolenza divina per acquisire vita e potenza, in questo e nell'altro mondo. Scrive Zarathustra: «Sì, concedici di

vincere e conquistare una lunga vita, o Ahura Mazdā, nella tua grazia, e mediante la tua volontà noi potremo essere potenti». E ancora scrive: «Concedilo a noi per questa vita e per quella della mente come ricompensa». Il regno spirituale è dunque quello mentale, che sopravvive alla morte del corpo, ma colpisce particolarmente – soprattutto se si opera un confronto con il cristianesimo – la richiesta di *potenza* nel mondo materiale.

L'aspirazione fondamentale è, dunque, quella di tornare allo stato di beatitudine concesso da Dio agli uomini all'inizio dei tempi e poi perduto. A indicare chiaramente qual è la via della redenzione, secondo Zarathustra, è lo Yasna 31. Non la sottomissione totale a Dio, non l'umiliazione davanti a Dio, non l'autoflagellazione di fronte a Dio, ma piuttosto l'imitazione di Dio. Così parla il Profeta, rivolgendosi al Signore: «Questo chiedo: se l'uomo d'intelletto che lotta per far avanzare il benessere della sua casa o del suo distretto o della sua terra, mediante Aša, diverrà come te, o Mazdā Ahura, quando egli sarà presso di te, e con quali azioni».

Quello che una linea interpretativa del cristianesimo, poggiante sugli insegnamenti dell'Antico Testamento, ci indica come un peccato di superbia, ovvero usare l'intelletto per raggiungere una condizione divina, per farsi come Dio, qui è invece l'obiettivo dichiarato della fede. Dio è beato perché assomma tutte le virtù. La strada maestra della redenzione è, dunque, quella dell'*imitatio Dei*: se Dio è onnisciente, l'uomo deve aspirare alla *sapienza*; se Dio è onnipotente, l'uomo deve aspirare alla *potenza*; se Dio è eterno, l'uomo deve aspirare alla *longevità*; se Dio è perfetto, l'uomo deve aspirare alla *bellezza*; se Dio è misericordioso, l'uomo deve aspirare alla *tolleranza*; e via dicendo. Del resto, non manca nel Nuovo Testamento materiale per sostenere questa linea interpretativa, anche nell'ambito del cristianesimo. Non dice Gesù: «Dovete dunque essere perfetti, come è perfetto il vostro Padre celeste»? (Mt 5:48). La differenza è che nel Vangelo il discorso pare ristretto alla misericordia, mentre nell'Avesta è esteso a tutte le qualità divine.

In generale, c'è l'idea che la forza fisica sia funzionale all'integrità morale, e viceversa. Questo è un tema che si ritrova anche nella filosofia greca, in particolare nel pensiero di Socrate, Platone e Aristotele. I coraggiosi, i forti, i vigorosi non hanno bisogno di mentire. Possono permettersi di dire la verità, in ogni circostanza. Al contrario, i deboli sono spesso costretti a ricorrere alla menzogna, al raggirio, all'inganno. Questa è propriamente la condizione degli schiavi e dei perdenti (Nietzsche *docet*). Inoltre, in un mondo caratterizzato da *bellum omnium contra omnes*, in cui lo scontro fisico è all'ordine del giorno, in cui le controversie si risolvono con la spada, il debole è spesso costretto alla fuga, mentre chi ha avuto cura del proprio corpo può mettersi al servizio della comunità, difendendo vecchi, donne e bambini (Campa 2016 a, 2016 c).

Nello Yasna 43, non a caso, Zarathustra rivolge a Dio questa preghiera: «Possa Mazdā Ahura che governa ogni cosa a sua volontà soddisfare i desideri di qualsiasi persona che ha desideri. Io voglio vigore e lunga giovinezza per poter giungere ad Aša». Aša, la verità, è dunque vista come conseguenza del vigore fisico, insidiato dall'invecchiamento, che viene invece imputato all'azione del Demonio. E, ancora, il Profeta afferma che «chi procura felicità riceve da ciò felicità, avendoti conosciuto, o Mazdā, e anche la gioia di una vita lunga e sana». La ricerca della felicità autentica non è un gioco a somma zero. Non si acquista felicità togliendola ad altri, così come non si acquistano vita e salute togliendole ad altri. Alla base della ricerca della felicità c'è un *do ut des*, un dare per avere, anche nel rapporto con Dio: «Possa ottenere il migliore dei beni, colui il quale vorrà insegnarci, in questa vita, la dritta via della salvezza, sia materiale sia spirituale». Ciò che si chiede non è un miracolo, è l'insegnamento, la conoscenza, l'indicazione della via da percorrere.

Il profeta si rivolge in primis all'Ario («1. Che l'Ario, il desiderato amico e mio pari, si accosti per grazia agli uomini e alle donne che hanno accolto l'insegnamento di Zarathuštra»). Lo zoroastrismo sembra dunque avere, almeno inizialmente, una caratterizzazione etnica, nazionale, comunitaria. Questo è vero, del resto, anche per il primo monoteismo dell'area semitica, l'ebraismo, mentre la caratterizzazione etnica si stempera e si perde definitivamente nei due grandi monoteismi che si staccheranno da questa radice, il cristianesimo e l'islam. Tuttavia, al tempo degli Achemenidi, la vocazione imperiale della Persia, decisa a dare al mondo un Re dei Re, li induce anche ad universalizzare la propria divinità, che analogamente sarà Dio degli Dèi, o meglio Dio unico, pur chiamato e adorato differentemente nelle diverse regioni dell'Impero. È noto, infatti, che il proselitismo zoroastriano non si risolse mai in conversioni forzate, in dispotismo teologico, in persecuzione degli eretici, ma mantenne sempre ferma la regola della tolleranza religiosa. Anche sotto il dominio di Ciro il Grande, la cui adesione allo zoroastrismo è sostenuta da Boyce (1988), e di Dario, che fu zoroastriano senza ombra di dubbio, i Babilonesi poterono continuare a invocare e pregare Marduk, mentre gli Ebrei poterono ricostruire il Tempio di Jaweh a Gerusalemme. Non si esclude che gli Achemenidi vedessero in essi soltanto diversi nomi dell'unico Dio.

In senso materiale, Dio si manifesta nella bellezza del creato, del firmamento, del Sole, delle acque, di tutto ciò che dona la vita. Dal punto di vista spirituale, si manifesta invece attraverso altre ipostasi, che incarnano valori morali. Dio è laddove vi è buon pensiero, ordine, sovranità, pietà, integrità, immortalità. Dio è anche laddove c'è 'obbedienza', giacché non vi può essere ordine, se essa manca. E già sappiamo quanto queste funzioni siano importanti nell'ideologia di tutti i popoli indoeuropei. L'obbedienza,

nell’Avesta, è personificata in Sraoša, uno degli *yazata*. L’*Encyclopaedia Iranica* ci informa che l’obbedienza personificata è sopravvissuta persino dopo la conversione all’islam: «Sraoša (MPers. Srōš) una divinità maggiore (*yazata*) nello zoroastrismo, la cui grande popolarità gli riservava un posto nell’Iran islamico come l’angelo Surōš» (Malandra 2014).

Dall’obbedienza dei soldati deriva la sicurezza della nazione. Proprio questo si chiede all’ipostasi divina: «O Sraoša, tu benedetto e possente, proteggici per le vite; sì, per entrambe le vite: in quella di questo mondo, che è fatto di materia, e in quella del mondo della mente; [proteggici] da una morte infelice e dall’assenza di rimorsi nella collera dei saccheggiatori, contro gli ospiti con cattive intenzioni, che alzano le loro lance insanguinate contro di noi...». Ancora una volta, non c’è alcuna contrapposizione tra i due mondi, tra spirito e materia, tra dimensione mentale e corporale. Questo mondo, il successo in questo mondo, la vittoria in questo mondo, sono altrettanto importanti della vita eterna, con la differenza che dipendono dalle forme dei corpi: «Possa, pertanto, tu, o Sraoša, benedetto e possente, concedere celerità alle nostre truppe, salute ai nostri corpi e la maggior considerazione da parte dei nostri avversari, nonché la loro punizione materiale e la loro improvvisa morte».

L’ultima delle Gāthā, la Gāthā Vahištōišī, secondo Alberti, «è anche quella che sembra meno opera di Zarathuštra, sia perché il suo contenuto fa alle volte pensare che essa sia stata dedicata da qualcuno al Profeta quando questi era già morto, sia a motivo dello stile e della lingua, abbastanza dissimili da quelli che incontriamo nelle altre gāthā».

Gli insegnamenti contenuti in questo frammento dell’Avesta sono indirizzati alle ragazze da marito e agli uomini che le prendono come spose. Qui, si ribadisce che santa è la ricchezza acquisita onestamente, mentre si condanna «chiunque sia prospero e felice mediante l’inganno». Un concetto ben chiaro alle genti indoeuropee è che la prosperità e la felicità di una comunità dipendono *in primis* dalla quantità e qualità della prole, nonché dalla solidità della famiglia. È dalle acque del grembo materno che emerge la prima ricchezza di un popolo. Non a caso è alla divinità delle acque che si chiede benevolenza, si invoca beneficio. Nello Yasna 68, si invita a sacrificare alle buone acque, chiamate “auriche” perché appartengono comunque ad Ahura, anche se si manifestano nella forma di una sua ipostasi, Anāhitā, la pura, la signora delle acque incontaminate. A colui che sacrifica alle acque, «a quello voi date sia splendore sia gloria, con salute e vigore del corpo e principalmente belle forme; sì, a lui date possedimenti che procurino gloria in abbondanza, e un legittimo rampollo e una lunga vita e alla fine il cielo, la migliore vita dei santi, splendente e gloriosa». Di Anāhitā torneremo a parlare più avanti.

I mazdei chiedono bellezza, vigore, salute del corpo, per se stessi e per la

propria prole. E se vengono a mancare, per colpa di Angra Mainyu e dei suoi demoni, invocano l'intervento dello *yazata* dell'atmosfera, ma anche della pace e del buon pascolo: Rāma Xvāstra. Si prega Rāma Xvāstra «per questa regione e per la completa salute e guarigione», nonché «per le migliaia di rimedi per far guarire, e per la decina di migliaia degli stessi [malati?]». In altre parole, si invoca la fertilità dei pascoli (di nuovo, torna la terza funzione individuata da Dumézil), perché è nei pascoli delle alte montagne che crescono le erbe medicinali.

8. PREGHIERE E AUGURI DI BELLEZZA CORPORALE

Sfogliate le pagine che raccolgono le Gāthā, troviamo il Khordah Avestā, il libro delle preghiere e delle litanie. Dal termine proto-indoeuropeo **prek-*, chiedere, domandare, derivano i termini latini *prex*, *precis*, che mantengono il significato etimologico, come del resto mantengono tanto la radice quanto il significato i termini italiani *pregare* e *preghiera*. Alberti nota che il termine avestico *peresaiti* è anch'esso, evidentemente, riconducibile alla stessa radice indoeuropea e, tuttavia, nel testo sacro pare assumere un significato più esteso. Quelle raccolte nel Khordah Avestā sono, a ben vedere, forme laudative, dialoghi con la divinità, mantra, più che richieste. In questo aspetto, il curatore dell'Avesta pare vedere una forma superiore di spiritualità, «l'autentico modo antico di pregare, di rendere lode e di celebrare la divinità». Il fedele mazdeo non indulge nelle richieste, perché Dio è onnisciente e, dunque, già conosce i desideri profondi e le necessità degli uomini. Il fedele mazdeo loda Dio e le sue ipostasi e, talvolta, intesse un dialogo con la divinità. Alberti sottolinea, così, la forte componente razionale delle preghiere mazdee e aggiunge che lo stesso dovrebbe essere «per ogni buon cristiano, cui è stato detto: “Egli sa ciò di cui avete bisogno. Cercate piuttosto il Suo regno. Il resto vi sarà dato in sovrappiù” (Luca 12.31)».

Se è vero che nel testo dominano le lodi, è anche vero che le richieste non mancano. La preghiera Sraoša Bāj è dedicata a Sraoša, l'obbedienza, la divina intuizione, che abbiamo già incontrato nelle Gāthā. Si tratta di una preghiera «conosciuta a memoria da ogni Mazdeo fin dall'infanzia, anche prima di vestire il sudreh, la camicia battesimale e il kusti, il cinto penitenziale pieno di simboli religiosi» (Alberti 2013).

Abbiamo visto che Sraoša è definita «una divinità maggiore» dall'*Encyclopaedia iranica*, mentre Alberti sottolinea che «riesce difficile capire il senso di questa preghiera senza ricordare l'importanza e il ruolo della Fravaši, l'anima che ogni uomo possiede». A differenza della verità o della pietà, per citare due Ameša Spenta, l'attitudine all'obbedienza non è una qualità divina, ma una qualità dell'anima individuale che assicura il

successo della comunità e, dunque, dell'individuo stesso, poiché isolato nulla potrebbe contro le forze del male. Ebbene, la preghiera è ancora una volta fortemente ancorata alla dimensione materiale e corporale: «Assegna a lui splendore e a lui ricchezze e cose buone; dispensa salute del corpo, resistenza del corpo, e robustezza del corpo, dispensagli possedimenti, dandogli agi in abbondanza, una futura nobile discendenza e una lunga vita; concedigli la migliore esistenza santificata da Aša, il luminoso, offrendogli ogni felicità».

Nella stessa preghiera, il fedele si rivolge direttamente a Dio, lodandone ancora una volta le forme: «Vieni in mio aiuto, o Mazdā. Così forte, ben costruito e bello, come un conquistatore e vincitore del Male, nelle vesti di una creatura di Ahūra, nelle forme di Xšāthra, la possanza divina; nelle forme di Rāma, gioia di vivere e dolci pascoli, nelle forme di Verethraghna, la vittoria, creato da Ahūra, e [nelle forme] del trionfante Uparatāt, l'esaltante superiorità, e in quelle di Vayu, apportatore di salute».

Forza, bellezza, potenza, gioia, vittoria, salute. Tutte parole che ricorrono continuamente nell'*Avesta* e dovettero suonare come musica alle orecchie di Nietzsche, se – quando si preparò a scrivere il suo *Also Sprach Zarathustra* – ebbe davvero l'occasione di leggere una delle prime traduzioni dello *Zend Avesta*, circostanza peraltro non confermata².

Notoriamente, agli occhi di Nietzsche, i negatori della vita, coloro che hanno capovolto i valori autentici, elevando a dogma disvalori antitetici alle virtù più genuine, sono i cristiani. In particolar modo, il filosofo di Sils Maria punta il dito contro Sant'Agostino. Nel suo *Anticristo*, lamentandosi della scomparsa prematura del glorioso mondo greco-romano, a suo dire ridotto in macerie morali dai cristiani, Nietzsche (2015) scrive: «Basterà leggere in qualsiasi mestatore cristiano, sant'Agostino a esempio, per comprendere, per fiutare quale specie di sudicia consorteria sia arrivata in alto a quel modo». In una lettera privata al teologo protestante Franz Overbeck, spedita da Nizza il 31 marzo 1885, Nietzsche fa sapere all'amico di aver

² A dirsi convinto di una conoscenza diretta del testo da parte del filosofo di Sils Maria è Carl Gustav Jung (1988: 4), il quale scrive: «Nietzsche era un uomo colto, per molti aspetti molto colto, quindi è abbastanza probabile, o addirittura certo, che deve aver fatto degli studi speciali sulla linea dello *Zend-Avesta*, una gran parte del quale era già stata tradotta a quei tempi». Ciò che sappiamo con certezza è che Nietzsche conosceva gli studi di Max Müller, linguista e studioso di religioni orientali, nato in Germania e poi trasferitosi in Gran Bretagna, ove ha trascorso quasi tutta la sua vita. In una nota datata settembre 1870, Nietzsche riporta infatti una perentoria frase dell'orientalista tedesco, tratta dai suoi *Essays on Religion, Mythology, and Ethology*: «La religione di Zoroastro avrebbe governato la Grecia, se il re persiano Dario non fosse stato sconfitto». Rilevante è il fatto che Müller sarà il curatore di una serie di cinquanta volumi dedicati ai culti dell'Oriente, intitolata *The Sacred Books of the East*. Tra essi, figura anche la prima traduzione in inglese dello *Zend-Avesta*, apparsa in tre volumi tra il 1880 e il 1887.

letto, per distrarsi, le *Confessioni* di sant'Agostino. Il suo giudizio è lapidario: si tratta di «ipocrisie nauseanti», dal «valore filosofico pari a zero», che suscitano soltanto il suo riso. Aggiunge che «con questo libro, si vede dentro le viscere del cristianesimo: e io assisto a tutto ciò con la curiosità di un medico e psicologo radicale» (Nietzsche 2015).

Chi ha letto il libro XXII de *La Città di Dio*, ricorderà con quanta insistenza Sant'Agostino (2001 : 1121-1193) cerca di convincere i pagani, che già credevano nell'immortalità dell'anima, che anche il corpo sarebbe sopravvissuto alla morte, sarebbe risorto, per essere premiato o punito nell'Aldilà. L'Hošbam è una preghiera avestica che testimonia la non unicità del dogma cristiano. Così prega il mazdeo: «Affinché le nostre menti siano allietate e nostre anime migliori, glorifichiamo anche i nostri corpi, o Mazdā, e che essi possano andare parimenti in paradiso come nel migliore dei mondi raggiungibili, sia di santi sia di devoti ad Ahūra, accompagnati da Aša Vahišta, che è la migliore rettitudine e la più bella! E possiamo noi vederti e avvicinarti, venirti intorno e raggiungere la tua completa compagnia. Ašem Vohū».

Come si può immaginare, anche a riguardo di questo dogma si pone il problema della primogenitura. Poiché tanto le scritture giudeo-cristiane quanto le scritture zoroastriane oggi in nostro possesso sono state messe su carta (o, meglio, papiri e pelli) in tempi posteriori rispetto alla nascita delle rispettive religioni, ovvero dopo che i racconti erano stati tramandati a lungo oralmente e dopo che le due "chiese" erano già venute a contatto, non è facile ricostruire l'esatta genealogia dell'idea. Ancora una volta, non ci addentriamo nella questione, preferendo sottolineare le differenze piuttosto che le somiglianze. Ne *La Città di Dio*, Agostino d'Ippona scrive un intero libro, il XXI, per dimostrare che il corpo può bruciare e soffrire in eterno senza consumarsi mai e che i dannati non si devono aspettare la misericordia di Dio. Sulla prima questione, i pagani sono alquanto scettici. Possono concepire un'anima eterna, proprio perché incorruttibile e immodificabile, ma non un corpo eterno, a maggior ragione se lo si sottopone alla continua attività distruttiva del fuoco. Oltre a citazioni delle Scritture, Agostino porta persino esempi 'scientifici' per sostenere la sua tesi (2001: 1062-1082). Quanto al secondo punto, che lasciava increduli gli stessi cristiani del tempo, Agostino argomenta che la pena eterna, per quanto sembri ingiusta, è meritata da tutto il genere umano a prescindere dalla condotta morale, per via del peccato originale commesso da Adamo ed Eva. Di nuovo, scrive molte pagine per confutare coloro, anche tra i suoi correligionari, che ritengono ragionevole pensare che Dio sarà misericordioso e infliggerà punizioni proporzionate al peccato commesso, cosa che non potrà mai essere un supplizio eterno (Agostino 2001: 1083-1118).

Inoltre il Padre della Chiesa sostiene che nulla garantisce la salvezza,

neppure il battesimo, l'adesione alla fede cattolica, una condotta irreprensibile nel solco dei valori cristiani, l'aver aiutato il prossimo con le elemosine, l'aver santificato le feste e recitato le preghiere quotidiane. Tutto ciò pone l'uomo sulla buona strada, ma in ultima istanza è soltanto un'imperscrutabile decisione divina, una grazia generosamente concessa e comunque immeritata, che salva l'uomo dalla dannazione eterna. La conseguenza è che «molto più numerosi saranno i dannati», affinché sia ben chiaro che l'Inferno è «ciò che tutti avrebbero meritato», anche i pochi eletti ai quali verrà risparmiato il supplizio.

Sul fatto che la maggioranza degli esseri umani è destinata a bruciare e soffrire in eterno nel fuoco della Geenna, con il proprio corpo, come conseguenza del peccato commesso dai progenitori edenici all'inizio dei tempi, il vescovo di Ippona insiste anche in altri scritti. In un discorso ai fedeli, Agostino sostiene questa tesi appellandosi all'autorità dei Vangeli. Ricorda che un tale chiese a Gesù: «Signore, sono pochi quelli che si salvano?» E Gesù rispose loro: «Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, io vi dico, cercheranno di entrare, ma non ci riusciranno» (Lc 13, 23-24). Per Agostino (2018) non ci sono dubbi, il passo sta ad indicare che la dannazione è riservata alla stragrande maggioranza degli esseri umani: «Che cosa rispose il Signore? Non disse: "Quelli che si salvano non sono pochi ma molti". Non rispose così».

Oltretutto, il padre della Chiesa ritiene che Dio abbia già disposto in partenza, secondo la dottrina della predestinazione, chi apparterrà alla schiera dei dannati e chi invece sarà portato in Cielo e salvato. Agostino (2001: 1087) argomenta che, poiché «la stessa vita dei mortali è tutta una pena», essa non può che preannunciare un castigo eterno. L'infanzia degli uomini è descritta come talmente penosa che, a suo dire, tutti preferirebbero la morte pur di non riviverla. E «anche il fatto che la vita cominci nel pianto e non nel riso preannuncia in un certo senso, inconsapevolmente, i mali che verranno».

Epperò, Agostino mostra di sapere che almeno una persona al mondo è sfuggita alla regola. Sulla scorta di Plinio (*Naturalis Historia*, XII, 15), scrive: «Dicono che alla nascita soltanto Zoroastro abbia riso». Ma aggiunge che quel «riso abnorme» non è comunque stato di buon auspicio, perché, pur avendo inventato le arti magiche, quando era re dei Battriani, Zoroastro fu sconfitto in guerra da Nino, re degli Assiri. Il leggendario Nino, figlio del dio Baal e marito di Semiramide, secondo le poco attendibili cronache di Ctesia di Cnido, medico greco alla corte di Ataserse, avrebbe fondato il primo impero della storia e regnato su tutta l'Asia occidentale, a partire dal 2189 a.C. Il vescovo di Ippona riteneva dunque Zoroastro un personaggio antichissimo, vissuto addirittura nel terzo millennio a.C.

Agostino aveva, non per sua colpa, una conoscenza piuttosto limitata di Zarathustra, il che fa comunque pensare che non possa avere attinto l'idea

della resurrezione dei corpi dallo zoroastrismo, nemmeno attraverso le sue frequentazioni con i manichei. Nei suoi scritti, del resto, si appella soltanto all'autorità della Bibbia. Resta naturalmente aperto il discorso di possibili influenze – in una direzione o nell'altra – in fase di stesura dei testi sacri, ma come abbiamo più volte ripetuto a noi interessa principalmente mostrare le differenze. Ciò che è certo è che per un mazdeo, che concepisce Dio come il Bene assoluto, come la saggezza incarnata, un atto di misericordia nei confronti di tutti, anche dei peccatori, dopo che hanno espiato la loro pena, è più che dovuto. Perciò, nella narrazione zoroastriana, alla creazione (l'Alfa) seguirà la redenzione (l'Omega), dopo il Creatore verrà il Salvatore (Saošyant) che, alla fine dei tempi, redimerà anche i malvagi, liberando i loro corpi e le loro anime dal luogo dei tormenti. Un frammento del libro sacro, il *Cithrem Buyāt*, ci ricorda infatti che la storia universale ha un lieto fine per tutti: «Tutto il mondo materiale sarà liberato dalla vecchiaia e dalla morte, dalla corruzione dei corpi e dalla decadenza, per tutti i secoli dei secoli».

Non si può non notare che, nei Vangeli, vi è anche materiale per giungere a una conclusione opposta a quella sostenuta da Sant'Agostino e più in linea con la profezia mazdea. Nella *Prima lettera a Timoteo*, parlando dell'importanza delle preghiere a favore di altri, in particolar modo dei re e di tutti coloro che esercitano un'autorità, Paolo di Tarso scrive: «Questo è buono e gradito davanti a Dio, nostro Salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e vengano alla conoscenza della verità» (Tt 1, 3-4).

Anche nella preghiera Doa Tan-Dorosti, le richieste di aiuto sono rivolte al Signore, a beneficio non tanto di se stessi, quanto della comunità intera e dei suoi regnanti. Di nuovo, riguardano tanto la sfera materiale quanto quella spirituale: «Nel nome di Dio, che conferisce, dona e beneficia. Yathā ahū Vairyō. Possa esserci salute e lunga vita, completa gloria che dà rettitudine». E ancora: «Noi t'imploriamo, Signore, di concedere al capo, che è qui presente, a tutta la comunità e a tutti quelli della buona religione, salute e buon giudizio. Possa ... e sua moglie o e suo marito e i figli, vivere per mille anni. Conservali a lungo felici, a lungo in salute, a lungo giusti». Longevità, felicità e salute assumono un'importanza non inferiore alla rettitudine morale, al senso di giustizia.

Tuttavia, come sottolinea Alberti, non di sole richieste sono fatte le preghiere. In modo insistente, il mazdeo loda non solo la divinità ma anche gli Arii che la venerano, mettendo invariabilmente l'accento sulle qualità estetiche: «Desidero celebrare e venerare la forza e la resistenza delle Fravaši, ašavan; la forza e la resistenza delle donne, con le loro schiere di eroi, e quelle di Yairya Hušitay, di Amā, ben costruito, bello di forme».

Nelle Gāh Hāvani, le preghiere delle cinque veglie, in cui è suddivisa la giornata mazdea, gli officianti affermano di celebrare «tutti quegli esseri che

Ahura Mazdā conosce essere i migliori, maschili e femminili, nel culto secondo Aša». A ognuno di questi esseri viene augurato il miglior destino, con una particolare insistenza sulla dimensione corporale: «A lui splendore e hvarenah; a lui salute del corpo, a lui resistenza del corpo, a lui robustezza del corpo, a lui tutti i beni e i possessi che portano molta felicità; a lui vigorosa progenie; a lui lunga vita; a lui la migliore esistenza del Giusto illuminato, che fa le sue offerte felice. Così sia, come desidero». Questa formula torna insistentemente, nelle preghiere del giorno.

9. MOGLI E MARITI DAI CORPI ATTRAENTI

Proseguendo il nostro percorso avestico, dopo il Khordah Avestā, incontriamo gli Yašt, il libro liturgico del calendario mazdeo, la cui analisi merita di occupare diversi paragrafi. Gli inni in esso contenuti hanno la funzione di permettere la celebrazione, nel corso del mese, delle tante entità e ipostasi divine, diverse da Ahura Mazda, che popolano l'orizzonte spirituale mazdeo. In un passato più remoto esse componevano il pantheon del politeismo ario. Julien Ries (2008: 170) sottolinea, infatti, che «Zarathustra ha operato la sua riforma monoteista sulla base del vecchio paganesimo ancestrale degli indoiranici».

Le antiche divinità subiscono sorti diverse. Alcune di esse vengono salvate, seppur attraverso una retrocessione al rango di *yazata*, letteralmente “esseri degni di adorazione e venerazione” o, più sinteticamente, “venerabili” (dal verbo *yešti*, venerare, consacrare). Pettazzoni, lo abbiamo visto, paragona gli *yazata* ai santi della tradizione cristiana. Forse è più corretto paragonarli agli angeli, essendo comunque creature celesti che aiutano Ahura Mazda a realizzare i propri piani, più che esseri umani realmente esistiti e degni di venerazione in virtù di miracoli o martirii. Inoltre, proprio come gli angeli dei monoteismi abramitici, gli *yazata* sono collocati in posizioni diverse nella scala gerarchica del pantheon riformato. Sei di questi *yazata*, quelli che personificano le virtù morali, vengono raggruppati intorno ad Ahura Mazda e onorati anche del titolo di “Ameša Spenta”, letteralmente “Benèfici Immortali”. Per usare una fortunata espressione di Dumézil, gli antichi dèi ancora funzionali al culto riformato vengono trasformati in ‘arcangeli’ (capi degli angeli). Occupano il secondo gradino della gerarchia cosmica, proprio come i sette arcangeli della tradizione cristiana, e sono chiamati a svolgere le funzioni dell'ideologia indoeuropea che già svolgevano le principali divinità del politeismo ario. Si badi, però, che tra gli Ameša Spenta viene talvolta incluso lo stesso Ahura Mazda, o alcuni *yazata* di grande importanza che pur non appartengono alla cerchia dei sei (Boyce 1989). Nel complesso, si conta un numero di almeno ventisette *yazata*, molti

dei quali sono personificazioni di forze della natura. Altri antichi dèi indo-iranici subiscono, però, sorte peggiori. Considerati alla stregua di ‘dèi falsi e bugiardi’, vengono trasformati in demoni, *daeva*, nemici del Bene, e posti al servizio del Maligno.

Gli *Yašt* nascono, dunque, per legittimare il culto delle antiche divinità, nel contesto di una religione dichiaratamente monoteista. Di detti inni se ne sono conservati ventuno, sui trenta che componevano l’opera originale. Tra gli *yazata* di maggiore importanza vi è certamente Mithra, già venerato nel periodo indo-iranico come «la divinità che presiedeva la giustizia e in modo particolare le pattuizioni, punendone i trasgressori», e rientrando sicuramente «tra le divinità più antiche e importanti della storia religiosa dell’Eurasia» (Alberti 2013). Non a caso, la celebrazione di Mithra occupa una posizione centrale nella disposizione delle festività mensili.

Alla figura di Mithra è dedicato lo *Yašt* Mirh 10, il più lungo degli *Yašt*. Questo frammento è anche considerato il più letterario e, a detta di Alberti, è «sicuramente, uno dei più controversi». Mithra è definito “cattivo e buono”, con i popoli e con gli uomini, ovvero responsabile della pace e del tormento delle nazioni. Significativa, però, ancora una volta, è la ragione per cui viene invocato. Gli si chiede di rendere «grandi le case, belle di donne, belle di carri, con ben piantate fondamenta e alte sopra le loro mura».

Degno di interesse è anche lo *Yašt* Rām 15. Rāma Hvāstra, il venerabile che viene invocato per ottenere buone dimore e buoni pascoli. Questa ipostasi divina è, perciò, intimamente legata a Vāyu, il venerabile che governa il vento, l’atmosfera, la morte. In questo *Yašt*, le due entità divine sono sovrapposte e identificate.

Qui ci soffermeremo soltanto su un’invocazione, ovvero la grazia che le giovani donne chiedono allo *yazata*: «Concedici, o Vāyu, che operi potentemente, che noi si possa trovare un marito, giovane e bello di corpo, che ci tratti bene e ci dia una progenie; concedici un marito saggio, istruito e dalla lingua pronta».

Come si può notare, così come gli uomini chiedono a Mithra di riempire le loro case di belle donne, le donne chiedono a Vāyu di essere prese in moglie da maschi con ogni possibile virtù, inclusa la bellezza corporale. Si potrebbe notare che questo è semplicemente ‘buon senso’. Quale uomo desidera una moglie poco attraente? E quale donna desidera un marito vecchio, brutto, violento, sterile, ignorante, stupido e taciturno? Eppure, non deve sfuggire l’accento sulla bellezza in un testo sacro. Quante volte, in relazione alla scelta del coniuge, abbiamo sentito ripetere la frase «non conta la bellezza esteriore, contano le virtù interiori»? Qui, invece, la bellezza del corpo è menzionata in preghiere canoniche alla divinità, finendo per assumere carattere sacro. Non solo «dacci oggi il nostro pane quotidiano», ma «dacci oggi la nostra bellezza quotidiana». Evidentemente, non tutte le

culture e religioni del mondo condividono la medesima sensibilità estetica.

10. ARADVĪ SŪRA ANĀHITA, EPIFANIA DI UN CORPO PERFETTO

Ai fini del nostro discorso sulla bellezza, merita di essere approfondito in particolare lo Yašt Aban 5, dedicato alle acque divine o, più precisamente, alla *yazata* che le presiede. È un'entità divina che abbiamo già incontrato nei Gāthā: Aradvī Sūra Anāhita, colei che è “pura e immacolata”.

Erodoto identifica questa dea con la divinità mesopotamica dell'amore, della bellezza, della fertilità e della guerra. Nel libro primo delle *Storie*, scrive, infatti, che i Persiani «fanno sacrifici al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua, ai venti. Queste sono le uniche divinità a cui sacrificano fin dai tempi più remoti, ma hanno imparato degli Assiri e dagli Arabi a sacrificare anche ad Urania: gli Assiri chiamano Afrodite Militta, gli Arabi Alitta e i Persiani Mitra» (Erodoto 1998: 197-199). Secondo Gnoli (1991: 111), quella che offre Erodoto è «un'informazione estremamente importante e precisa sul sincretismo iranico-mesopotamico o iranico-semitico in epoca achemenide» Il culto di Anāhita, particolarmente sentito sotto il regno di Artaserse II, viene così collegato al culto di una divinità semitica che appare sotto diversi nomi nel pantheon mesopotamico, Ishtar presso gli Assiri e Asteroth (Astarte) presso i Fenici, e che conquisterà un posto d'onore anche nel pantheon greco, sebbene qui, le due funzioni della guerra e dell'amore saranno separate nelle figure di Atena e Afrodite.

Difficile, però, concludere che questa dea sia in ultima istanza di origine semitica. Da un lato, già in origine, nel pantheon indo-iranico, ben prima della riforma di Zarathustra, vi era una divinità delle acque e della fertilità chiamata Sarasvatī. È vero che il culto di questa figura crescerà nel periodo achemenide, raggiungendo l'apice sotto il regno di Artaserse II, attraverso la sua identificazione con una divinità perso-elamita che portava il nome di *Anahiti, conosciuta nelle fonti greche con il nome di Anaitis (Boyce, Chaumont & Bier 1989). D'altro canto, assiriologi e sumerologi sono concordi nel riconoscere nella dea sumera Inanna il prototipo della Ishtar che sarà poi venerata dagli assiro-babilonesi, con cerimonie che prevedevano forme di omosessualità, travestitismo e prostituzione sacra. Gli Arieri si sottomisero, dunque, a una dea straniera?

In realtà, la questione degli scambi di divinità è più complessa. Il sumerologo Giovanni Pettinato (2015) chiarisce che «l'ipotesi più accreditata archeologicamente – su questo punto si ha l'unanimità assoluta degli studiosi – è che i Sumeri non siano autoctoni, ma che siano immigrati in un imprecisato momento della preistoria nella Bassa Mesopotamia. Circa il luogo di provenienza prevale ancora oggi l'ipotesi di una migrazione dalla Valle

dell'Indo, per via marittima. [...] Non vanno però taciuti altri indizi che fanno ritenere altrettanto probabile una loro provenienza dalle montagne del Caucaso...».

Sul piano etno-linguistico, il popolo sumero non appartiene né al ceppo semitico, né a quello indoeuropeo. Tuttavia, se è davvero giunto dal mare o disceso proprio dall'altipiano iranico intorno al 4000 a.C., possiamo dire che, almeno dal punto di vista geografico, la dea Inanna non avrebbe fatto altro che tornare a casa propria, dopo aver soggiornato, con diversi nomi, nella casa di Accadi, Babilonesi, Assiri e Fenici.

L'Avesta ci racconta che Aradvī Sūra Anāhita dona agli uomini la salute. Più precisamente – e, qui, emerge la propensione 'eugenetica' degli Arii, nel senso etimologico del termine – è colei «che rende puro il seme di tutti i maschi, che rende puro l'utero di tutte le donne nelle gravidanze, che rende sicure le gravidanze di tutte le femmine, che riempie di latte i loro seni della giusta misura e della giusta qualità».

Anāhita viene prima presentata come un fiume fatto scendere in terra da Dio, un fiume che ha mille rivoli e migliaia di canali, un fiume che purifica il seme dei maschi, l'utero delle femmine, il latte dei seni femminili. Nei paragrafi successivi, l'ipostasi divina assume invece un'immagine antropomorfa. L'importanza di quest'immagine è sancita dal carattere anaforico del racconto. Più volte ella viene invocata e più volte si manifesta nelle stesse forme. Queste forme ci dicono molto della sensibilità estetica dell'antico popolo iranico.

Una prima volta, ne invoca la presenza il vecchio Vafra Navāza, il quale è minacciato dal castigatore dei demoni, Thraētaona, che gli vola intorno in forma di avvoltoio. Ebbene, Aradvī Sūra Anāhita si affretta a venirgli in soccorso «sotto forma di una bella ragazza, dallo splendido corpo, forte, alta di statura, riccamente adornata, pura, di nobili natali, di una gloriosa razza, indossando calzari alti alla caviglia, tutta vestita d'oro [...] e radiosa». Volando, lo afferra e, in un battibaleno, lo porta via, in un luogo sicuro.

La *yazata* viene poi invocata da Vistauru, figlio di Naotara, il quale le chiede di aprire le acque del fiume che si trova di fronte, per consentirgli un passaggio all'asciutto. Di nuovo, Aradvī Sūra Anāhita si precipita da lui «nelle vesti di una bella fanciulla, dallo splendido corpo, forte, di alta statura, riccamente adornata, pura e di nobili natali, figlia di una razza gloriosa, indossando calzari fino alla caviglia, con ogni sorta di ornamento, e radiosa in volto». Esaudendo la richiesta, l'essere angelico fa rimanere immobile una parte delle acque, mentre fa fluire oltre l'altra parte. Così, la bella Anāhita concede a Vistauru di guadare il fiume Vitanghuhaiti, senza bagnarsi i piedi.

Infine, Dio in persona chiede a Zarathustra di offrire un sacrificio alla sua sorgente. Per la terza volta, torna la seducente descrizione di questa creatura divina. Aradvī Sūra Anāhita «si protende nelle forme di una bella ragazza,

dallo splendido corpo, forte più che mai, alta di statura, pura, nata nobile, di una razza gloriosa, che indossa un mantello che la ricopre tutta fino al calcagno; un mantello interamente ricamato d'oro». A questo punto si aggiungono particolari preziosi. Leggiamo che «sempre tenendo il baresma in mano secondo la legge, ella porta orecchini d'oro a pendaglio sulle sue orecchie forate e una collana d'oro attorno al bel collo; ella, la nobile nata, Aradvī Sūra Anāhita; e ha la vita cinta strettamente, affinché i suoi seni possano risaltare nelle loro belle fattezze e affinché essi siano il più possibile fasciati».

Ancora si precisa che Anāhita discende direttamente dal suo creatore, Mazdā, e che «belle erano le sue bianche mani, sottili come un garretto di cavallo, o anche più sottili, bello era il suo zaosa, e così ella è giunta in terra, forte, con le braccia sottili, pensando dentro di sé: Chi mi loderà?». “Zaosa” è parola ancora sconosciuta che indica, probabilmente, una parte del corpo.

Possiamo constatare che l'archetipo della bellezza femminile degli Arii non ha forme così diverse dall'ideale che ancora oggi domina nel mondo occidentale, se solo si guarda alla *silhouette* delle attrici e delle modelle celebrate da televisioni e giornali. Storicamente, abbiamo osservato una certa variabilità dei canoni di bellezza femminile. Si pensi soltanto al ruolo preminente che le forme arrotondate e morbide assumevano nelle culture matriarcali pre-indoeuropee, ben documentato dalle Veneri steatopigie ritrovate dagli archeologi (Campa 2016 b). Oppure, si consideri che ancora oggi, in certe comunità africane, bella è la donna grassa, dai seni enormi, dal bacino imponente. Tutt'altro è l'ideale di bellezza femminile che emerge dal libro sacro degli Arii. La donna è bella quando è giovane, alta, longilinea, forte, di carnagione chiara, con la vita stretta e il seno pronunciato.

11. BONTÀ DEL GODIMENTO SESSUALE E BELLEZZA DI ZARATHUSTRA

Particolarmente interessante è anche lo Yašt Aši 17. Alberti tiene a sottolineare l'aspetto morale del suo contenuto. Se è vero che ad Aši, “la Buona”, ossia l'entità divina preposta alla fortuna e al benessere, si chiedono soprattutto benefici materiali, è anche vero che detti benefici sono condizionati ai comportamenti dei fedeli nei confronti del prossimo. Il benessere materiale non è «disgiungibile dalla pietà, dall'amore verso gli altri, in un rapporto di causa ed effetto, poiché la felicità viene dall'essere compassionevoli verso gli altri».

Non dubitiamo che quella dell'Alberti sia l'interpretazione corretta. Tuttavia, seguendo la traccia della nostra ricerca, a noi preme sottolineare soprattutto l'accento estetico e sensuale del testo avestico, poiché marca la differenza fondamentale tra zoroastrismo e cristianesimo.

Al contrario di quanto sembrano indicare alcuni passi del Vangelo cristiano, non c'è nel testo avestico alcun elogio della povertà e della rinuncia ai piaceri dei sensi, come viatico per la vita eterna. Gesù chiama a una scelta tra Dio e Mammona: «Non potete servire Dio e la ricchezza» (Lc 16, 13). E aggiunge che «è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli» (Mt 19, 24). Al contrario, Zarathustra e i suoi seguaci continuano a pensare che la ricchezza sia benvenuta e non sia di alcun impedimento alla vita spirituale, a patto che sia ottenuta onestamente. Secondo lo Yašt Aši 17, gli uomini che godono del sostegno di Aši «sono re di regni che sono ricchi in cavalli, che ricevono grossi tributi, hanno veloci cavalli sbuffanti, sonanti carri, spade scintillanti, sono ricchi di provviste e di riserve di cibo; hanno letti ben profumati dovunque e pieni di tutte le altre ricchezze che si possono desiderare. Felice è l'uomo che tu assisti!». Da questa constatazione, segue la preghiera: «Assisti me, tu ricca di ogni sorte di cose desiderabili, e forte!».

È noto che, nel cristianesimo delle origini, il piacere dei sensi non appare in buona luce, mentre la castità è vista come una virtù suprema. Questo orientamento è particolarmente accentuato nella predicazione di San Paolo, ma altrettanto rigorose sono le posizioni di altri Padri della Chiesa. Basti pensare agli elogi della mortificazione della carne, della verginità, della castità, dei digiuni, dell'autoflagellazione di due figure preminenti della Chiesa come San Girolamo e Gregorio Nazianzeno. Per fare solo un esempio, nella *Prima lettera ai Corinzi*, San Paolo afferma: «Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna», e solo in subordine ammette che, «tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito» (1 Cor 7, 1-2). Proseguendo nella lettura dell'epistola, non troviamo alcuna concessione al godimento sessuale, nemmeno tra marito e moglie, né troviamo un invito ad essere fecondi. Forse perché i primi cristiani attendevano di lì a poco la fine del mondo, l'invito paolino alla castità è esteso persino all'interno del matrimonio: «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero».

A scanso di equivoci, non stiamo affermando che la morale sessuale cristiana sia riducibile a queste frasi. Nel corso della sua lunga storia, il cristianesimo ha mostrato molte facce. Il culto cristiano delle origini, pervaso da una tensione apocalittica e soggetto a influenze gnostiche, è stato dominato dal *contemptus mundi*. Successivamente, quando è diventato religione dell'Impero, il cristianesimo ha assunto una visione più mondana e funzionale alle esigenze del potere, dando piuttosto rilevanza al comandamento veterotestamentario «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra...» (Ge 1:28). Ancora maggiore apertura alla vita e alla sessualità è stata osservata a partire dal Basso Medioevo, come ha osservato tra gli altri Jacques Le Goff

(2005). E ancora più gioioso, indulgente nei confronti dei piaceri della carne, aperto alle contaminazioni di altre filosofie e religioni, è stato il cattolicesimo durante il Rinascimento italiano. Tuttavia, non va taciuto il fatto che tanto la Riforma protestante quanto la Controriforma cattolica hanno segnato un riavvicinamento del cristianesimo alla prospettiva austera dei Padri della Chiesa (Pellicani 2007: 101-113; Campa 2013). Del resto, ancora oggi, il catechismo cattolico esalta la castità come una virtù e condanna il godimento sessuale fine a se stesso.

Ebbene, di tutt'altro segno è il messaggio che Dio offre all'uomo, attraverso Zarathustra e i suoi discepoli. Nell'Avesta, leggiamo: «Gli uomini che tu assisti, o Aši Vanghi, hanno le loro donne che siedono sui loro letti e li attendono: esse giacciono su cuscini e si adornano, [...], di orecchini quadri, forati e di lunghe collane d'oro: "Quando arriverà il nostro signore? Quando godremo nei nostri corpi le gioie dell'amore?"». E, ancora, torna l'elogio della bellezza: «Gli uomini che tu assisti, o Aši Vanguhi, hanno figlie che siedono [...]; sottile è la loro vita, bello è il loro corpo, lunghe sono le loro dita; esse sono belle di forme come le fanciulle che ognuno di noi desidera stare ad ammirare».

Oltre a cavalli veloci, carri da guerra, spade scintillanti, cibo in abbondanza, mogli sensuali e figlie bellissime, i mazdei chiedono a Dio e ai suoi angeli: armenti, cammelli, oro e argento. E, ad ogni passaggio, il mantra si ripete. La constatazione della potenza di Aši è seguita dalla preghiera: «Felice è l'uomo che tu assisti! Assisti me, tu, ricca d'ogni sorta di cose desiderabili, e forte».

Molto significativo è anche l'incontro tra il Profeta e Aši, perché, come da copione, dominano nella narrazione le categorie estetiche. «Aši Vanguhi stava nel suo carro, dicendo: "Chi sei tu che m'invochi, la cui voce è al mio orecchio la più dolce delle voci di chi m'invoca?". Ed egli rispose a voce alta: "Sono Spitāma Zarathuštra, che, primo fra i mortali, ha recitato la lode dell'eccelsa Aša"». Dopo averlo interrogato, la grande Aši Vanguhi invita il profeta ad avvicinarsi a lei e ad appoggiarsi al suo carro. Zarathuštra segue le istruzioni e le si accosta. A questo punto, «ella lo accarezzò con la mano sinistra e con la destra, con la mano destra e con quella sinistra, dicendo: "Tu sei bello, Zarathuštra, hai belle forme, o Spitāma. Forti sono le tue gambe e lunghe le tue braccia: gloria è data al tuo corpo e lunga allegria alla tua anima, te lo rivelo con assoluta certezza"».

Persino il profeta, dunque, è elogiato per la sua bellezza. E, di nuovo, è considerato bello il corpo forte e longilineo. La risposta di Zarathustra e dei fedeli mazdei è dello stesso tenore: «Noi sacrifichiamo a Aši Vanguhi, che è splendente, elevata, d'alta statura, ben degna di sacrificio, con un carro altisonante, forte, che dà benessere e risana, che ha pienezza d'intelletto ed è potente».

12. UNA SOTERIOLOGIA SENSUALE

La tensione estetica dell'*Avesta*, ove Dio, gli angeli e lo stesso Profeta sono belli e rappresentati con corpi seducenti, ove i mortali chiedono bellezza e salute dei corpi alla divinità e alle sue ipostasi, fa pensare a una visione della vita molto terrena e poco spirituale. Al contrario, almeno secondo l'opinione comune, maggiore spiritualità e moralità caratterizzerebbe l'austera dottrina giudeo-cristiana. Tuttavia, fermarsi a questa rappresentazione sarebbe un errore.

A ben vedere, Greci e Aarii, così come altri popoli indoeuropei, tra i quali Romani, Celti e Germani, prestano molta più attenzione al dualismo anima-corpo e alla vita oltre la morte di quanto non faccia il libro sacro degli Ebrei. Nella Bibbia si trova ben poco sui mondi spirituali, sull'anima e sul destino della stessa dopo la morte.

Vi sono naturalmente affermazioni che sembrano tenere aperta la prospettiva di una vita ultraterrena. Nei Salmi (49:15) leggiamo: «Ma Dio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti, perché mi prenderà con sé». E, ancora, in Isaia (26:19), si annuncia: «Rivivano i tuoi morti! Risorgano i miei cadaveri! Svegliatevi ed esultate, o voi che abitate nella polvere! Poiché la tua rugiada è rugiada di luce e la terra ridarà alla vita le ombre». Nel solco di questa narrazione si pone il Nuovo Testamento, ove la resurrezione di Cristo è anche l'annuncio del destino dell'uomo, finalmente liberato dalla morte. Nel Vangelo di Luca, per esempio, si apprende del destino ultraterreno dei malvagi: «Là ci sarà pianto e stridore di denti quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio e voi cacciati fuori» (Lc 13:28).

Non mancano, però, affermazioni veterotestamentarie che sembrano negare questa eventualità. Nella Genesi (3:19) leggiamo: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!». Il tema della polvere torna nell'Ecclesiaste (3:19-20), ove apprendiamo che «la sorte dei figli degli uomini è la sorte delle bestie; agli uni e alle altre tocca la stessa sorte; come muore l'uno, così muore l'altra; hanno tutti un medesimo soffio, e l'uomo non ha superiorità di sorta sulla bestia; poiché tutto è vanità. Tutti vanno in un medesimo luogo; tutti vengono dalla polvere, e tutti ritornano alla polvere». E, ancora, i Salmi (49:12) confermano che l'uomo, per quanto lo si voglia elevare, condivide la stessa sorte degli animali, il ritorno nel nulla, giacché, quand'anche «tenuto in grande onore, l'uomo non dura; egli è simile alle bestie che periscono».

Queste ambiguità, che non pochi grattacapi hanno procurato ai teologi cristiani, spesso costretti ad invocare l'autorità del pagano Aristotele, o del suo maestro Platone, per sbrogliare la matassa, sono del tutto assenti

nell'Avesta. Nel testo sacro degli Arii, la sorte oltremondana degli uomini non è mai messa in discussione. L'attenzione al corpo, alla sua forza e alla sua bellezza, che pure abbiamo a più riprese evidenziato, non elide la tensione mistica, il desiderio di immortalità e beatitudine, la certezza di una vita oltre la morte. In altre parole, la soteriologia riveste un ruolo cruciale già nel testo sacro, tanto che abbisogna di minore lavoro teologico per essere portata in superficie.

Al contrario, è stato il puntiglioso e prezioso lavoro dei teologi cristiani che ci ha infine consegnato, nella Patristica come nella Scolastica, un quadro complessivo ricco e dettagliato, anche se non sempre coerente, dell'escatologia cristiana. Pilastro della visione soteriologica cristiana è l'idea di un giudizio dell'anima dopo la morte e di due destinazioni opposte, il Paradiso e l'Inferno, rispettivamente per i giusti e i malvagi. A differenza di altre confessioni cristiane, la Chiesa cattolica afferma anche l'esistenza del Purgatorio, destinazione intermedia riservata alle anime dei defunti in stato di grazia che debbono, però, ancora perfezionare la purificazione morale e spirituale prima dell'ingresso in Paradiso. Le somiglianze tra cristianesimo e zoroastrismo sono, dunque, davvero notevoli. Ancor più notevole è la vicinanza della religione di Zarathustra, sul piano dottrinale e rituale, al Cattolicesimo romano, prima ancora che al cristianesimo di matrice protestante.

Eppure, ancora una volta, al di là delle somiglianze, colpiscono le differenze. Negli scritti dei Padri della Chiesa, si legge del destino di beatitudine riservato alle poche anime pie che saranno salvate e del destino terribile che attende invece le moltitudini, sorde alle parole del Signore e segnate dal peccato originale. In positivo, la beatitudine è spesso descritta come la comunione con Dio, come una condizione di pace eterna, o come la possibilità di vedere Dio faccia a faccia: «Gli eletti vedranno la faccia del Signore e porteranno il Suo nome sulla fronte. Non ci sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà» (Ap 22,45).

Colpisce invece il linguaggio evocativo con il quale viene descritto, nell'Avesta, il destino dell'anima dopo la morte. Nell'incontro del defunto con la propria coscienza, c'è una carica di sensualità e, ancora una volta, un'attenzione simbolica alla bellezza corporale e al piacere dei sensi, che non trova paragone nella soteriologia cristiana.

Per conoscere questi aspetti, fondamentale è la lettura dello Yašt 22. In esso, si legge che l'anima del morto, disorientata dalla nuova situazione di incorporeità, resta vicina al cadavere dal quale è stata strappata per tre giorni e tre notti, prima di essere accompagnata al giudizio. Quando arriva il momento, l'anima del giusto «prova tanto piacere quanto ne può provare l'intero mondo dei viventi». Il piacere è di natura sensoriale. Inizialmente, si

tratta di un'inebriante sensazione di tipo olfattivo. Si legge, infatti, che «alla fine della terza notte, quando appare l'alba, l'anima del fedele si sente come trasportata tra piante e profumi; si sente come soffiare un vento dalle regioni del Sud, un vento più profumato d'ogni altro vento al mondo». L'anima del giusto inala quel vento profumato e si interroga sulle sue origini: «Da dove mai soffia questo vento, il vento più dolcemente profumato che le mie narici abbiano mai inalato?».

A questo punto, compare la coscienza del defunto, anch'essa trasportata da quel vento caldo e profumato, e il piacere diventa di tipo visivo. È proprio la coscienza ad annunciare il giudizio che condurrà l'anima in Paradiso o all'Inferno. Ebbene, la coscienza del giusto si manifesta «nelle vesti di una bella fanciulla, luminosa, vestita di bianco, forte, di alta statura, ben retta, dal prospero seno, di bel corpo, di nobile aspetto, di alto lignaggio, della grandezza di una fanciulla nel fiore dei suoi quindici anni³, bella quanto la più bella cosa del mondo».

Lo Yašt 22 prosegue con un dialogo tra l'anima del fedele e la sua coscienza, ferma davanti ai suoi occhi. L'anima pronuncia queste parole: «Che ragazza mai sei tu, che sei la più bella fanciulla che io abbia mai veduto?». La coscienza risponde elencando tutte le cose belle pensate, dette, fatte in vita dall'uomo la cui anima ha al cospetto. Non riporteremo tutto il discorso, il cui senso generale può essere riassunto in questi termini: l'uomo giusto, il fedele, si prende cura della propria coscienza, la coltiva, la fa crescere, attraverso un processo di autoriflessione. Proprio per questo, essa diventa una guida infallibile e, al momento della morte, trasformatasi in giudice, non potrà che emettere un giudizio positivo sull'anima che con tanto amore l'ha curata. Di nuovo, l'aspetto più intrigante è che il concetto viene reso attraverso categorie estetiche e non etiche. Simbolicamente, lo abbiamo visto, la coscienza è rappresentata da un bellissimo e seducente corpo femminile. Di questa bellezza, la coscienza rende merito all'anima: «Io ero bellissima, e tu mi hai fatto ancora più bella; io ero elegante, e tu mi hai fatto ancora più elegante; io ero desiderabile e tu mi hai fatto ancora più desiderabile...».

Con parole leggermente diverse, la stessa rappresentazione del *post-mortem* si ritrova nello Yašt Vīstāspa, dedicato al re che accolse e protesse Zarathustra negli anni difficili della sua predicazione, favorendone la mis-

³ Se ci è concessa una speculazione, i quindici anni come apice della forza, della bellezza, della salute, sono forse metaforicamente legati ai cicli lunari. Per quindici giorni la Luna cresce, raggiunge la pienezza, il suo massimo splendore, mentre nei successivi quindici giorni decresce. Naturalmente, non va esclusa l'ipotesi che alla base della scelta vi sia la semplice osservazione biologica che, intorno a quell'età, le donne raggiungono la pubertà. Né si può escludere che essa possa essere ricondotta ad entrambe le dimensioni, astronomica e biologica, se si considera che per le culture antiche era ricca di significati l'egual durata del ciclo mestruale e del ciclo lunare.

sione profetica. «Così parlò Zarathuštra al giovane re Vīštāspa» è la formula che apre un frammento del testo. Com'è noto, Nietzsche intitolerà *Così parlò Zarathustra* una delle sue opere più famose, ma non ci è noto se ha ripreso questa formula dal testo avestico o l'ha elaborata autonomamente.

Anche in questo frammento ritroviamo la sequenza degli eventi che già abbiamo incontrato nello Yašt 22 del Khordah Avestā. Innanzitutto, all'anima del giusto, dopo tre giorni e tre notti, giunge «un vento dal dolce profumo, più dolce di ogni altro vento al mondo, e le sembra come se stesse inalando quel vento dalle narici, ed essa chiede: “Da dove soffia il vento, il vento dal profumo più dolce che io abbia mai inalato?”». Dopodiché, «a lui sembra che la propria coscienza lo abbia fatto avanzare verso quel vento sotto forma di una bella fanciulla, luminosa. Di bianco vestita, forte, d'alta statura, con bell'incedere, dal seno fiorente, bella di corpo, nobile, di seme glorioso, della grandezza di una grandezza nei suoi quindici anni, splendida quanto lo è la più splendida del mondo».

Il dialogo si snoda secondo lo stesso canovaccio. L'anima del fedele si rivolge alla propria coscienza, dicendo: «Che meravigliosa ragazza sei tu, la ragazza più stupenda che io abbia mai visto?». E la coscienza risponde, elogiando a sua volta la bontà e la bellezza dell'anima del morto che – non sfugga il particolare – viene chiamato “giovane”: «O tu giovane, di buoni pensieri, di giovani parole, di buone azioni, di buona religione! Io sono la tua stessa coscienza. Tutti ti amino per quella grandezza, bontà, bellezza, per quel dolce profumo, per la forza vincente e per la sua libertà dal dolore, in cui tu mi appari». La giovinezza è dunque vista come un valore, al punto che l'aggettivo “giovane” qualifica tanto l'anima buona quanto la buona parola.

Diverso è il destino degli uomini malvagi, degli infedeli. Lo Yašt 22 del Khordah Avestā ci comunica che, a tre giorni dalla morte, l'anima del defunto che mal si è comportato in vita «esperimenta tutta la sofferenza che può provare l'intero mondo dei viventi». Anche in questo caso, la comunicazione avviene attraverso i sensi, in primis attraverso l'olfatto: «Alla fine della terza notte, o santo Zarathuštra, all'apparire dell'alba, all'anima pare come di essere trasportata in mezzo a una tempesta di neve e di tanfo, e come se un vento stesse soffiando dalle regioni del Nord, un vento pieno di fetore, il più schifoso dei venti nel mondo».

L'anima del malvagio respira, annusa quell'aria nauseabonda, si interroga sulla sua provenienza: «Da dove soffia questo vento, il vento più disgustoso e fetido che le mie narici abbiano mai inalato?». Purtroppo, i frammenti dal 26 al 32 sono andati perduti, perciò non abbiamo una rappresentazione dell'incontro del malvagio con la sua cattiva coscienza. Per simmetria, è parso a molti commentatori logico pensare che essa apparisse nella forma di una donna vecchia e brutta.

Alberti non pare avere dubbi al riguardo. Commentando i frammenti ri-

masti del Vīštāspa Yašt e dello Hadōxt Nask, il *Libro delle Scritture*, nota che essi «lasciano intravedere che si doveva trattare di un nask particolare, di un'operetta quasi letteraria, nella quale il destino dell'anima post mortem veniva illustrato come un viaggio avventuroso che essa iniziava con l'abbandono del corpo e proseguiva in volo tra gli spazi celesti fino a che essa non incontrava colà la propria daēnā, l'essere interiore, l'anima, l'io spirituale, la reale individualità di quel corpo lasciato da poco nella sua definitiva immobilità». E aggiunge che «l'aspetto antropomorfo del concetto è quello di una leggiadra fanciulla o di una vecchia megera, entrambe specchio puntuale dei pensieri avuti, delle parole dette e delle opere compiute in vita».

Anche Gnoli, dal canto suo, pare attenersi al ragionamento analogico. Intanto, sottolinea che «nel primissimo periodo del *post mortem* l'anima – anche quella del giusto – è rappresentata inquieta, tormentata, in preda a terrori e a smarrimenti profondi, ancora attaccata alla salma che comincia a decomporsi» (1991: 138). Perciò, le anime dei morti hanno bisogno dell'assistenza amorosa e delle preghiere dei viventi, quand'anche prevalga la convinzione che il trapassato sia destinato a un'esistenza migliore. L'anima, come si è detto, «per tre giorni e tre notti siede, dolente e smarrita, all'estremità della testa del suo cadavere; dopodiché, il quarto giorno, giunge al ponte Cinvat, dove incontra la sua *den* (*daena*) nelle sembianze di una fanciulla più bella e più buona di tutte le fanciulle del mondo dei vivi. L'anima la interroga e questa le risponde riconoscendo i meriti che ha accumulato nell'esistenza terrena». Ciò accade, se si tratta di un giusto, mentre «una orribile immagine di donna appare invece al malvagio, cui presenta il conto dei misfatti compiuti».

Il ponte Cinvat, il sacro ponte creato da Mazda per unire il mondo dei vivi al mondo dei morti, deve essere attraversato dal defunto. Esso appare largo e solido al passaggio del giusto, mentre si fa stretto come una lama quando vi posa il piede il malvagio. Il malvagio compie quattro passi che simboleggiano le sue mancanze durante la vita e lo sprofondano inesorabilmente negli Inferi. Il primo passo lo porta all'inferno dei cattivi pensieri, il secondo all'inferno delle cattive parole, il terzo all'inferno delle cattive azioni e, infine, il quarto porta l'anima a oltrepassare la porta delle tenebre senza fine.

Nel Vidēvdāt, o più precisamente Yu(va)tdēvdāt, testo che Alberti definisce «maestoso e poi incalzante, struggente e a tratti tenebroso, severo e persino crudele, vera sinfonia della purificazione», il passaggio sul Cinvat è descritto nel Fargard 19 (29-30). In prossimità del fatidico ponte, mentre le anime degli adoratori dei *daēva* sono portate via in catene da un demone chiamato Vizareša, ai devoti di Mazda è riservata ben altra visione: «Arriva quindi una splendida fanciulla, dai tratti stupendi, forte e ben formata; al suo

fianco sono dei cani, uno che può distinguere, uno che è molto bello e ha una elevata intelligenza. Ella fa andare sullo Hara-berezaiti l'anima del giusto e, sul ponte di Cinvat, la mette al cospetto delle divinità stesse del Cielo»⁴.

Se la descrizione della punizione divina, in Sant'Agostino, pare assumere un forte connotato fisico, somatico, tanto che il santo fa riferimento anche a fenomeni naturali per dimostrare la possibilità fisica della combustione perenne di un corpo, o discute la sorte ultraterrena di tutte le unghie e i capelli che sono stati rimossi dal corpo durante la vita (Agostino 2001: 1152-1166), nell'Avesta la punizione assume invece il carattere della sofferenza psicologica. Lo stesso discorso vale per il premio conferito al giusto. Poiché in questo frangente il defunto non ha corpo, tanto il piacere quanto il dispiacere – nell'annusare un vento profumato o puzzolente, nel vedere una giovane bellissima o una vecchia megera – sono di natura psichica, mentale, spirituale, paragonabili rispettivamente a una meravigliosa estasi o a una profonda angoscia. Entrare nell'aldilà significa rimanere assolutamente soli con se stessi, privi di corpo, di fronte alla propria coscienza. In questa condizione, non ha più senso mentire. Non si può mentire a se stessi, nel vuoto assoluto, in assenza di cose e persone, ovvero di ragioni per cui mentire. Rimanere soli con una coscienza cattiva, di cui ci si vergogna, perché sono svaniti nel nulla i beni effimeri per i quali si è male pensato, male parlato, male agito, significa essere all'Inferno. Al contrario, rimanere soli con una buona coscienza, di cui si va fieri, soprattutto ora che sono svaniti i beni effimeri ai quali abbiamo rinunciato per bene pensare, bene parlare e bene agire, significa essere in Paradiso.

13. LA GENESI, OVVERO I SEMI DELLA PROGENIE PERFETTA

Commentando le Gāthā, abbiamo accennato a Yima, il primo re. Parlando della vita oltre la morte, abbiamo invece accennato al Vidēvdāt. È giunto il momento di approfondire entrambe le questioni. Proprio nel Vidēvdāt, si narra infatti della creazione, che vede Yima co-protagonista, insieme naturalmente ad Ahura Mazda, il creatore supremo.

Come sottolinea Alberti, «Lo Yu(va)tdēvdāt consta di 22 fargard, 'capitoli', è può essere considerato anche una sorta di Genesi, poiché nei primi tre suoi fargard è contenuto il racconto della creazione del mondo, del primo uomo e della originaria età dell'oro, esprimendo così un punto fondamentale

⁴ La presenza di cani, in questo momento cruciale dell'esistenza, non è affatto casuale. Il cane è sacro ai mazdei, al punto che si chiede all'uomo di trattarlo come una persona. Riferimenti a questo animale sono frequenti nell'Avesta e ben tre Fargard del Vidēvdāt (13, 14 e 15) sono ad esso interamente dedicati, in segno di riconoscenza per l'amicizia che mostra nei confronti dell'uomo. Pene molto severe sono prescritte per coloro che maltrattano i cani.

della cosmogonia e della teologia del Mazdaismo». In particolare, è il Fargard 2 che riporta la storia di Yima, fondatore della stirpe iranica, sovrano dell'Età dell'oro, che «come Mosè, riceve da Dio (Ahura Mazdā) il credo Mazdeo da diffondere tra gli uomini. Poi, come a Noè, viene fatto anche a Yima l'annuncio divino di un'imminente distruzione del mondo e l'invito a porsi in salvo, costruendo per sé, per gli uomini e gli animali più perfetti un vara, un 'recinto' o giardino, dove poter vivere felici. Di questo regno, Yima diviene il primo sovrano e governa serenamente per mille anni, non conoscendo l'umanità, per tutto quel tempo, malattia o morte». La storia è straordinariamente simile non solo a quella di Noè, ma anche a quella di Utnapishtim nell'*Epopea di Gilgamesh*, storia di origine sumerica, poi riapparsa in forma di opera letteraria a Babilonia, e a quella di Deucalione, l'uomo che affronta il diluvio nella mitologia greca (Campa 2016 d).

Nel Fargard 1, Ahura Mazdā aveva creato sedici terre perfette, mentre Angra Mainyu aveva risposto con altrettanti flagelli. Dal canto suo, Yima, dopo avere rifiutato il ruolo di predicatore e annunciatore della religione di Mazda, che toccherà poi a Zarathustra, accetta di buon grado il ruolo di custode della creazione: «Sì, io accrescerò il tuo mondo, lo moltiplicherò. Sì, io nutrirò, io governerò e custodirò il tuo mondo. Non ci sarà, fintanto che io sarò re, né vento freddo, né vento caldo, e non ci saranno né malattie, né morte». In seguito, vengono descritte diverse fasi di espansione della vita e della produzione che sembrano simboleggiare operazioni di bonifica.

Tutto sembra procedere per il meglio, ma improvvisamente il Signore annuncia un durissimo e lunghissimo inverno, quasi una glaciazione, e poi, in seguito allo scioglimento dei ghiacci e delle nevi, un diluvio universale. Dopo che il mondo sarà sommerso dalle acque, sarà necessario riportare la vita sulla terra. Bisognerà, per così dire, rifare tutto da capo, ma in una situazione più complessa sul piano ambientale. Per dare inizio all'operazione, che – come vedremo – ricorda molto il processo di *terraforming* di un pianeta desolato, Ahura Mazdā organizza innanzitutto un incontro in un luogo primordiale, destinato ad assumere un'aura leggendaria: l'Airyana Vaējō. Qui, il Creatore si presenta accompagnato da una rappresentanza di esseri celesti, gli *yazata*, mentre Yima, il buon pastore, si presenta insieme ai migliori mortali.

Queste sono le istruzioni che l'essere divino affida al re: «Perciò fai tu per ogni lato dello spiazzo un Vara, lungo uno hāthra, la distanza nelle corse dei cavalli, e verso quella parte porta il seme della pecora, del bue, dell'uomo, del cane, dell'uccello e del fuoco rosso fiammeggiante». La soluzione è dunque quella di costruire un recinto, un giardino, ove custodire «i semi degli uomini e delle donne, dei più grandi, elevati, più buoni e più belli che ci siano in questa terra» e, analogamente, «i semi d'ogni specie di bestiame, del più grande, del più bello e buono che ci sia sulla terra».

È interessante notare che il Creatore avestico ha inclinazioni eugenetiche, più che pietistico-caritative. Garantisce infatti che, in seguito alla selezione dei 'semi' di uomini e donne, «non ci saranno persone gibbose, nessuno con gonfiori d'ora in avanti; nessuno impotente, pazzo o demente, maligno, bugiardo, dispettoso, geloso, con i denti cariati e guasti, nessuno in isolamento per la lebbra, né alcuno di quei marchi con cui Angra Mainyu bolla i corpi dei mortali».

Yima obbedisce, edifica un Vara, e vi porta «i semi degli uomini e delle donne, dei più grandi, dei più buoni e dei più belli sulla terra...». Sicché – ennesima anafora – «non ci furono colà d'allora in avanti uomini con imperfezioni, gibbosità, idropisie, non c'erano impotenti, pazzi e dementi, maligni e cattivi, bugiardi e falsi, né dispettosi e gelosi; nessuno cui fossero cariati o guasti i denti, nessuno isolato per lebbra, nessuno che portasse il marchio con cui Angra Mainyu bolla i corpi dei mortali».

Lo schema fondamentale di ragionamento non è che l'anima appartiene a Dio e il corpo al Demonio, ma piuttosto che il corpo bello e l'anima giusta sono opera di Dio e ad egli appartengono, mentre il corpo brutto e l'anima malvagia sono opera del Demonio e ad egli appartengono. Non stupisce, allora, che i successivi Fargard dedichino molto spazio alla cura e alla purificazione dei corpi vivi e dei cadaveri. Non entreremo nel dettaglio di queste pratiche rituali. Chiuderemo, piuttosto, il discorso saltando al Fargard 21, ove viene ripetuta ossessivamente una formula legata alla fertilità e al rapporto madre-figlio, tema caro a tutti i popoli indoeuropei: «E la santa Parola preserverà dal male: di te [o fanciullo], io purificherò la nascita e la crescita; a te [o donna], io fortificherò e purificherò il corpo; io ti farò ricca di prole e prosperosa di latte. Ricca di ovulazioni, di latte, di grasso, di midollo, e di progenie. Porterò a te mille sorgenti pure che scorrono lungo i pascoli che daranno il cibo per il tuo bambino».

14. CONCLUSIONI

Non è semplice riassumere in poche righe il messaggio di una religione, ma credo ci sia concesso farlo limitatamente alla questione che qui abbiamo sollevato: il ruolo della bellezza. L'Avesta ci dice che non è un'imperscrutabile decisione divina a decidere della salvezza dell'uomo, in questa vita e in quella futura, ma la concreta condotta di ogni persona, che si sostanzia in pensieri, parole e azioni. È, dunque, una scelta deliberata che ci pone dalla parte di Dio, ovvero del Bene, o dalla parte del Demonio, ovvero del Male. È dalla parte di Dio chi, con pensieri, parole e azioni, favorisce la vita, la luce, la bellezza, il piacere dei sensi, la ricchezza, la giovinezza, la salute, la longevità, la forza, l'intelligenza, la verità e tutto ciò che appare

immediatamente positivo anche ai cuori più ingenui e alle menti più semplici. È invece dalla parte del Demonio chi, con pensieri, parole e azioni, favorisce la morte, il buio, la bruttezza, il dolore fisico, la povertà, l'invecchiamento, la malattia, la brevità della vita, la debolezza, la stupidità, la menzogna, e tutto ciò che appare *prima facie* negativo e che soltanto attraverso tortuosi ragionamenti può essere *capovolto* in apparente beneficio. Nell'Avesta, non si trovano complicati ragionamenti teologici e sofisticati, volti a dimostrare che qualcosa appare buono ma è in realtà cattivo, o, viceversa, appare cattivo ma è in realtà buono. La verità è semplice, il resto viene dal Maligno.

Una superiore qualità dei corpi umani – in termini di bellezza, longevità, salute, forza, ecc. – va innanzitutto desiderata (nel regno dei pensieri), quindi lodata (nel regno delle parole), e infine conseguita (nel regno delle azioni). Tutto ciò viene anche chiesto a Dio e alle sue ipostasi nelle preghiere, ma non è da questi concesso per via miracolosa. Gli uomini e le donne si fanno piuttosto strumenti di Dio, assumendo il ruolo di co-creatori, come fecero re Yima e suoi sudditi, per moltiplicare le caratteristiche positive del mondo. Gli esseri umani fanno il bene di Dio, facendo innanzitutto il proprio bene. Bellezza, longevità, salute, forza dei corpi sono benefici che possono e debbono essere ottenuti anche attraverso mezzi artificiali, come l'Haoma. L'Ephedra dalla quale il prezioso liquido giallo è estratto è un dono divino, ma serve la più raffinata arte umana per distillarlo e creare i composti che saranno assunti dai fedeli. Per dirla in una formula, l'alleanza tra Dio e uomo non è basata sul principio «chiedete e vi sarà dato», quanto sul principio «aiutati che il Ciel ti aiuta».

Non è compito di uno storico delle idee emettere giudizi di valore sul proprio oggetto di studio e, pertanto, ci terremo ben lontani da questa tentazione. Ci preme però sottolineare che questa impostazione dottrinale può essere – ed è stata – soggetta a valutazioni molto divergenti.

Lo zoroastrismo ha certamente un potenziale universalistico, ma, come testimonia la lettera dell'Avesta, esso è innanzitutto la religione di un popolo. Di conseguenza, il bene viene concepito *in primis* come beneficio per la comunità. Di qui la grande attenzione alla riproduzione, alla produzione, ai valori del mondo, che è perfettamente in linea con l'ideologia indoeuropea. Sia chiaro che non mancano nello zoroastrismo inviti alla compassione, alla carità, all'ospitalità, alla benevolenza nei confronti del prossimo, tema che non abbiamo approfondito, perché ci avrebbe allontanato troppo dal filo del nostro discorso. È, però, importante osservare che nell'Avesta si loda la generosità che scaturisce dall'abbondanza. Non si chiede mai, in nome dell'altruismo, il sacrificio di sé (dell'Ario), a beneficio dell'altro da sé (il Predone).

Potrà, dunque, apprezzare maggiormente lo zoroastrismo chi ragiona

proprio in termini comunitari, ossia con una particolare attenzione alla dimensione collettiva e al bene comune. Per chi si sente parte di un popolo o anche dell'intera umanità, ma intesa come forza viva, desiderosa di esistere, di espandersi, il male oscuro è la sterilità, la malattia, la debolezza, la morte. La bellezza corporale è invece un bene supremo, in quanto molla che innesca il desiderio sessuale, in quanto scintilla che alimenta il fuoco della fecondità. Per chi condivide questa prospettiva, diventa più facile comprendere e apprezzare una religione che si dà quale compito primario quello di preservare l'istinto vitale, di tenerlo acceso, come si tiene perennemente accesa l'Atash Berham, la fiamma della vittoria, nei templi del fuoco mazdei.

Chi invece ritiene che il *contemptus mundi* sia ancora la strada della salvezza, della redenzione, della vita eterna, o anche, più laicamente, la ricetta per una vita giusta, in quanto sobria, austera, frugale, tenderà a vedere nello zoroastrismo una religione ancora immatura. Tanto più, se l'orizzonte di pensiero di chi giudica è di matrice individualistica, ovvero legato alla salvezza personale o alla buona vita della singola persona. Ancor più estraneo al proprio sentire, questo messaggio apparirà a chi eleva il sacrificio di sé a pietra d'angolo della moralità. Infine, i mantra dell'Avesta suoneranno oscuri, privi di significato o persino noiosi, alle orecchie dei nichilisti, cioè di coloro che non vedono oltre se stessi, oltre la propria esistenza terrena, e sono ormai spiritualmente vecchi e desiderosi di morire, di tornare nel nulla, senza lasciare nulla di sé in questo mondo. Per tutti coloro che sono convinti che questo mondo sia il male, che l'umanità sia il male, che il proprio popolo sia il male, che finanche la propria vita individuale sia il male, il calo della fecondità, l'invecchiamento della popolazione, la lenta scomparsa della propria comunità, persino il proprio inesorabile decadimento fisiologico, non sono che sintomi di un'agognata eutanasia. Costoro non potranno che maledire le parole di Zarathustra e salutare con un sospiro di sollievo lo spegnimento del fuoco del tempio.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino 2001, *La Città di Dio*, Bompiani, Milano.
 Agostino 2012, *Confessioni*, Garzanti, Milano (edizione digitale).
 Agostino 2018, *Discorso 111. Sulle parole del Vangelo di Luca 13, 21-23, ove il regno di Dio è detto "simile al lievito che un donna prese e nascose in tre staia di farina"*, <augustinus.it> (accesso: 26 agosto 2018).
 Alberti A. 2013, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Avesta*, UTET, Torino (edizione digitale).
 Avesta 2013, UTET, Torino (edizione digitale).
 Beck R. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford University Press, Oxford.

- Boyce M. 1975-1982, *A History of Zoroastrianism*, 2 voll., Brill, Leiden-Koln.
- Boyce M. 1979, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Boyce M. 1988, *The religion of Cyrus the Great*, in A. Kuhrt and H. Sancisi-Weerdenburg *Achaemenid History III: Method and Theory*, Brill, Leiden: 15-31.
- Boyce M. 1989, *Amāša Spānta*, in *Encyclopædia Iranica*, Vol. I, Fasc. 9: 933-936.
- Boyce M., Chaumont M. L., Bier C. 1989, *Anāhīd*, in *Encyclopædia Iranica*, Vol. I, Fasc. 9: 1003-1011.
- Boyer R. 1991, *Il mondo indoeuropeo*, in J. Ries (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano: 7-23.
- Calmèt D. A. 1731 *Il tesoro delle antichità sacre, e profane contenuto nelle dissertazioni del rev. Padre D. Agostino Calmèt, tratte da i suoi comenti sopra la Divina Scrittura e recate in toscano da un ecclesiastico*, Sebastiano Domenico Cappuri, Lucca.
- Campa R. 2013, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza.
- Campa R. 2016 a, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», *Erotica. Sguardi obliqui di corpi dilatati*, n. 15.
- Campa R. 2016 b, *La bambola, la madre, l'amazzone. Risvolti sociologici del rimodellamento dei corpi femminili*, in P. Prüfer (red.), *Na Krawędzi. Reperkusje zachowań ryzykownych w relacji do ciała*, Wydawnictwa PWZD, Gorzów Wielkopolski.
- Campa R. 2016 c, *Sulla biopolitica dei filosofi greci. Poscritto a La Rivincita del paganesimo*, «Archivio Storico del Sannio. Rivista di studi storico-politici», Anno XXI, Numero 1-2, Gennaio-Dicembre: 129-156.
- Campa R. 2016 d, *Eterna giovinezza. Un'idea che viene da lontano*, in A. De Grey e M. Rae, *La fine dell'invecchiamento. Come la scienza potrà esaudire il sogno dell'eterna giovinezza*, D Editore, Roma: 15-49.
- Castrucci E. 2008, *La teoria indoeuropea delle tre funzioni in George Dumézil. Alle origini dell'antropologia giuridica*, in *Scritti in onore di Remo Martini*, vol. I, Giuffrè, Milano: 485-502.
- Choksy J. 2005, *Zoroastrianism*, in L. Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, Farmington Hills (MI): 9988-10008.
- Cooper D. J. 1996, *Mithras. Mysteries and Initiation Rediscovered*, Samuel Weiser, York Beach.
- Cumont F. 1903, *The Mysteries of Mithra*, The Open Court Publishing Company, Chicago.
- Cumont F. 1911, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago.
- Cumont F. 1922, *After Life in Roman Paganism*, Yale University Press, New Haven.
- Duchesne-Guillemin J. 1962, *La religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Dumézil G. 1986, *Mythe et Epopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Gallimard, Paris.
- Dumézil G. 1988, *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, Zone Books, New York.

- Erodoto 1998, *Le Storie*, UTET, Torino.
- Freke T., Gandy P. 1999, *The Jesus Mysteries. Was the "Original Jesus" a Pagan God?* Thorsons, London.
- Girgenti G. 2011, *Atene e Gerusalemme. Una fusione di orizzonti*, Il Prato, Saonara (PD).
- Gnoli G. 1991, *L'Iran antico e lo zoroastrismo*, in J. Ries (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano: 105-147.
- Gordon R. 2017, *Persae in spelaeis Solem colunt: Mithra(s) between Persia and Rome*, in R. Strootman, M.J. Versluys (eds.), *Persianism in Antiquity (Oriens et Occidens, Bd. 25)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 279-315.
- Grottanelli C. 2007, *La religione d'Israele prima dell'Esilio*, in G. Filoramo, *Ebraismo*, Laterza, Bari.
- Jung C. G. 1988, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, Princeton University Press, Princeton.
- Le Goff J. 2005, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Bari.
- Malandra W.W. 2014, *Sraoša*, in *Encyclopædia Iranica*, <www.iranicaonline.org>.
- Mallory J. P., Adams D. Q. 2006, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford University Press, Oxford.
- Merton R. K. 1973, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Müller M. 2002, *On Language, Mythology, and Religion*, Palgrave MacMillan, New York.
- Nabarz P. 2005, *The Mysteries of Mithras. The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Inner Traditions, Rochester.
- Nasr S. H. & Aminrazavi M. 2008, *An Anthology of Philosophy in Persia*, Vol. I, *From Zoroaster to 'Umar Khayyām*, I. B. Tauris Publishers, London and New York.
- Nietzsche F. 2010, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano.
- Nietzsche F. 2015, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano (edizione digitale).
- Noll K. L. 2013, *Caanan and Israel in Antiquity: A Textbook on History and Religion*, Bloomsbury Publishing, New York.
- Pellicani L. 2007, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Pettazzoni R. 1920, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna.
- Pettinato G. 2015, *I sumeri*, Bompiani, Milano (edizione digitale).
- Plutarco 2013, *Le virtù di Sparta*, Adelphi, Milano.
- Plutarco 2017, *Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano.
- Puhvel J. 1987, *Comparative Mythology*, Johns Hopkins University, Baltimore.
- Ries J. 1991, *Prefazione*, in Id. (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano: 1-3.
- Ries J. 2008, *La scienza delle religioni. Storia, storiografia, problemi e metodi*, Jaca Book, Milano.
- Ries J. 2009, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*. Vol. 1. *L'uomo alla ricerca di Dio*, Jaca Book, Milano.
- Wright R. 2010, *L'evoluzione di Dio*, Newton Compton Editori, Roma.

IL CERVELLO NEL CORPO–MACCHINA. MECCANICISMO E DUALISMO NEL NATURALISMO CONTEMPORANEO

Federico Zilio

Università degli Studi di Padova
federico.zilio.1@phd.unipd.it

Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 117-138.

ABSTRACT

Contemporary naturalism is supposed to be the exact opposite of dualism, regarding current studies in cognitive science, in particular between philosophy and neuroscience. Indeed, one of the key principles of naturalism and materialism is the rejection of any kind of dualism, in favour of a monistic view of the world and man. However, examining Descartes' dualism and mechanism in relation to the body, it is highlighted that conceptual signs of his philosophical doctrine are still rooted in the alleged anti-cartesian naturalism. Interestingly enough, common sense, contemporary medicine and scientific paradigm reveal dualistic structures between subject and body, mental and physical diseases, brain and body, which implicitly refer to the cartesian mind-body relation, though with less ontological commitment. The “ghost in the machine” has become the “brain in the machine”, therefore, this means that some conceptual features of dualism lie unaltered at the basis of contemporary science and philosophy. Finally, they will be specified some possible alternatives to the mechanist idea of the body as a machine, through the recent 4E cognition movement and the phenomenological distinction between objective-cartesian corpse and temporal-lived body.

1. INTRODUZIONE

Durante tutto il Novecento fino ai giorni nostri, il tema del corpo è divenuto progressivamente rilevante nella discussione filosofica e scientifica. Per fare alcuni esempi, da una parte i miglioramenti medico-tecnici permisero già a partire dalla metà dell'Ottocento di analizzare meglio il rapporto tra il cervello, il resto del corpo e l'ambiente esterno, che costituirono le basi per la nascita della vera e propria neuroscienza durante il Novecento; dall'altra, il movimento fenomenologico ha attraversato tutto il secolo scorso, ponendo l'attenzione sull'imprevedibilità della corporeità per la descrizione della coscienza e il nostro rapporto mediato dal corpo con il mondo. Inoltre, filo-

sofia della mente, neuroscienze e fenomenologia si sono recentemente incontrate, con enormi sforzi epistemologici e concettuali, nel tentativo di osservare e comprendere la complessità dell'umano nella sua completezza multi-prospettica, al contempo come mente incorporata, schema corporeo neuronale e corpo vissuto¹. Ovviamente, questa impresa teoretica e pragmatica non sempre riesce, soprattutto quando il dialogo avviene tra discipline opposte da un punto di vista epistemologico.

L'istanza di incontro tra diversi ambiti disciplinari è sempre più sentita come una reale esigenza volta a scongiurare versioni unilaterali e unidimensionali dell'umano e la filosofia da sempre è chiamata ad abitare il proprio tempo, a incontrarsi con il concreto e con la richiesta di senso riguardanti le problematiche a essa contemporanee. Nell'epoca culturale attuale questo significa incontrarsi e scontrarsi con il paradigma della tecnoscienza, della descrizione settoriale e specialistica del mondo, del progresso biomedico e, più in generale, del *background* naturalistico-materialista. Di fronte a tale dettagliata frammentazione del sapere, una delle parole chiave degli ultimi anni è "interdisciplinarietà", ovvero il tentativo di ricollegare campi di ricerca sempre più specializzati e circoscritti secondo diversi gradi di connessione; si può dunque sentir parlare di relazione, interdipendenza, integrazione, complementarità, a seconda della tolleranza e resistenza dei confini epistemologici che le varie discipline posseggono. Si pensi solo, per esempio, al famoso esagono delle scienze cognitive, che intreccia filosofia, neuroscienze, linguistica, intelligenza artificiale, psicologia e antropologia². In questo incontro-scontro con le altre discipline, è chiaro che uno degli obiettivi iniziali è l'individuazione di un'intelaiatura concettuale di base che sia il più possibile condivisibile (anche se non propriamente condivisa).

In questo gioco di impegni ontologici più o meno marcati e di negoziazione concettuale³ ed epistemologica, a qualcosa bisogna pur saper rinunciare, almeno provvisoriamente, a favore della buona riuscita della contrattazione interdisciplinare. Dico "almeno provvisoriamente", in quanto alcune tematiche di puro carattere metafisico e ontologico possono essere proseguite entro le mura dei convegni filosofici e delle aule universitarie,

¹ Cfr. H. De Preester, V. Knockaert, *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary Perspectives on the Body*, John Benjamins Publishing, Amsterdam 2005.

² Inoltre, l'esagono cognitivo non è semplicemente l'insieme delle relazioni formate dai suoi sei punti-discipline, ma forma anche altri sotto-settori a partire dalle reciproche intersezioni tra i diversi angoli: cibernetica, neurolinguistica, neuropsicologia, simulazione dei processi cognitivi, linguistica computazionale, psicolinguistica, filosofia della psicologia, filosofia del linguaggio, linguistica antropologica, antropologia cognitiva, evoluzione del cervello. Dal rapporto Sloan sulla scienza cognitiva (1978) cfr. W. Bechtel, G. Graham, *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford 1999, p. 70.

³ Cfr. R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

senza alcuna interferenza esterna. Ma se l'intenzione è quella di approcciarsi all'ambito scientifico-tecnico naturalista di oggi, si deve inevitabilmente fare i conti con l'atmosfera antimetafisica, pragmatica ed empirista delle cosiddette scienze dure. La non accettazione del contratto ontologico-epistemologico (da entrambe le parti) comporta insormontabili difficoltà linguistiche e concettuali, fino a giungere a paradossali vicoli ciechi comunicativi, in cui la critica al mito del dato⁴ viene respinta a suon di dati empirici e, al contempo, teorie scientifiche supportate da evidenze sono rifiutate in tronco giocando la carta dell'a priori⁵.

2. IL PRESUNTO ANTI-CARTESIANESIMO DELLE SCIENZE CONTEMPORANEE

Se esiste un argomento che riesca anche solo momentaneamente a unire la maggior parte degli scienziati e buona parte dei filosofi contemporanei, questo è la critica al dualismo delle sostanze di Descartes, ovvero la tesi secondo cui mente e materia sono due sostanze distinte a livello ontologico e reciprocamente indipendenti. In un qualsiasi convegno, se un filosofo o un ricercatore in filosofia necessita di una buona premessa per approcciare una discussione interdisciplinare che non si concluda presto in un dialogo tra sordi, questa può essere il rinnegamento preventivo di un impegno ontologico vagamente simile al dualismo cartesiano. L'intenzione di questa premessa, forse un po' iperbolica, è di evidenziare come il dualismo non sembri godere di ottima salute, specie in questi ultimi decenni. Infatti, la posizione che storicamente è stata definita come cartesiana (al di là se sia o no tale nei fatti) e che può essere considerata la capostipite del dualismo delle sostanze contemporaneo, al giorno d'oggi non conta un grande numero di sostenitori, in ogni caso pochi rispetto all'opposizione monista⁶. Questa sfiducia contemporanea nei confronti della posizione dualista, o almeno della sua variante forte, è causata soprattutto dal paradigma naturalista americano, che durante il Novecento si è diffuso parallelamente in filosofia e nelle scienze naturali.

Il naturalismo può essere inteso come l'atteggiamento filosofico di chi ri-

⁴ Cfr. W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.

⁵ C'è chi potrebbe anche sostenere che, di principio, non esiste alcuna possibilità che i due domini conoscitivi trovino delle regole comuni da seguire allo scopo di sviluppare adeguatamente una collaborazione. Filosofia e scienze empiriche lavorerebbero su binari paralleli e quindi non ci sarebbe alcun modo (né ragione) di creare ponti epistemologici tra le due discipline.

⁶ Per alcuni sostenitori contemporanei del dualismo forte sostanzialista, cfr. Swinburne, Foster, Hart, Meixner, Robinson, Taliaferro in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Mondadori, Milano 2008, pp. 67-162.

tiene che tutti i fatti che esistono possano essere indagati dalle scienze naturali e che noi stessi siamo parte della natura. Visto da un altro punto di vista, è un movimento di liberazione da ogni tipo di super-naturalismo, ossia da tutto ciò che non rientra nel paradigma scientifico stesso. È dunque comprensibile che una posizione dualista sia generalmente non accettabile dal naturalismo, in quanto comprenderebbe in modo necessario, almeno in parte, qualcosa di non-naturale. Per quanto riguarda il corpo, infatti, sono davvero pochi i sostenitori contemporanei di una netta cesura (logica e ontologica) tra il mentale e il corporeo, sia in filosofia che, soprattutto, nelle scienze. Nell'ambito filosofico contemporaneo, il dualismo sostanziale è stato eroso nel tempo e si è frammentato – o si è evoluto, dipende dai punti di vista – in vari dualismi cosiddetti “non-cartesiani”⁷. Nell'ambito scientifico, quindi naturalista, non si può supporre alcuna base ontologica se non quella materiale, per cui è il corpo che bisogna indagare e comprendere, al contrario la mente deve essere ridotta al corpo stesso, identificata con esso oppure addirittura progressivamente eliminata dal vocabolario scientifico (materialismo eliminativista).

Si potrebbe prontamente replicare che, in verità, è solo una questione di corsi e ricorsi delle tematiche, posizioni e argomentazioni filosofiche che vanno e vengono a intervalli regolari nella storia: si sviluppano e si espandono, vengono consumate dai secoli di discussioni, rinforzate o degradate dal confronto con la ricerca scientifica, si affievoliscono, invecchiano e alla fine scompaiono, ma per poi ritornare in occasione di un nuovo contesto socio-culturale che le possa rievocare, come l'araba fenice rinasce dalle sue ceneri più forte di prima. Può essere. Si pensi, per esempio, al panpsichismo, una di quelle teorie che da sempre affasciano gli studiosi per la sua suggestività e il suo fascino concettuale, senonché sembra rivelarsi inutilizzabile all'interno di un discorso interdisciplinare contemporaneo. Nonostante ciò, anche il panpsichismo è tornato in voga di recente, sia in ambito filosofico⁸ che scientifico⁹.

Tuttavia, un argomento di questo genere non credo possa funzionare con il dualismo, non tanto perché non possa essere riproposto in forme rinnovate, quanto piuttosto perché ritengo che il dualismo non sia mai scomparso del tutto dalle strutture concettuali filosofiche e scientifiche dell'ultimo secolo e,

⁷ Per una panoramica sul dualismo contemporaneo e sulle sue varianti cartesiano/non cartesiano, cfr. *ivi*, pp. 1-63. Esempi di dualismi non-cartesiani: dualismo delle proprietà, delle occorrenze, dei tipi, epifenomenalismo, emergentismo.

⁸ P. Goff, *Panpsychism*, in S. Schneider, M. Velmans (a cura di), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Blackwell Pub, Malden 2017, pp. 106-124.

⁹ C. Koch, *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, Cambridge 2012.

anzi, che ancor oggi giaccia sotterraneamente a fondamento dei nostri schemi di comprensione del corpo. Non sto parlando qui delle forme di dualismo *soft*, semmai intendo propriamente uno stile di pensiero che, per quanto abbia tentato di liberarsi di un certo meccanicismo del corpo e di una separazione tra mentale e corporeo, continua a ragionare – più o meno in modo consapevole – secondo tali schemi. Dunque, l'obiettivo di questo lavoro non sarà quello di analizzare filologicamente e concettualmente il sistema ontologico cartesiano *per se*, quanto piuttosto di rintracciare i segni della sua presenza in quella contemporaneità scientifica che si dichiara *prima facie* come liberatasi dal cartesianesimo. Ovviamente, questo non sarà possibile senza prima analizzare almeno alcune chiavi concettuali del filosofo francese.

3. IL CORPO-MACCHINA TRA SENSO COMUNE E MEDICINA

Descartes fu uno dei principali sostenitori della filosofia meccanicista, secondo cui tutti gli eventi della realtà sono descrivibili e spiegabili secondo rapporti che attengono alla misurazione della materia e del movimento. In altre parole, i fenomeni del mondo derivano dai movimenti di una sostanza materiale primordiale e ogni cambiamento, ogni evento, ogni elemento materiale (vivente e non) può essere spiegato secondo le leggi del movimento, quindi tramite la fisica, la quale si struttura a sua volta sulla base di dimostrazioni geometriche. L'essere umano non sfuggiva a questa visione meccanicistica, tanto che non solo i suoi apparati fisici e i suoi organi obbedivano alle leggi della materia, ma anche i suoi processi sensitivi e motori, la memoria, il sistema digestivo, ecc¹⁰. L'uomo fa parte del mondo meccanico e quindi anch'egli è un piccolo ingranaggio all'interno del grande orologio dell'Universo creato da Dio¹¹. Conseguentemente, il suo corpo è un insieme

¹⁰ «Vi prego poi di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, digestione dei cibi, battito del cuore e delle arterie, [...] veglia e sonno; recezione della luce, dei suoni, degli odori, [...] impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, ritenzione o impronta di tali idee nella memoria; movimenti interni degli appetiti e delle passioni; [...] tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote». R. Descartes, *L'homme*, in Id., *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986 (ed. orig. 1664), pp. 278-279. Cfr. anche Id., *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010 (ed. orig. 1637), p. 67.

¹¹ «Il movimento [del cuore] da me esposto più sopra consegue alla semplice disposizione degli organi che si possono vedere a occhio nudo nel cuore, al calore che vi si può sentire con le dita, alla natura del sangue che si può conoscere per esperienza, con la stessa necessità con cui il movimento di un orologio segue alla forza, alla posizione e alla forma dei suoi contrappesi e delle sue ruote». Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010 (ed. orig. 1637), p. 67.

di membra materiali, costituite secondo delle strutture e apparati che rispondono alle leggi del movimento e della materia¹².

L'unica eccezione, l'unico elemento che differenzia l'uomo da altri animali¹³ e da tutti i meri fenomeni materiali del mondo è l'anima razionale, che potremmo indicare in generale come la proprietà prettamente umana di essere cosciente, senziente e di possedere volontà propria¹⁴. Questa sostanza pensante non ha locazione spazio-temporale, né estensione corporea, quindi non prevede alcuna delle proprietà possedute dalla materia¹⁵. È il nucleo essenziale che caratterizza gli esseri umani, più di quanto il corpo non possa rappresentare in quanto tale¹⁶; è inoltre ontologicamente indipendente dalla materialità, ma questo non significa che sia del tutto distaccata dal corpo¹⁷: indipendenza non comporta in modo necessario estrinseca indifferenza. Infatti, secondo Descartes la mente o l'anima non è semplicemente giustap-

¹² «[P]er corpo intendo tutto ciò che è atto ad essere delimitato in una qualche forma, a essere circoscritto in un luogo, che riempia lo spazio in modo tale da escluderne ogni altro corpo; che viene percepito col tatto, con la vista, con l'udito, col gusto o con l'odorato, e che può essere mosso in diversi modi, invero non da sé, e neppure di sentire, o di pensare». Id., *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2015 (ed. orig. 1641), p. 165.

¹³ [...] Se esistevano macchine siffatte, che avessero gli organi e la figura esteriore di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per riconoscere che esse non rivestono in tutto e per tutto la natura di questi animali; mentre, se vi fossero macchine simili ai nostri corpi, che ne imitassero le azioni quanto è praticamente possibile, avremmo sempre due mezzi certissimi per riconoscere che non per questo sarebbero dei veri uomini. Il primo è, che mai potrebbero usare delle parole o di altri segni impiegandoli, come noi facciamo, per comunicare ad altri i nostri pensieri. [...] In secondo luogo, le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, e forse meglio di tutti noi, immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di scoprire che non agiscono in base a conoscenza, ma solo in base alla disposizione dei loro organi. Id., *Discorso*, cit., pp. 76-77.

¹⁴ «Conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale». *Ivi*, cit., p. 45.

¹⁵ «Cosa ne è di quelle [facoltà] che avevo attribuito all'anima? Nutrirsi o camminare? Dal momento che ormai non ho un corpo, anch'esse non sono altro che finzioni. Sentire? Certo anche ciò non si dà senza corpo, e in sogno mi è sembrato di sentire moltissime cose che in seguito mi sono accorto di non aver sentito. Pensare? Ecco, ho trovato: è il pensiero; questa sola cosa che non può essermi tolta». Id., *Meditazioni*, cit., p. 167.

¹⁶ «[...] Questo io, cioè l'anima in forza della quale in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è». Id., *Discorso*, cit., p. 45.

¹⁷ «Avevo poi descritto l'anima razionale, e fatto vedere [...] che non basta che sia allogata nel corpo umano come il pilota nella sua nave, se non forse per muoverne le membra, ma bisogna che sia unita e legata più strettamente ad esso per avere anche sentimenti e appetiti simili ai nostri, e formare così un vero uomo». *Ivi*, cit., p. 79. Cfr. anche Id., *Meditazioni*, p. 275.

posta al corpo, come se fosse aggiunta in modo posticcio ad esso. Piuttosto, la mente è in costante contatto e comunicazione con tutto il corpo, tramite gli spiriti animali, e lo è soprattutto con il cervello¹⁸; naturalmente, è la questione del “come” questa interazione tra mente e corpo avvenga che è spinosa e ha contribuito alla rinascita e allo sviluppo di uno dei problemi filosofici e scientifici più dibattuti di sempre, il *mind-body problem*. Nel cervello – forse questo è il fatto più conosciuto del suo sistema filosofico – una piccola ghiandola endocrina chiamata “pineale” da Descartes stesso (oggi si chiama “epifisi”) sembrò essere agli occhi del filosofo francese il migliore dei candidati per ospitare il punto di confluenza più forte tra la mente inestesa e la materia estesa¹⁹.

Questo fatto è interessante, perché solitamente Descartes viene considerato agli antipodi del metodo e della base ontologica sui quali si fonda la scienza moderna (a partire da Galileo), proprio a causa di questa differenza posta tra la materia del corpo e la cosa che pensa. Tuttavia, se si osserva più attentamente, si può notare come Descartes sia rivoluzionario e progressista proprio da un punto di vista scientifico. Infatti, non si tratta di trasformare l'uomo in qualcosa di spirituale e quindi di impossibile da descrivere secondo le leggi fisico-geometriche, anzi il contrario: ciò che esula dalla materia estesa è solo il suo pensiero razionale e cosciente (questione, certo, non da poco), ma per il resto l'essere umano è descrivibile tramite pure leggi fisiche²⁰. Si tratta di una vera e propria rivoluzione epistemologica rispetto al

¹⁸ Jean-Luc Marion è ancora più radicale nella sua interpretazione del pensiero cartesiano, ritenendo che Descartes posseda una concezione olistica e unitaria del corpo e della mente, resistendo quindi alle più tradizionali critiche anti-dualistiche. Cfr. J-L Marion, *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, University of Chicago Press, Chicago 2018 (ed. orig. 2013).

¹⁹ «Occorre pur sapere che, per quanto l'anima sia congiunta a tutto il corpo, c'è tuttavia in questo qualche parte in cui essa esercita le sue funzioni in modo più specifico che in tutte le altre; e si crede comunemente che tale parte sia il cervello, o forse il cuore [...]. Ma esaminando la cosa con cura, mi sembra di aver stabilito con evidenza che la parte del corpo in cui l'anima esercita immediatamente le sue funzioni non è affatto il cuore, e nemmeno tutto il cervello, ma solo la parte più interna di esso, che è una certa ghiandola molto piccola, situata in mezzo alla sua sostanza, e sospesa sopra il condotto attraverso cui gli spiriti delle cavità anteriori comunicano con quelli delle posteriori, in modo tale che i suoi più lievi movimenti possono mutare molto il corso degli spiriti, mentre inversamente, i minimi mutamenti nel corso degli spiriti possono portare grandi cambiamenti nei movimenti di questa ghiandola». R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, Articolo XXXI, p. 420.

²⁰ «Così se considero il corpo dell'uomo come una certa macchina molto ben connessa e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle tale che, se anche in esso non ci fosse nessuna anima, avrebbe comunque tutti quei movimenti che ora in esso non provengono da un comando della volontà – e quindi neppure dall'anima». Id., *Meditazioni*, cit., p. 281.

pensiero scolastico²¹ e l'uomo, inteso come macchina, può divenire quasi interamente dominio del sapere scientifico, fondato su una geometria che produca con rigore dimostrazioni chiare e distinte.

All'interno di questo orizzonte meccanicista, per comprendere e analizzare la struttura di un corpo in quanto tale, non è affatto necessario considerare anche la mente. Per quanto riguarda le sue funzionalità puramente operative, un corpo umano non sarebbe distinguibile da una macchina costruita *ad hoc* per lo stesso genere di attività umane (tranne appunto attività di pensiero razionale, *supra*); di conseguenza, dato che il corpo è inteso come l'insieme delle membra strutturate meccanicamente, a livello meccanico-funzionale un corpo morto e uno vivo non sono distinguibili, se non per un diverso livello di corruzione del primo rispetto al secondo²². È interessante soffermarsi su questo punto, in quanto è indice di un taglio netto con l'ilemorfismo aristotelico, che vedeva invece un rapporto indissolubile tra la materia corporea e l'anima che vivificava e formava il corpo in un unico sinolo²³: in questo senso, per Aristotele il cadavere è definibile come corpo per mera omonimia, mentre solo il corpo vivificato (ossia plasmato dall'anima) può essere definito veramente tale.

4. IL CORPO-MACCHINA TRA SENSO COMUNE E MEDICINA

In seguito a questa breve esposizione dell'ontologia umana secondo Descartes, vorrei porre l'attenzione sul fatto che, per quanto il dualismo delle sostanze sia negato all'interno dei paradigmi filosofico-scientifici attuali, lo stesso non vale per la concezione della corporeità. Se da un certo punto di vista la ricerca sembra essersi emancipata rispetto alla problematica separazione ontologica tra mente e corpo²⁴, riunendo programmaticamente ogni

²¹ «Con tale impostazione – che spazza via tutta la pletora delle *virtutes* introdotte dalla speculazione medievale per spiegare le funzioni vitali, e non del tutto abbandonata dalla medicina rinascimentale e dallo stesso Harvey – Descartes compie una profonda “rivoluzione” concettuale e getta le basi della moderna ricerca fisiologica, anche se poi la teoria da lui proposta fu presto riconosciuta errata». P. Grassi, A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 9.

²² «Ma che cosa è un uomo? [...] Di certo mi veniva anzitutto in mente che avevo un volto, mani, braccia, e tutta questa macchina delle membra, quale si vede anche in un cadavere, e che designavo col nome di corpo». Descartes, *Meditazioni*, cit., pp. 164-165.

²³ Per Aristotele, l'anima sta al corpo così come l'occhio alla capacità di vedere: «Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale». Aristotele, *De anima*, Bompiani, Milano 2001, 413a.

²⁴ Ho già accennato al discusso *mind-body problem*, ovvero la questione sull'interazione tra mente e corpo; tuttavia, anche la riduzione di mente e corpo sullo stesso livello ontologico e la successiva identificazione materialista non presentano meno problemi. Ad ogni modo, non mi

fenomeno all'interno del dominio del naturale, allo stesso tempo la nostra immagine manifesta di corpo non è variata di molto rispetto alla concezione meccanicista. Per esempio, analizzando brevemente l'orizzonte del nostro senso comune, si può notare che ancora oggi è difficile non immaginarci come abitanti o possessori di un corpo.

Si pensi solo alla cultura letteraria e cinematografica contemporanea: esiste una vivissima corrente culturale dedicata alla fantascienza, in cui la mente è intesa come qualcosa da introdurre o caricare all'interno di un corpo, allo stesso modo di un software in un hardware, in cui i corpi sono interscambiabili e fatti di diversi materiali, involucri vuoti e funzionali, pronti a ospitare una coscienza; i corpi possono essere potenziati e perfezionati (sia a livello anatomico che nelle prestazioni sensorimotorie e intellettive), essendo rappresentate metaforicamente come macchine da poter comandare tramite volontà²⁵; in alcuni casi entra anche in gioco la figura del cyborg – o meglio dell'androide – cioè di un essere puramente meccanico ma perfettamente identico all'uomo nella figura e nel comportamento, tanto da risultare quasi indistinguibile rispetto a un essere umano autentico. Certo, questo riferimento alla cultura cinematografica e letteraria non può essere considerato una prova razionale della permanenza della concezione cartesiana della corporeità, tutt'al più una esemplificazione di un fenomeno comune sul quale forse spesso non riflettiamo.

Spostandoci su un altro livello, a cavallo tra il nostro senso comune e il concetto di salute sviluppato all'interno del paradigma medico occidentale²⁶, non si può negare che esista tutt'oggi una differenziazione – più o meno consapevole – tra malattie mentali e malattie fisiche. Questo può avvenire a livello di psicologia del senso comune (uno stato di ansia o depressione è generalmente considerato meno importante di una ferita fisica o di una infezione batteriologica o virale), ma anche nel campo della medicina lo schema concettuale utilizzato è lo stesso, dividendo – spesso in modo netto – psicologico e fisiologico, frutto a loro volta delle matrici duali corpo-mente, oggettivo-soggettivo, reale-irreale (in ordine progressivo). In questo senso, il disturbo fisico è considerato qualcosa che ha a che fare con un problema

è possibile discuterne oltre in questo lavoro.

²⁵ Si pensi a ciò che Gilbert Ryle chiama criticamente “dogma dello spettro nella macchina”, secondo il quale il corpo è una sorta di macchina che può essere guidata da processi mentali ontologicamente separati da essa (desideri, credenze, intenzioni, ecc.). È interessante rilevare che questo dogma non sembra tipico solo del dualismo cartesiano, ma anche di alcune dottrine o discipline empiriste che utilizzano concetti come volizione, desiderio, credenza, volontà per descrivere i cosiddetti “fenomeni psicofisici”. Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Routledge, London 2009 (ed. orig. 1949).

²⁶ Cfr. D.R. Gordon, *Tenacious Assumptions in Western Medicine*, in M. Lock, D.R. Gordon, *Biomedicine Examined*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1988.

insito nella struttura dei meccanismi biologici del corpo, mentre il disturbo mentale sembra essere legato a causazioni non direttamente riconducibili a puri eventi materiali (traumi psicologici, influenza della società e dei modelli, storia psicologica dell'individuo, ecc.) In particolare, l'approccio meccanicista nei confronti del corpo non è esclusivamente frutto del cartesianesimo, in quanto, non di meno, il modello di medicina ippocratica già intendeva l'organismo come un insieme di meccanismi e fluidi, in cui il cervello ricopriva un ruolo preponderante²⁷. In questo senso, ciò che è materialisticamente manovrabile e verificabile rientra del tutto all'interno dello schema corpo-macchina e acquista maggiore realtà rispetto ai disturbi e alle malattie considerate parte del dominio del mentale. C'è chi sostiene che la causa di questa problematica distinzione nella medicina contemporanea sia direttamente attribuibile al dualismo cartesiano²⁸ e chi invece sostiene che il dualismo cartesiano sia solo uno tra i vari schemi concettuali che hanno contribuito ad alimentare questa differenza tra mentale e fisico²⁹. Infine, è interessante notare anche la posizione di chi sostiene che il dualismo (cartesiano e non) sia inevitabile sia per il paradigma scientifico che per il senso comune, e che sia necessario contestare piuttosto il riduzionismo fisikalista, inteso come la matrice di molti problemi insiti nella medicina contemporanea³⁰.

La questione è affascinante, soprattutto per la filosofia della medicina. Tuttavia, nel presente lavoro non si intende discutere la legittimità o meno del dualismo all'interno della medicina e della scienza, ma come e quanto questo paradigma sia presente anche all'interno del supposto monismo materialista che dovrebbe fungere da substrato ontologico-epistemologico. Inoltre, non sto certo sostenendo che non esista alcuna differenza tra le due

²⁷ «È bene che gli uomini sappiano che i piaceri e le gioie, le risa e gli scherzi così come le sofferenze e i dolori, le pene e le lacrime prendono origine dal cervello e solo dal cervello. In particolare, è solo attraverso il cervello che noi pensiamo, vediamo e sentiamo, distinguiamo il bello dal brutto, il cattivo dal buono, il piacevole dallo spiacevole. È il cervello che ci rende folli o deliranti, che ci ispira terrori e paure, che, sia giorno o notte, ci porta il sonno, ci fa compiere errori sconsiderati, ci rende ansiosi senza scopo, ci rende inconsapevoli, ci fa compiere atti inopportuni. Tutte queste cose cui siamo soggetti dipendono da condizioni anormali del cervello [...]». Testo attribuito a Ippocrate, V sec. a.C. Cfr. E.R. Kandel, J.H. Schwartz, T.M. Jessell, *Principi di neuroscienze*, III edizione, CEA, Milano 2003.

²⁸ Cfr. A. Ventriglio, D. Bhugra, *Descartes' Dogma and Damage to Western Psychiatry*, «Epidemiology and Psychiatric Sciences» (2015), 24, 368–370. N. Mehta, *Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective*. «Mens Sana Monographs». 2011;9(1), pp. 202–209.

²⁹ Cfr. E. Arnaudo, *Pain and Dualism: Which dualism?*, «Journal of Evaluation in Clinical Practice», 2017; 23, pp. 1081–1086.

³⁰ Cfr. C. Joubert, *Medicine and Mind-Body Dualism: A Reply to Mehta's Critique*, «Mens Sana Monographs», 2014 Jan-Dec; 12(1), pp. 104–126.

categorie di “mentale” e “fisico”, né che pertanto la prima debba essere assorbita nella seconda o viceversa³¹. Intendo piuttosto evidenziare come questa differenziazione sia non solo di carattere qualitativo, ma anche valoriale, per cui, in generale, una malattia cosiddetta “fisica” viene considerata con maggior serietà, come se, per il solo fatto di manifestarsi attraverso evidenti cause ed effetti fisici (traumi, virus, infezioni batteriche, ecc.), questa sembri più reale di una depressione, di uno stato di ansia o di un dolore cronico (“è tutto nella tua testa, dormici sopra e vedrai che passerà”)³².

Recenti studi di neuropsichiatria stanno cercando di evidenziare che i cosiddetti “disturbi mentali” possiedono anche delle componenti corporee (molecolari, neuronali, immunitarie, endocrine, ecc.) che contribuiscono all’emergere dei disturbi mentali³³. Per la presente analisi, è significativo notare che quando una patologia mentale viene corroborata dalla scoperta di cause fisiche, la malattia acquista al contempo maggiore credibilità e serietà a livello sociale. Infatti, sempre più frequenti sono le iniziative organizzate da istituti di salute mentale per sensibilizzare le persone verso una considerazione paritaria tra disturbi mentali e patologie asseverate come fisiche.

5. NATURALISMO E DUALISMO. UN’ANTINOMIA ORIGINARIA?

Giunti a questo punto è possibile affermare che, entro il dominio della cultu-

³¹ Il riduzionismo fiscalista delle malattie comporta che tutti i disturbi sono essenzialmente fisici, di conseguenza devono essere curati tramite un supporto tecnico adeguato (farmacologico, per esempio). Quello che invece potrei chiamare a solo scopo di chiarezza “riduzionismo mentalista” si basa sull’idea che tutte le malattie posseggono un’origine psicologica e che quindi per guarire sia necessario ristabilire un equilibrio mentale con sé stessi e con il mondo. Non mi è possibile approfondire qui la questione, ma si può quantomeno notare la limitatezza, la discutibilità e anche la pericolosità di questi approcci estremi alla medicina.

³² «Unfortunately, the linguistic distinction between mental and physical illnesses, and the mind/body distinction from which this was originally derived, still encourages many lay people, and some doctors and other health professionals, to assume that the two are fundamentally different. Both are apt to assume that developing a ‘mental illness’ is evidence of a certain lack of moral fibre and that, if they really tried, people with illnesses of this kind ought to be able to control their anxieties, their despondency and their strange preoccupations and ‘snap out of it’». R.E. Kendell, *The distinction between Mental and Physical Illness*, «British Journal of Psychiatry» (2001), 178, p. 493.

³³ G. Northoff, *The Brain's Spontaneous Activity and its Psychopathological Symptoms – “Spatiotemporal Binding and Integration”*, «Progress in Neuropsychopharmacology & Biological Psychiatry» 80 (2018), pp. 81-90. Naturalmente, altra questione interessante sarebbe comprendere se la componente neuronale esaurisca il problema o se sia una concausa di un insieme più ampio di fenomeni, senza chiamare necessariamente in causa processi ontologicamente separati dal fisico. Purtroppo, non è possibile sviluppare qui la discussione.

ra generale e del senso comune, ma anche rivolgendo l'attenzione al paradigma medico, sia possibile individuare tracce del dualismo nel meccanicismo attuale di eredità cartesiana (perlomeno parziale). In altre parole, una sorta di schema rappresentativo o di substrato concettuale di tipo dualistico permane sia nel senso comune che nella medicina attuale.

Con ciò non si può certo sostenere che un forte dualismo delle sostanze sia presente oggi come base ontologica o epistemologica delle scienze contemporanee; sarebbe un argomento facilmente confutabile, osservando le caratteristiche principali del naturalismo³⁴: il primato ontologico del materialismo, la validità e applicabilità universale del metodo empirico-scientifico, l'unicità della conoscenza (quella della scienza naturale), il principio di chiusura causale del mondo fisico³⁵. Piuttosto, è interessante notare come questi principi siano frutto paradossalmente del meccanicismo cartesiano stesso e del metodo galileiano, che potrebbe essere definito "a-soggettivo". Se da una parte, come già evidenziato, Descartes ha contribuito al rafforzamento del dominio ontologico della scienza procedendo verso la meccanizzazione materialistica del corpo, dall'altra Galilei ha rovesciato l'opposizione aristotelica tra proprietà sensibile (le proprietà reali delle cose: colore, suono, odore, ecc.) e i sensibili comuni (percepiti indirettamente da più di un senso: movimento, velocità, numero, forma, ecc.)³⁶. Secondo Galileo, e l'empirismo in generale, sono i sensibili comuni (proprietà primarie) a essere le oggettive proprietà del mondo, mentre le proprietà sensibili (proprietà secondarie) sono frutto dell'atto soggettivo di conoscenza³⁷. Dunque, solo le qualità primarie – quantificabili e misurabili matematicamente – sono oggetto di scienza.

Husserl ha messo bene in evidenza questa dinamica ontologico-epistemologica, in *La crisi delle scienze europee*: egli descrive Galileo e Descartes come i principali fautori della divisione moderna di un mondo precedentemente unitario pur nelle sue differenti caratterizzazioni. In questo processo, il naturalismo non è considerato come l'originario antagonista di ogni lacerazione del moderno, il cui compito è la riunificazione di tutto ciò che era stato diviso, sotto l'egida del materiale. Al contrario, nell'analisi husserliana il naturalismo origina dalla costola del dualismo stesso. Infatti, il

³⁴ Cfr. F. Laudisa, *Naturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2014. Nunziante, A. M. (2012) *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento.

³⁵ Attraverso il principio di chiusura e completezza causale del mondo fisico si sostiene che non abbia senso ammettere cause mentali, dato che esiste rispettivamente una causa fisica per ogni evento fisico e ciò è sufficiente a spiegare ogni fenomeno, incluso il mentale. Cfr. J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005.

³⁶ Cfr. Aristotele, *De anima*, B 6, 418 a16-19.

³⁷ Cfr. G. Galilei, *Il saggliatore*, Conte, Lecce 1995 (ed. orig. 1623). Questo problema della soggettività delle nostre sensazioni viene condotto alle estreme conseguenze nello scetticismo metodologico cartesiano. Cfr. Descartes, *Meditazioni*, II meditazione.

modello psico-fisico immerge le sue radici nell'empirismo moderno, che ha tematizzato lo psicologico come una forma particolare del mondo fisico-materiale: oggettivando il mentale come qualcosa di esteso, sarebbe stato possibile avviare una ricerca scientifica, ossia una analisi quantitativa, causale e una misurazione matematica dei fenomeni psicologici³⁸. Giustappunto, la psicologia stessa ha attraversato durante tutto il Novecento un percorso di fisicalizzazione, in modo tale da permettere una misurazione matematica dello psichico, rivolta verso un tentativo di radicale naturalizzazione della coscienza³⁹. Infatti, come già detto, uno dei postulati derivanti dal primato del materialismo è l'assunzione del monismo ontologico ed epistemologico, di conseguenza non è possibile accettare in alcun modo un dualismo sostanziale all'interno del paradigma scientifico contemporaneo.

Secondo il naturalismo, l'operazione da compiere è quella di trasferire l'ambito del mentale entro il dominio materialista, dimostrandone la misurabilità quantitativa o la riduzione a elementi fisici oppure ancora la possibilità di eliminare elementi ritenuti frutto di false teorie del senso comune⁴⁰. In questo modo, il corpo sarebbe finalmente ricongiunto, un tutt'uno meccanico in cui nulla potrebbe più sfuggire alle sensate esperienze e dimostrazioni certe della fisica e, più in generale, di tutte le scienze naturali.

6. DAL DUALISMO MENTE-CORPO AL DUALISMO CERVELLO-CORPO

Entro i confini del naturalismo, sembra pertanto che il dualismo sia stato completamente espunto dalla ricerca scientifica o, quantomeno, che ci sia consapevolezza di questa problematicità insita nell'accettazione di un impegno ontologico così consistente (di conseguenza, da evitare entro una prospettiva empirico-scientifica). Mentale e materiale non sono più descrivibili come ontologicamente separati e la determinazione del loro rapporto può oscillare tra una forte dipendenza causale e una sussunta identità materialista (materia e mente sono uguali, ma nel senso che solo il corpo ha senso di essere considerato secondo scienza). Tuttavia, ho cercato di mostrare che, se

³⁸ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015, §§ 22, 66, 67.

³⁹ Cfr. C. Koch, *What Is Consciousness?*, «Nature», 2018 May; 557(7704):S8-S12.

⁴⁰ Alcuni riferimenti per chiarire questo punto. Per la misurabilità del mentale e della coscienza, cfr. G. Tononi, *The Integrated Information Theory of Consciousness. An Outline* in S. Schneider, M. Velmans (a cura di), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Blackwell Pub, Malden 2017, pp. 243-256. Per il riduzionismo del mentale al fisico, cfr. D.C. Dennett, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2005. Per il materialismo eliminativista, cfr. P.M. Churchland, *Neurophilosophy at Work*, Cambridge University Press, New York 2007.

è vero che il dualismo delle sostanze viene escluso dal paradigma scientifico attuale, lo stesso non si può dire per il *background* dualistico che la scienza si porta appresso a partire da Descartes stesso e Galilei.

Ora, focalizzando l'attenzione sul corpo in quanto tale, si potrà notare che, come nel senso comune e in medicina, anche all'interno della ricerca scientifica contemporanea il meccanicismo è uno dei paradigmi fondamentali (il cosiddetto "nuovo meccanicismo"⁴¹), anzi, nelle sue essenzialità rimane molto simile a quello cartesiano: il corpo come macchina, identificabile secondo un progressivo discendere dal più grande al più piccolo, è inteso come un sistema formato da sub-sistemi, apparati, organi, tessuti, cellule, fino al DNA e alle composizioni molecolari. È tutto corretto dal punto di vista scientifico e oggettuale, non è assolutamente mia intenzione negare le eccellenti scoperte della scienza in campo anatomico. Il corpo d'altronde è composto di parti, più o meno sostituibili, ripristinabili, addirittura migliorabili, e tutte seguono determinati principi biologici, chimici e fisici.

Tuttavia, ritengo che questo meccanicismo contemporaneo, che ha tentato di digerire tutto all'interno del concetto di materiale, non sia riuscito a scalzare realmente il dualismo tra mente e corpo: la mente ha soltanto cambiato aspetto e forma, ma il principio duale rimane tale. Se prima, con Descartes, il cervello era il luogo di massimo incontro tra mentale e corporeo, ora il cervello è considerato in qualità di nuovo mentale, nel senso che il mentale è prodotto da o è identificabile con il neurale. Questo comporta che il corpo sia considerato, in modo più o meno surrettizio, la macchina passiva, lo strumento ai comandi di qualcos'altro; e a ben vedere non si tratta più di un dominio ontologico indipendente, in quanto il cervello è al contempo della stessa sostanza del corpo e una parte di esso. Nonostante ciò, non sembra essere posto allo stesso livello valoriale del corpo come tale nella sua interezza e complessità. Si assiste infatti, anche a causa della preponderanza attuale delle neuroscienze nel campo scientifico⁴², ad un accentramento dello studio dell'umano verso il cervello. L'organo forse più affascinante e complesso mai studiato dall'uomo è divenuto il centro delle analisi del mentale, del cognitivo, delle emozioni, delle strutture funzionali e biologiche, degli studi matematico-informatici. Lo scopo è quello di comprendere come il cervello ragioni, come faccia emergere le emozioni, come gestisca le funzioni vitali del corpo, come sia in grado di reagire agli stimoli esterni ed elabo-

⁴¹ C. Craver, J. Tabery, *Mechanisms in Science*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2017 Edition).

⁴² Il decennio che va dal 1990 al 1999 fu nominato dal presidente degli Stati Uniti d'America George H. W. Bush la decade del cervello; tuttavia, vista la centralità delle neuroscienze attuali, credo che anche gli anni che vanno dal 2000 a oggi possano essere considerati una decade del cervello.

rare al contempo una risposta, rappresentandoci il mondo così come noi lo percepiamo. Il paradigma naturalistico-materialista assume l'identità di mente e cervello, tuttavia non recede di un passo rispetto al dualismo che sussiste tra corpo e mente/cervello. Si è passati da una prospettiva mentalista a una neuro-centrica (*brainhood*), ma il *background* rimane lo stesso⁴³. E, soprattutto, il corpo rimane lo stesso, ovvero una macchina composta di parti comandabili dal cervello, che nel loro insieme formano l'essere umano, ma che in loro stesse sono prive di personalità (*personhood*), di ciò che fa di un essere una persona⁴⁴.

Sembra inoltre che il cervello decida, ragioni, senta emozioni, riceva informazioni e reagisca di conseguenza. In altre parole, come per Descartes l'essere umano non era rappresentato tanto dalle sue membra quanto dalla sua anima, così oggi sembra che le nostre essenziali caratteristiche siano interamente racchiuse nel cervello⁴⁵. Questa assunzione, oltre a essere vittima di una fallacia mereologica⁴⁶ non di poco conto, è il riflesso di un dualismo per alcuni aspetti ancora più aporetico di quello cartesiano. Infatti, è proprio correlando le proprietà mentali e psicologiche al solo cervello che si produce di riflesso un dualismo non desiderato: in questo modo, si isola il cervello stesso, rendendo il corpo una macchina meccanica inerme e passiva. Un dualismo cervello-corpo ancora più aporetico di quello cartesiano tra mente e corpo, perché insiste su una differenza di priorità tra parte e tutto entro un'unica sostanza.

Inoltre, ora è possibile comprendere più facilmente perché non ci sembrano così fuori luogo o irrealistiche alcune idee rappresentate nei film e nelle

⁴³ Cfr. M. Farisco, *Filosofia delle neuroscienze. Cervello, mente, persona*, EMP, Padova 2012, p. 31: «la *brainhood* si origina a partire dall'interpretazione dualistica in senso lato del rapporto tra sé e corpo, nel senso che l'io è distinto dal corpo quasi questo fosse solo un correlato non necessario di quello».

⁴⁴ Cfr. G. Bonaccorso, *Corpo, cervello, mente: implicanze etiche delle neuroscienze*, in C. Viafora, A. Gaiani, *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2012: «Pur non sussistendo alcun dualismo ontologico, come quello tra mente e corpo, si profila però un dualismo funzionale tra cervello e corpo che non rende ragione della complessità umana. [...] L'aver trascurato e il continuare a trascurare questa evidenza, oltre a limitare i percorsi della ricerca scientifica, hanno non poche conseguenze sul piano etico: conseguenze molto diversificate, ma accomunate dalla sottovalutazione del corpo».

⁴⁵ Per fare un semplice esempio, cfr. D. Swab, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Elliot, Roma 2011.

⁴⁶ Una fallacia mereologica comporta l'errata attribuzione dei valori di parte e tutto. Per esempio, l'attribuzione di tutte le attività mentali e psicologiche al cervello o addirittura a singole componenti di esso, considerando la parte come tutto: «Il cervello pensa, interpreta informazioni, i lobi frontali decidono, i neuroni sentono, ecc.». Cfr. M.R. Bennet, P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundation of Neuroscience*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, pp. 68-74.

serie tv degli ultimi decenni, di cui prima si accennava: coscienze trasferibili e scaricabili, corpi intercambiabili, ricostruibili, scartabili. D'altronde, è la stessa direzione che sta prendendo una parte del movimento post-umanista nei confronti dell'emancipazione e nei confronti della contingenza della natura umana e della sua mortalità. E forse, a seguito di quanto detto finora, può sembrare strano che recentemente si stia discutendo riguardo alla possibilità di realizzare un intervento chirurgico straordinario e futuristico come quello del trapianto di testa (anastomosi cefalo somatica)⁴⁷. Strano in quanto, a guardare bene, si tratta in realtà del mantenimento del 20% circa del corpo (la testa) a fronte di un trapianto del restante 80% circa del corpo. Quindi, tecnicamente, si tratta piuttosto di un trapianto di corpo, poiché è la sopravvivenza della testa che conta.

A questo punto, forse, le parole di Descartes non sembrano più così lontane se considerate dalla prospettiva appena analizzata e con le dovute distinzioni sul piano ontologico:

Avverto poi che l'anima non viene influenzata direttamente da tutte le parti del corpo, ma soltanto dal cervello, o forse anche solo da una sua parte molto piccola, quella appunto in cui si dice che risiede il senso comune; la quale, ogniqualvolta risulta disposta allo stesso modo, fa vedere all'anima le stesse cose, anche se le altre parti del corpo del frattempo potrebbero essersi disposte in modi diversi⁴⁸.

7. CONCLUSIONE. ALTERNATIVE AL CORPO-MACCHINA

Ora che la matrice cartesiana è stata messa in luce, questa trattazione risulterebbe estremamente riduttiva e parziale, se non si ponesse in evidenza anche l'esistenza di una specifica branca delle scienze cognitive che si muove in esplicita direzione anti-cartesiana, ovvero verso una ricomprensione del soggetto umano nella sua interezza corporea: si chiama *4E cognition* e riguarda un campo di ricerca interdisciplinare relativamente giovane, fondato su quattro concetti cardine: *embodied*, *embedded*, *extended*, *enactive*. I fautori della *4E* sostengono che la separazione cervello-corpo non sussista da

⁴⁷ In verità, niente di nuovo sotto il sole, non è la prima volta che si parla di trapianto di testa; inoltre altri tentativi su animali sono già stati effettuati nel corso del Novecento. Il concetto stesso di uomo come macchina permette di immaginare la possibilità di emanciparsi dalla mortalità e dalla contingenza dell'umano, grazie a sostituzioni di parti o addirittura grazie alla creazione della vita umana a partire dalla costruzione del corpo, come nel caso del famoso romanzo di Mary Shelley, *Frankenstein o il moderno Prometeo*. Feltrinelli, Milano 2017 (ed. orig. 1818).

⁴⁸ Descartes, *Meditazioni*, cit., p. 285. Cfr. *supra* nota 18.

un punto di vista cognitivo, ma che la cognizione sia incarnata nelle operazioni corporee stesse (*embodied*), che dipenda dal contesto ambientale in cui si è situati (*embedded*), che quindi i processi mentali non siano limitati alla nostra scatola cranica (*extended*) e che questi si sviluppino attraverso un rapporto dinamico di interazione tra ambiente e organismo agente (*enacted*). C'è da dire anche che le posizioni sono molto varie e a volte non possono conciliarsi a vicenda, pur facendo parte dello stesso paradigma.

Uno dei loro punti in comune è la critica serrata al cognitivismo classico, che interpreta la mente come una sorta di ricevitore separato dal corpo – il cervello – che accoglie passivamente informazioni dall'esterno⁴⁹. In generale, alcune caratteristiche contrarie al cognitivismo classico sono: l'idea che sia il corpo nella sua totalità a processare informazioni, tramite le sue capacità sensori-motorie; inoltre, le rappresentazioni non sono vaghe idee mentali, ma sono orientate *da e verso* l'azione e il corpo⁵⁰, il quale produce a sua volta posture, gesti, contingenze sensori-motorie, affezioni corporee che non rientrano nella classica cognizione rappresentazionale. In una frase, il corpo diviene elemento necessario per la cognizione in quanto tale⁵¹.

Si tratta con tutta evidenza di un interessante tentativo di reinterpretare ontologicamente il concetto di corpo e ricalibrare di conseguenza l'epistemologia e la metodologia delle scienze cognitive. Sul lato pratico-metodologico, alcuni atti percettivi e cognitivi si sono rivelati descrivibili in modo più facile secondo un paradigma esteso e situato nell'interazione dinamica cervello-corpo-ambiente, piuttosto che secondo un programma cognitivista-rappresentazionale classico⁵². Tuttavia, non tutte le versioni della *4E Cognition* sembrano essere sempre convincenti e l'idea della centralità dell'azione corporea nella cognizione non sempre è sostenuta da prove empiriche. Questo emerge soprattutto nei confronti di alcuni controesempi raccolti da casi clinici, che spesso fungono da banco di prova per le teorie scientifiche e filosofiche in generale.

In questo caso preciso mi riferisco alla sindrome *Locked-in* (LIS), una grave situazione clinica in cui il paziente è cosciente e attivo a livello cogni-

⁴⁹ R.A. Menary, *Introduction to the Special Issue on 4E Cognition*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. 9, no. 4, 2010, pp. 459-463.

⁵⁰ Oppure, come nell'enattivismo radicale, non esistono rappresentazioni in quanto tali da nessuna parte, né nel cervello né nel corpo, ma tutto è il prodotto di interazione cervello-corpo-ambiente. Cfr. D.D. Hutto, E. Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*, MIT Press, Cambridge 2012.

⁵¹ Cfr. Gallagher S., *Invasion of the Body Snatchers: How Embodied Cognition is Being Disembodied*, «The Philosopher's Magazine», Apr 2015, 68, pp. 96-102.

⁵² Cfr. A. Noë, *Action in Perception*. MIT Press, Cambridge 2005. Id., A. Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. Hill & Wang, New York 2009.

tivo, ma con il corpo completamente (o quasi) impossibilitato a muoversi. Le persone affette da questa patologia soffrono infatti della paralisi di quasi tutti i muscoli volontari, a eccezione dei movimenti oculari (tranne che per la LIS completa, in cui anche gli occhi sono impossibilitati a muoversi o le palpebre a sbattere). Al contempo, nella maggior parte dei casi queste persone rimangono coscienti, cognitivamente intatte e in grado di percepire l'ambiente esterno, ma molto limitate nell'interazione e nella comunicazione: come si intuisce dal nome della sindrome, le loro menti sembrano rinchiuso dentro il corpo⁵³. Questa situazione patologica mette a dura prova l'idea che le azioni corporee, i gesti, le abitudini motorie, ecc. svolgano un ruolo essenziale nello sviluppo degli atti cognitivi e nella preservazione della coscienza⁵⁴. Anzi, la sindrome sembra confermare l'idea contraria, ovvero di una mente non distribuita in modo olistico in tutto il corpo, ma limitata all'attività neuronale che parte dal cervello e si diffonde contingentemente e a posteriori lungo le membra comandate e gestite a livello neuronale; membra che, se paralizzate da una malattia o da un trauma, non sembrano inficiare l'attività mentale in quanto tale, fintanto che determinate parti del cervello rimangono sane e intatte.

Nel confronto con questa sindrome dunque, non tutte le teorie associabili alla *4E cognition* reggono il confronto empirico con questa sindrome, accettando pertanto l'importanza – ma non la necessità – del corpo per generare attività cognitiva e cosciente oppure sostenendo un utilizzo esteso del corpo, ma pur sempre funzionale e strumentale. Le teorie che riescono a fornire una più adeguata spiegazione alla sindrome da un punto di vista non-classico della cognizione e percezione sono alcune posizioni enattiviste, come quella di Kyselo e Di Paolo⁵⁵. La loro teoria enattivista propone un'idea di corpo inteso non tanto come produttore causale di cognizione o come strumento di estensione del mentale oltre i limiti del cranio, ma come generatore di identità personale e produttore di senso nei confronti del mondo, in cui è primariamente immerso. In altre parole, un corpo non è essenziale per le sue capacità causali, motorie, agenti – caratteristiche oggettuali in generale – ma per il suo essere originariamente il nucleo, il punto di vista e il limite di ogni nostra esperienza del mondo. In questo senso, è possibile possedere un corpo

⁵³ Cfr. O. Gosseries et al., *Consciousness in the Locked-in Syndrome*, in S. Laureys, G. Tononi, *Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Elsevier Publisher, New York 2009, pp. 191-203. M.A. Bruno et al., *From Unresponsive Wakefulness to Minimally Conscious and Functional Locked-In Syndromes: Recent Advances in our Understanding of Disorders of Consciousness*, «Journal of Neurology», 2011 Jul; 258(7), pp. 1373-84.

⁵⁴ M. Kyselo, E. Di Paolo, *Locked-in Syndrome: a Challenge for Embodied Cognitive Science*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 2015, 14 (3), pp. 517-542.

⁵⁵ *Ibidem*.

paralizzato in un senso oggettuale, ma da un punto di vista enattivo questo non può essere considerato – riprendendo Ryle – una mera macchina sulla quale aleggia uno spettro materiale che è il cervello.

Ritengo che in questa distinzione sia presente in modo più o meno esplicito il riferimento alla differenza tra corpo anatomico (*Körper*) e corpo vissuto (*Leib*) tipica della fenomenologia. Secondo la prima concezione si intende il corpo come oggetto, dunque sotto il dominio delle leggi fisiche causali, che riceve dall'esterno gli stimoli e processa informazioni in uscita – il corpo cartesiano (*corpse*⁵⁶); nel secondo caso invece, non si tratta di un elemento sovrasensibile giustapposto alla materia, ma del corpo esperito nella sua soggettività, nella sua estensione storica e temporale e nell'incontro con il mondo, integrato, primariamente unitario, in cui la separazione concettuale tra questo e la nostra mente è frutto di una riflessione a posteriori.

Sembra pertanto che ci sia la concreta possibilità di superare i limiti della matrice cartesiana in fatto di corporeità⁵⁷. Non per mezzo di un materialismo riduzionista o eliminativista, ma tramite la riscoperta della fenomenologia nei confronti del campo scientifico contemporaneo, relazione interdisciplinare che qualcuno sta tentando di attuare da una ventina di anni⁵⁸. Riscoprendo l'importanza della lezione sul corpo offerta dai più importanti fenomenologi del Novecento, a partire dal fondatore Husserl, passando per Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre⁵⁹, è possibile ripensare il corpo non solo come la compagine somatica delle nostre membra anatomiche, ma anche come punto di scaturigine esperienziale e condizione di possibilità del nostro contingente e fragile essere-nel-mondo.

⁵⁶ Cfr. D. Leder, *A Tale of Two Bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body*, in D. Leder (a cura di), *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 1992, pp. 17-35.

⁵⁷ Cfr. D. Leder, *Moving Beyond "Mind" and "Body"*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», Volume 12, Number 2, June 2005, pp. 109-113.

⁵⁸ F.J. Varela, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», vol. 3, n. 4, 1996. S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

⁵⁹ In particolare, Jean-Paul Sartre è spesso trascurato per quanto riguarda la riflessione sul corporeo, rispetto all'amico e collega Maurice Merleau-Ponty, per vari motivi filosofici ed editoriali che non mi è possibile esporre qui. Tuttavia, ritengo che, per quanto riguarda la contingenza della situazione corporea in cui ognuno di noi si trova e attraverso cui esperiamo il mondo, Sartre debba essere rivalutato, soprattutto riguardo alle sue riflessioni sulla carne (*la chair*). Cfr. D. Moran, *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, in V. Petrov (a cura di), *Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces between Science and Philosophy*, Ontos Verlag, 2011.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *De anima*, Bompiani, Milano 2001.
- Arnaudo E., *Pain and Dualism: Which dualism?*, «Journal of Evaluation in Clinical Practice», 2017; 23, pp. 1081–1086.
- Bechtel W., Graham G., *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford 1999.
- Bennet M.R., Hacker P.M.S., *Philosophical Foundation of Neuroscience*, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
- Bruno M.A. et al., *From Unresponsive Wakefulness to Minimally Conscious and Functional Locked-In Syndromes: Recent Advances in Our Understanding of Disorders of Consciousness*, «Journal of Neurology», 2011 Jul; 258(7), pp. 1373–84.
- Casati R., *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Churchland P.M., *Neurophilosophy at Work*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Craver C., Tabery J. *Mechanisms in Science*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2017 Edition), <plato.stanford.edu> (05/18).
- Dennett D.C., *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2005
- Descartes R., *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010 (ed. orig. 1637).
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2015 (ed. orig. 1641).
- Descartes R., *Le passioni dell'anima*, Id., *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1967 (ed. orig. 1649).
- Descartes R., *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986 (ed. orig. 1664).
- Farisco M., *Filosofia delle neuroscienze. Cervello, mente, persona*, EMP, Padova 2012
- Galilei G., *Il saggiaiore*, Conte, Lecce 1995 (ed. orig. 1623).
- Gallagher S., *Invasion of the Body Snatchers: How embodied cognition is being disembodied*, «The Philosopher's Magazine», Apr 2015, 68, pp. 96-102.
- Gallagher S., Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.
- Gosseries O. et al., *Consciousness in the Locked-in Syndrome*, in S. Laureys, G. Tononi, *Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Elsevier Publisher, New York 2009, pp. 191-203.
- Grassi P., A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Hutto D.D., Myin E., *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*, MIT Press, Cambridge 2012.
- Joubert C., *Medicine and Mind-Body Dualism: A Reply to Mehta's Critique*, «Mens Sana Monographs», 2014 Jan-Dec; 12(1), pp. 104–126.
- Kandel E.R., Schwartz J.H., Jessell T.M., *Principi di neuroscienze*, III edizione, CEA, Milano 2003.

- Kendell R.E., *The Distinction between Mental and Physical Illness*, «British Journal of Psychiatry» (2001), 178, pp. 490 - 493.
- Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- Koch C., *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, Cambridge 2012.
- Koch C., *What Is Consciousness?*, «Nature», 2018 May; 557(7704):S8-S12.
- Kyselo M., Di Paolo E., *Locked-in Syndrome: a Challenge for Embodied Cognitive Science*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 2015, 14 (3), pp. 517-542.
- Lavazza A. (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Mondadori, Milano 2008.
- Laudisa F., *Naturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Leder D., *Moving Beyond "Mind" and "Body"*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», Volume 12, Number 2, June 2005, pp. 109-113.
- Leder D., *A Tale of Two Bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body*, in Leder D. (a cura di), *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 1992, pp. 17-35.
- Marion J-L., *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, University of Chicago Press, Chicago 2018 (ed. orig. 2013).
- Mehta N., *Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective*, «Mens Sana Monographs». 2011;9(1), pp. 202-209.
- Menary R.A., *Introduction to the Special Issue on 4E Cognition*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. 9, no. 4, 2010, pp. 459-463.
- Noë A., *Action in Perception*. MIT Press, Cambridge 2005.
- Noë A., *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. Hill & Wang, New York 2009.
- Northoff G., *The Brain's Spontaneous Activity and its Psychopathological Symptoms – "Spatiotemporal Binding and Integration"*, «Progress in Neuropsychopharmacology & Biological Psychiatry» 80 (2018), pp. 81-90.
- Nunziante A.M., *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento 2012.
- Petrov V. (a cura di), *Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces between Science and Philosophy*, Ontos Verlag, 2011.
- Preester H. De, Knockaert V., *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary Perspectives on the Body*, John Benjamins Publishing, Amsterdam 2005.
- Ryle, G. *The Concept of Mind*, Routledge, London 2009 (ed. orig. 1949).
- Schneider S., Velmans M. (a cura di), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Blackwell Pub, Malden 2017.
- Sellars W., *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.
- Shelley M., *Frankenstein o il moderno Prometeo*, Feltrinelli, Milano 2017 (ed. orig. 1818).
- Swab D., *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Elliot, Roma 2011.
- Ventriglio A., Bhugra D., *Descartes' Dogma and Damage to Western Psychiatry*, «Epidemiology and Psychiatric Sciences» (2015), 24, 368–370.

Varela F.J., *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», vol. 3, n. 4, 1996.

Viafora C., Gaiani A., *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2012.

DAL CULTO ALLA CURA. IL CORPO IN NIETZSCHE TRA EUGENETICA ED ETOPOIESI

Alberto Giacomelli

Università di Padova
alberto.giacomelli@unipd.it

Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 139-160.

ABSTRACT

This article, *From cult to care. The body in Nietzsche between eugenics and construction of the self*, points out some pivotal aspects about Nietzsche's reflection on the body. Zarathustra says: "Human being is something that must be overcome": but what role does the body play in this overcoming? How can this transvaluation of the human being be accomplished? And what does Zarathustra mean when he says *Über-mensch*? This essay aims to demonstrate why the body is conceived by Nietzsche as a psychophysical whole and as a plurality of impulses. Then it will be shown how Nietzschean notion of the body can neither be reduced to biological aspects, nor can the enhancement of physical faculties and performance be considered a "cult" in Nietzsche's thought. Through the analysis of the genealogy of values, the Platonic tradition, and the theme of illness, the article highlights how both materialistic ontology and an eugenic vision of corporeity are not compatible with a detailed reading of Nietzsche's reflection. The final goal of the essay is to propose an alternative vision of corporeity, where the body is understood as a privileged way to self-conquest and to self-care, as well as to experience the art of living and the aesthetics of existence.

1. OLTREUOMO E SUPERUOMO. L'«INDICIBILE COMPLICAZIONE» DEL CORPO

«In verità, che cosa possa un corpo, nessuno fin qui l'ha determinato»¹: dall'imponente architettura della sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* Spinoza sembra alludere con questo *scolio* ad una delle questioni fondamentali poste oggi dalla riflessione transumanista: di cosa può essere capace un corpo? Quali sono le sue potenzialità? Sino a che punto esso può implementare la sua forza ed estendere la sua sfera psico-fisica? Polemico nei confronti delle visioni distopico-apocalittiche di un certo postmodernismo – che da prospettive diverse concorda sul potenziale subdolo, nichilistico, illusorio e

¹ B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2002², (ed. orig. 1677), p. 99.

alienante della tecnica –² il transumanesimo contemporaneo rielabora di contro alcune istanze di fondo del neopositivismo a partire dalla fiducia nel progresso tecno-scientifico. Al versante postmoderno, che stigmatizza il “cattivo sogno” e le inquietanti fosforescenze della tecnocrazia (il lato oscuro di una tecnica che traghetta l’uomo verso un destino di atrofizzazione e abbruttimento), il transumanesimo saluta invece favorevolmente la tecnologia come occasione di liberazione e potenziamento dei limiti intrinseci dell’umano. Il presente contributo non intende tuttavia sondare le implicazioni bioetiche legate alla possibilità di trascendere i confini della natura umana attraverso la bioingegneria, la nanotecnologia, la genetica, la robotica, l’informatica, quanto piuttosto fare luce sulla riflessione che investe il decisivo problema del corpo nel pensiero di Nietzsche³, inteso come *Leib* (corpo vivente-vissuto) e non come *Körper* (corpo anatomico oggetto dell’indagine scientifica)⁴. Paradossalmente considerato come punto di

² Si pensi, tra l’amplessima bibliografia a G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ed. orig. 1956); G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori, SugarCo, Milano 1990 (ed. orig. 1967); J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. orig. 1976).

³ Per le opere di Nietzsche è stata utilizzata l’edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1964-. (d’ora in poi: OFN). Le sigle che compaiono nelle note corrispondono ai seguenti scritti: EH: *Ecce homo*; FW: *Die fröhliche Wissenschaft, La gaia scienza*; GD: *Götzen-Dämmerung, Crepuscolo degli idoli*; GM, *Zur Genealogie der Moral, Genealogia della morale*; JGB: *Jenseits von Gut und Böse, Al di là del bene e del male*; M: *Morgenröthe, Aurora*; Za: *Also sprach Zarathustra, Così parlò Zarathustra*. Le opere vengono riportate con il titolo, abbreviato nelle sigle succitate, seguito dal numero dell’aforisma o dal titolo di sezione e dal numero di pagina. Per i frammenti postumi è stata utilizzata la sigla NF: *Nachgelassene Fragmente*, seguita dall’anno, dal numero di pagina, dal numero di frammenti di appartenenza e, tra parentesi quadre, dal numero del frammento specifico.

⁴ Tra i più autorevoli protagonisti del dibattito transumanista internazionale, Riccardo Campa si richiama in modo esplicito e diffuso al pensiero di Nietzsche, rileggendo l’esortazione del filosofo «devi diventare quello che tu sei» (Cfr. FW, a cura di F. Masini e M. Montinari, in OFN V/II, 1965, § 270, p. 158, EH, tr. it. di R. Calasso, in OFN VI/III, sottotitolo: *Come si diventa ciò che si è*), nei termini di uno sviluppo dell’uomo oltre se stesso sulla base delle metamorfosi tecnoscientifiche. Per una critica radicale alle istanze reazionarie dell’umanesimo e dell’antropocentrismo, intesi come orizzonti intrascendibili della specie-uomo, cfr. R. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, «Letteratura-Tradizione», n. 41, 2007, pp. 30-55; Id., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010; Id., *Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista*, «Pedagogia e vita», n. 2, 2017, pp. 27-40. Un vivo dibattito focalizzato sulla possibilità di annoverare o meno Nietzsche tra i precursori del transumanesimo coinvolge attualmente gli interpreti di area anglosassone: cfr. S. L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution & Technology», n. 1, 2009, pp. 29-42. Il presente articolo è stato successivamente discusso in una più ampia collettanea sul tema: cfr. Y. Tuncel (a cura di), *Nietzsche and*

riferimento tanto dal postmodernismo quanto dal transumanesimo, Nietzsche da un lato incarna in effetti il grande profeta delle crisi contemporanee, del nichilismo che corrode verità e radici, nonché il maestro dell'eterno ritorno come pensiero abissale che frantuma le luci del progresso tecnico e irride la tronfia marcia ascensiva dello spirito, dall'altro è fautore di un nichilismo liberatorio, di un atteggiamento esistenziale "positivo" che traduce lo spaesamento e la "perdita del centro" in un mare aperto a nuove possibilità sperimentali e a inedite chances di mutamento. «Finalmente possiamo sciogliere le vele alle navi», replica Nietzsche alla notizia che «il vecchio Dio è morto»⁵: ma tra i rassicuranti punti d'approdo che ci lasciamo alle spalle vi è anche la nozione stessa di "uomo", che rappresenta per il filosofo «qualche cosa che deve essere superato» (*Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*)⁶. Che ruolo gioca il corpo in questo superamento? In che termini si compie questa destinale trasvalutazione dell'umano? In vista di cosa l'uomo deve oltrepassare se stesso? La risposta di Zarathustra va evidentemente nella direzione dell'*Über-mensch*, dell'oltre-uomo: ciò che si cercherà di mostrare è come il corpo, inteso da Nietzsche nei termini di globalità psico-fisica, non legittimi in alcun modo una lettura "intensiva" di tale nozione, nella prospettiva del potenziamento delle facoltà e delle performance fisiche. Rispetto alla traduzione italiana "super-uomo", che evoca immediatamente scenari di eroismo muscolare ovvero inquietanti modelli antropologico-razziali di esseri "meglio riusciti" dell'uomo quale è oggi, l'espressione "oltre-uomo" rinvia in effetti alla capacità di andare oltre (*über*) se stessi, oltre il proprio compiacimento, oltre l'adorazione della propria immagine e dunque al di là (*jenseits*) del culto del corpo e del suo potenziamento. Opporre al "superuomo" in quanto forma biologica potenziata e più completa da un punto di vista razziale, l'"oltreuomo" in quanto forma di esistenza più elevata rispetto all'uomo moderno, non significa evidentemente avvallare l'opzione ascetica della mortificazione della carne, dell'annullamento del sé nella contemplazione pura, della rimozione e della repressione dei propri istinti vitali. All'esaltazione del superomismo come culto della fisicità, della giovinezza e del vigore, così come alla pratica ascetica come macerazione e olocausto di sé, si cercherà di proporre l'alternativa via ermeneutica di un'estetica dell'esistenza in cui la corporeità viene plasmata e governata al fine di raggiungere un armonico quanto dinamico equilibrio delle pulsioni, una padronanza del proprio sé psico-fisico⁷.

Transhumanism. Precursor or Enemy?, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2017.

⁵ Cfr. FW, a cura di F. Masini e M. Montinari, in OFN V/II, 1965, § 343, p. 205.

⁶ Za, tr. it. di M. Montinari, in OFN VI/I, 1968, *Prologo*, § 3, p. 6.

⁷ Se un lavoro monografico organico sulla relazione tra estetica ed etica e su una lettura della corporeità in Nietzsche alla luce delle istanze dell'*askesis* come pratica, esercizio e formazio-

In quanto “ponte”, *metaxy* tra la bestia e l’oltreuomo⁸, l’uomo è insieme transizione dall’animalità all’umanità a venire (*Übergang*) e tramonto in quanto premessa di una nuova nascita (*Untergang*). Giacché il coraggio del tramonto va riferito alle proprie presunzioni, alla propria *hybris*, e in generale a qualsiasi oggetto di adorazione, il corpo, così come Nietzsche lo intende, non può legittimare opzioni di edonismo culturale (o addirittura culturista), né la nozione di *Übermensch* può preconizzare immediatamente orizzonti ottimistici di osmosi bio-tecnologica e di potenziamento post-umano per mezzo della scienza. Irriducibile a qualsiasi forma di materialismo positivista ovvero a istanza meramente biologico-fisiologica, il corpo rappresenta semmai per Nietzsche una pluralità di forze problematica, non univoca, un’entità organizzata polifonica e molteplice, un «sistema di relazioni»⁹. Per fugare qualsiasi semplificazione atletica o – di contro – ascetica, in luogo del termine “corpo” Nietzsche utilizza talora la più cauta locuzione «ciò che chiamiamo corpo», ad indicare l’idea di un’indicibile complicazione¹⁰, la quale è «un simbolo» (*Gleichniß*) per indicare un’«enorme sintesi di esseri e intelletti viventi, che si chiama “uomo”»¹¹, un’attività di cooperazione e guerra tra brulicanti pulsioni. La stessa definizione di corpo come «campo di forze» appare ad un interprete come Deleuze inadeguata a rendere conto della sua eccedenza simbolica, lì dove la forma espressiva del simbolo evoca una pluralità di significati immune da qualsiasi interpretazione che pretenda di sedimentarla, ovvero di de-finirla in una descrizione compiuta: in quanto “luogo”, «un campo di forze o un campo di battaglia non esistono di per sé; non c’è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze “in un rapporto di tensione” le une con le altre»¹².

ne di sé è ancora assente nel panorama della *Nietzsche-Forschung*, per gli studi più significativi orientati in questa direzione cfr. G. Gurisatti *Nietzsche. La maschera*, in Id., *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 15-45; Id., *Sull’utilità e il danno dell’ideale ascetico per la filosofia. Ascesi e askesis in GM III*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, ETS, Pisa 2015, pp. 181-210; Id., *Nietzsche*, in Id., *L’animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell’esistenza*, Mimesis, Milano 2017, pp. 355-377.

⁸ Za, *Prologo*, § 4, p. 8.

⁹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006, p. 133.

¹⁰ Cfr. NF 1884-1885, tr. it. di S. Giametta, in OFN VII/3 1975, p. 113, 34 [46].

¹¹ Ivi, p. 257, 37 [4].

¹² G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002 (ed. orig. 1962), p. 60.

2. CORPO E GENEALOGIA DEI VALORI

«Col cercare le origini, si diventa gamberi», scrive Nietzsche nella sezione del *Crepuscolo degli idoli* intitolata *Sentenze e frecce*¹³. E tuttavia proprio questa andatura a ritroso costituisce il presupposto dell'indagine genealogica nietzschiana, di quel lavoro di “scavo archeologico” – che Foucault farà proprio – e che rappresenta l'unica prassi di pensiero in grado di gettare sulla storia uno sguardo non astrattamente sottratto all'esperienza. Alternativo alla ricerca dell'elemento universalistico, che nell'indagine metafisica sull'essenza inaugurata da Socrate costituisce la matrice del fatto empirico, il metodo genealogico sull'«origine dei nostri pregiudizi morali»¹⁴ si mantiene incarnato nella concretezza del vissuto. All'illusione antistorica che postula un valore universale dei giudizi morali, Nietzsche oppone dunque un'origine dei valori che affonda le proprie torbide radici nel *corpo* della storia.

Se la vendetta violenta, il risentimento, il senso di colpa, il conflitto dell'interiorità e la cattiva coscienza ci rivelano la *pudenda origo* del fatto morale nel corpo metaforico del vissuto storico¹⁵, il fine lavoro del genealogista mostra altresì come originariamente una regola di condotta venisse elevata a valore in virtù della sua funzione nei confronti del corpo in quanto *vita*: “buono” è ciò che promuove l'espansione dell'esistente, è il potenziamento stesso della vita, mentre “cattivo” è ciò che intralcia, mortifica e impoverisce questo sviluppo dinamico. Il corpo diviene in questo senso l'essenziale condizione di possibilità per poter valutare un fatto morale, perché il valore non costituisce una massima estrinseca e assoluta a cui ubbidire e adeguarsi, bensì è in fondo esso stesso un *fenomeno fisiologico*: un *sintomo* di vicinanza o di allontanamento dalla salute. Una trasvalutazione (*Umwertung*) dei valori è allora possibile solo laddove questi si frantumano nella loro assolutezza e non vengono razionalmente sostituiti da altri tecnicamente più efficienti: «I nuovi valori sono mere concrezioni empiriche, transitorie e revocabili, in cui si estrinseca la volontà di potenza, cioè le differenti forze interpretative che *spostano* incessantemente le prospettive»¹⁶.

«I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici», si legge nella *Genealogia*, «presuppongono una poderosa costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, spumeggiante al punto di traboccare»¹⁷. Ecco che una *Rang-ordnung* – una benché provvisoria gerarchia di valori – appare a Nietzsche possibile e

¹³ Cfr. GD, tr. it. di F. Masini, in OFN VI/III, 1970, *Sentenze e frecce*, § 24, p. 58.

¹⁴ Cfr. GM, tr. it. di F. Masini, in OFN, VI/II, *Prefazione*, § 2, p. 213.

¹⁵ Cfr. NF 1885-1887, tr. it. di S. Giametta, in OFN, VIII/I, p. 146, 2 [189].

¹⁶ M. Voza, *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001, p. 224.

¹⁷ GM I, § 7, p. 232.

tracciabile unicamente sulla base del potere accrescente o decrescente che i valori stessi in quanto forze vitali esercitano sull'organismo. Il discrimine morale tra salute e malattia, tra l'uomo valoroso e forte e l'uomo impotente e risentito, rivela come nelle società arcaiche l'uomo "buono" corrispondesse all'uomo compiutamente riuscito, al nobile non tanto per stirpe e per sangue quanto per esuberanza vitale, tracotanza, vigore e forza creativa, mentre l'uomo "cattivo" fosse considerato il debole, il sofferente, lo stanco, il meschino, il decadente, il fiacco, il rinunciatario. Nella ricostruzione di Nietzsche la massa dei sofferenti, dei malati e dei tisiaci dell'anima finisce tuttavia col trionfare sulla felice eccezione delle aristocrazie ben riuscite: il *ressentiment*, «l'odio dell'impotenza»¹⁸, si afferma come forza inarrestabile in grado di rovesciare e trasfigurare l'originaria concezione morale di "buono" e "cattivo". La vittoria degli ideali ascetici, della santità come negazione della vita, della mortificazione della carne, della *noluntas*, del rifiuto di sé e dunque della figura del prete asceta sulla sensualità dell'aristocratico arcaico, è all'origine di quel *pregiudizio del «puro spirito»* – come si legge già in *Aurora* – su cui si fonda la nostra intera tradizione occidentale:

Ovunque è stata dominante la dottrina della *pura spiritualità*, essa ha distrutto con le sue aberrazioni l'energia nervosa: insegnò a tenere in dispregio il corpo, a trascurarlo o a tormentarlo, e a tormentare e spregiare l'uomo stesso, a cagione di tutti gli istinti di quello; essa creò anime ottenebrate, cariche di *tensione* ed oppresse, le quali, per di più, credevano di conoscere la causa del loro senso di abiezione e di poterla forse eliminare. «Deve risiedere nel corpo! Questo è sempre ancor troppo *fiorente!*» - così concludevano, mentre in realtà il corpo, con i suoi dolori, elevava proteste su proteste contro la continua irrisione¹⁹.

Nella prefazione alla seconda edizione alla *Gaia scienza* dell'autunno 1886 Nietzsche riprende e arricchisce la presa di posizione in favore del corpo già espressa in *Aurora*:

L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino ad oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*²⁰.

«Dietro i supremi giudizi di valore» procede Nietzsche, anticipando

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ M, tr. it. di F. Masini, in OFN V/I, § 39, p. 34.

²⁰ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 2, p. 16.

quanto meno di un anno dopo riprenderà nella *Genealogia*, «sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea»²¹. Si comprende così in che termini Nietzsche definisca Dio «padre del male»²²: non si tratta di un giudizio teologico radicalmente avverso a qualsivoglia teodicea, ma semmai di una critica – che nell’*Anticristo* assumerà i toni ultimativi dell’anatema – alla fede bimillenaria nel primato del sovrasensibile e del trascendente, del luminoso “mondo vero” che si contrappone alla corporeità, alla sensibilità ingannevole e illusoria, alla “favola” del mondo apparente. In quanto precipitato dell’intero orizzonte metafisico, Dio simboleggia il valore in sé della verità e conseguentemente lo spregio del corpo, della sua forza, della sua salute, del suo felice sviluppo.

3. LA TOMBA DELL’ANIMA E IL PENSIERO COME MALATTIA

All’origine di tale visione Nietzsche pone notoriamente il pensiero platonico, che postula la purezza e l’immortalità dell’anima e colloca la dimensione metafisica e eidetica al di sopra e al di là di quella fisica, sensibile, passionale, pulsionale e istintuale, ovvero di quella che egli definisce «la plebaglia dei sensi»²³. Celebri sono in questo senso i passi del *Cratilo*, in cui Socrate istituisce il noto parallelo semantico fra *sóma* – corpo – e *séma* – tomba –²⁴, ovvero i passaggi del *Fedone* in cui Socrate parla dei «vincoli» e delle «catene» del corpo dichiarando che «noi uomini siamo come chiusi in un carcere» (lì dove il termine *én phrouará* traduce anche “prigione”, “custodia”, “posto di guardia”)²⁵. Sempre nel *Fedone*, chiedendosi quando l’anima coglie il vero, Socrate rileva che «quando essa tenta di indagare qualcosa con il corpo, è evidente che è tratta in inganno da esso»²⁶.

Procedendo in questa apologia dialettica della purificazione, il maestro di

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. GM, *Prefazione*, § 3, p. 215.

²³ *Leg.* 689 a-b. Cfr. JGB, § 14, p. 19.

²⁴ *Crat.* 400 c.

²⁵ *Phaed.* 62 b.

²⁶ Ivi, 65 b. Cfr. anche ivi, 66 c-d: «Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell’essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di ogni vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null’altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni».

Platone incalza l'interlocutore Simmia interrogandolo: «L'anima del filosofo non ha forse in sommo grado il disprezzo del corpo e non rifugge da esso e non cerca di rimanere sola per se stessa?»²⁷. Ottenuta una risposta positiva da Simmia, Socrate potrà allora concludere: «Precisamente questo è il compito dei filosofi, sciogliere e separare l'anima dal corpo»²⁸. Le consonanze bibliche con l'argomentazione platonica sono innumerevoli, come si evince per esempio nel *Giacomo* del Nuovo Testamento: «Da cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalla vostre passioni che combattono nelle vostre membra?»²⁹. Nella fuga verso i cieli dell'iperuranio, che preconizza evidentemente tutta la tradizione ascetica del Cristianesimo, definito non a caso da Nietzsche «un platonismo per il "popolo"»³⁰, il filosofo riconosce «il grande *pericolo* dell'umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione [...] verso il nulla»³¹. Per definire il tipo umano, il paradigma esistenziale sotteso a questa seduzione fatale per l'"altro mondo", Nietzsche conia l'espressione *Hinterweltler* ("coloro che abitano un mondo dietro il mondo"): il neologismo occorre per la prima volta nell'aforisma 17 della sezione intitolata *Opinioni e sentenze diverse*, all'interno del secondo volume di *Umano, troppo umano*, ed intende costituire la traduzione letterale tedesca della parola greca "metafisici". Il termine *Hinterweltler*, che costituisce il soggetto del capitolo zarathustriano intitolato appunto *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo* (significativamente seguito dal capitolo *Dei dispregiatori del corpo*), non si comprende tuttavia a pieno nella sua ricchezza semantica se non se ne coglie la derivazione dal sostantivo *Hinterwäldler*, che designa coloro che abitano al di là dei boschi, al di fuori della civiltà, "fuori dal mondo"³². Non è difficile quindi cogliere l'intento critico-canzonatorio veicolato da questo nuovo conio linguistico, laddove in *Così parlò Zarathustra* Nietzsche evoca l'illusione e il vaneggiamento (*Wahn*) della trascendenza, il «fumo variopinto» a cui si riduce il mondo innanzi agli occhi di coloro che intendono trascenderlo³³.

²⁷ Ivi, 65 d.

²⁸ Ivi, 67 d.

²⁹ *Giacomo* 4, 1-2.

³⁰ Cfr. JGB, tr. it. di F. Masini, in OFN, VI/II, *Prefazione*, p. 4.

³¹ Cfr. GM, *Prefazione*, § 5, p. 217. Questa considerazione di Nietzsche viene implicitamente ripresa da Bataille, il quale traccia una corrispondenza tra la trascendenza e il nulla: «La trascendenza dell'essere è fondamentalmente questo nulla. Se appare nell'al di là che è il nulla, un oggetto ci trascende, in un certo senso, quale dato del nulla». (G. Bataille, *Nulla, trascendenza, immanenza*, in Id., *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, con uno scritto di M. Blanchot, SE, Milano 2006² [ed. orig. 1973], p. 216).

³² Cfr. S. Giametta, *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996, pp. 21-22.

³³ Za, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, p. 30.

Riprendendo il passo della *Prefazione* alla seconda edizione della *Gaia scienza*, è possibile integrare queste considerazioni zarathustriane: «È legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alla domanda su *valore* dell'esistenza, in primo luogo e sempre sintomi di determinati corpi [...]»³⁴.

Nelle varie «affermazioni o negazioni del mondo», procede Nietzsche, vanno riconosciuti

sintomi, come si è detto, del corpo, del suo riuscire bene o male, della sua pienezza, potenzialità, dominio di sé nella storia, oppure invece delle sue inibizioni, stanchezze, scadimenti, del suo presentire le fine, del suo volere la fine. Sono ancora in attesa che un *medico* filosofo [...], attento al problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza, dell'umanità – , abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di «verità», ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...³⁵

Se Nietzsche auspica la venuta di un «*medico* filosofo», evidentemente la dialettica di salute e malattia – decisiva come si è visto nella valutazione dei giudizi morali di “buono” e “cattivo” – non è licenziabile attraverso gli strumenti della ragione tecnico-scientifica, finalizzati univocamente alla neutralizzazione della malattia e all'incremento della salute corporea. La possibilità stessa del pensiero filosofico viene di fatto intesa da Nietzsche come trasfigurazione del dolore: non vi è conoscenza se non attraverso la sofferenza, ed è questo plesso tenace e indistricabile tra *páthos* e *máthos*, che affonda le sue radici nelle profondità della sapienza tragica antica, a rendere ineliminabile la malattia dell'umano. È significativo che l'avvento del pensiero cardine dell'eterno ritorno conduca Zarathustra ad uno stato di convalescenza: solo nel limbo tra malattia e grande salute il *Genesende* fa esperienza carnale di un sapere inevitabilmente «biopatico»³⁶, di un'affettività del filosofare che non si può ridurre a scoria irrazionale della teoresi, come vorrebbe Platone, né a deficienza fisiologica alla quale possa ovviare la tecnica. «Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo patire essa accresce il suo sapere»³⁷: con queste parole Zarathustra rivela il potere trasformativo del *páthos*, da intendersi innanzitutto come autentica sofferenza, fecondità degli stati valetudinari, dei quali in fondo la filosofia non è che il precipitato e l'esito cognitivo. Nella *Gaia scienza* leggiamo:

³⁴ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 2, p. 16.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. M. Vozza, *op. cit.*, p. 224.

³⁷ Za, *Dei saggi illustri*, p. 125.

Sono personalmente abbastanza consapevole della posizione di vantaggio che, in generale, nell'instabilità della mia salute, vengo ad avere rispetto a tutti gli spiriti quadrati. Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molte sanità [...] è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non può far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle lontananze più spirituali – precisamente quest'arte della trasfigurazione è la filosofia³⁸.

Sofferenza e conoscenza non sono polarità autoescludenti, così come – rileva Deleuze – non lo sono salute e malattia: la salute è «un punto di vista vivente sulla malattia e la malattia un punto di vista vivente sulla salute». La malattia è «un'esplorazione della salute» e la salute è «un'investigazione della malattia [...] la divergenza cessa di essere un principio di esclusione, la disgiunzione cessa di essere un mezzo di separazione [...]»³⁹. È sorprendente notare come una delle narrazioni più straordinarie sul tema della convalescenza e delle oscillazioni valetudinarie – *La montagna incantata* di Thomas Mann – non sia ancora stata esplicitamente letta e interpretata alla luce della riflessione nietzschiana sul corpo. Per evidenti motivi non è questa la sede per impegnarsi in un simile raffronto, basti tuttavia osservare come l'intero romanzo, ambientato in un sanatorio svizzero riconducibile al Berghof di Davos, rappresenti una monumentale descrizione simbolica dell'ambiguo confine tra la salute e la malattia, della con-fusione tra la sofferenza e la dinamica che porta al possesso di se stessi. Nel percorso di formazione esistenziale del giovane Hans Castorp la malattia resiste ad ogni velleitario intervento risolutivo da parte della tecnologia (si pensi al gabinetto radiologico, allo stetoscopio di Krokowski, alla prassi ambulatoriale del consigliere Behrens), e di contro si esprime come imprescindibile presenza della vita, come febbre pervicace che si accende sui volti dei malati confutando l'illusione di una guarigione perfetta, di una salute assoluta. L'alterazione, la tosse, il focolaio polmonare, il fischio di un pneumotorace provocano addirittura «un piacevole stordimento, simile ad una vera e propria ebbrezza»⁴⁰, stato fisiologico dionisiaco fondamentale in cui convergono paradossalmente sovrabbondanza vitale e pulsione di morte. Nel «grande colloquio sulla salute e la malattia»⁴¹, che si gioca e si concerta tra l'umanista e razionalista Settembrini e il gesuita-ebreo Naphta (entrambi malati), le descrizioni del

³⁸ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 3, pp. 16-17.

³⁹ G. Deleuze, *La logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975 (ed. orig. 1969), pp. 154-155.

⁴⁰ T. Mann, *La montagna incantata*, tr. it. di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2012 (ed. orig. 1924), p. 7.

⁴¹ Ivi, p. 431.

corpo “tecnico”, “medico”, “organico”, “naturale”, del corpo “straziato”, “degradato”, “piagato” o ancora del corpo “lirico”, “ebbro”, “florido”, esibiscono una chiara quanto fitta filigrana nietzschiana, rivelando come malattia e degenerazione, lungi dal costituire univocamente segni di decadimento, rappresentano manifestazioni indirette di *potenza*, momenti in cui la vita – apparentemente al suo minimo – raggiunge invece altissimi gradi di intensità. Ecco che la malattia non si oppone banalmente alla salute, né si può fugare con i soli mezzi clinici, ma al contrario diviene addirittura la condizione necessaria per la creazione artistica, per l’invenzione letteraria, per la prassi filosofica. «La malattia può diventare uno stimolante energetico per vivere», scrive Nietzsche in *Ecce homo*⁴², e ancora: «Per poter capire anche solo qualcosa del mio *Zarathustra* «bisogna forse trovarsi in condizioni simili alle mie – con un piede *al di là* della vita»⁴³.

4. PROSPETTIVISMO FISIOLÓGICO COME CRITICA ALL’ONTOLOGIA MATERIALISTA

Solo una «peculiare psico-fisiologia» in quanto teoria dell’interpretazione delle pulsioni del corpo può assurgere per Nietzsche al ruolo di «signora delle scienze»⁴⁴. Questa impostazione, che rigetta radicalmente le «ardite stravaganze della metafisica», vale a dire la nozione di anima immateriale, di sostanza, di assoluto, di idea, di valore in sé, di volontà, di io penso, di intelletto puro e così via, non legittima d’altro canto un semplicistico accostamento del pensiero di Nietzsche al riduzionismo naturalista ovvero all’ontologia materialistica, atomistica di matrice greca recuperata poi dall’illuminismo settecentesco e dal materialismo antropologico. Nietzsche *non crede* in effetti che la fisiologia e la fisica garantiscano una presunta oggettività, né sostiene che la ricerca empirica abbia un maggiore “gradiente veritativo” rispetto ad altre forme di indagine: «In cinque o sei cervelli comincia forse oggi ad albergare il pensiero che anche la fisica sia soltanto una interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso [...]»⁴⁵. Il corpo viene senz’altro inteso dal filosofo come «istruttore»⁴⁶, «miglior consigliere»⁴⁷, «filo conduttore»⁴⁸, «il più sicuro dei possessi»⁴⁹, «il fenomeno più

⁴² EH, tr. it. di R. Calasso, in OFN VI/III, pp. 273-274.

⁴³ Ivi, p. 594.

⁴⁴ Cfr. JGB, § 23, pp. 28-29.

⁴⁵ JGB, § 14, p. 19.

⁴⁶ NF 1884, tr. it. di M. Montinari, in OFN VII/II, p. 35, 25 [113].

⁴⁷ Ivi, p. 26, 25 [485].

⁴⁸ Ivi, p. 243, 26 [432], p. 279, 27 [70].

ricco, più chiaro, più comprensibile»⁵⁰, e tuttavia – benché privilegiato – l'accesso alla conoscenza fornito dal corpo resta un approccio di natura prospettica.

L'accurato invito zarathustriano a restare fedeli alla Terra e a celebrare la corporeità e la vita qui e ora non comporta l'attribuzione di un valore fondativo e veritativo alla fisiologia: anche la carne, anche il regno sensibile dell'al di qua, riappropriatosi della propria dignità e dei propri colori, costituisce una favola, una metafora, una finzione feconda, un'interpretazione utile per il nostro orientamento nel mondo. «Il Sé-corpo di cui parla Zarathustra», rileva in questo senso Pasqualotto, non è dunque identificabile come semplice *opposto* dell'anima, come risultato di una mera inversione della tradizionale gerarchia anima/corpo»⁵¹. Se l'attività dei sensi determina il nostro orizzonte conoscitivo, ciò non significa che essa non sia a sua volta costitutivamente ingannevole: l'uomo pertanto appare a Nietzsche inevitabilmente segregato negli intrascendibili confini della propria organizzazione sensoriale⁵². Non si tratta quindi di rimpiazzare il vecchio criterio di verità, la credenza nel “mondo vero” delle verità eterne, dell'incondizionato, del valore assoluto dei vecchi idoli e delle antiche tavole, con un altro più saldo criterio di verità, ma semmai di riconoscere pragmaticamente nel corpo un medium più efficace nella nostra relazione col mondo, un antidoto all'antropologia degenerativa e declinante e dunque a quel processo di decadenza inaugurata dalla fede platonico-cristiana in un “mondo vero”. Ecco perché risulta fuorviante parlare di “culto del corpo” – ma anche di “culto” *tout court* in riferimento al pensiero di Nietzsche: il culto rimanda difatti per sua stessa natura semantica ad una fede, alla devozione – rovesciata rispetto a quella platonico-cristiana – nell'immanenza, nella terra, nella pulsionalità, nella carne e nei muscoli.

«Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero» afferma Nietzsche al termine del celebre passo del *Crepuscolo degli idoli*: «Quale mondo è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*»⁵³. L'obbedienza alla trascendenza non deve quindi rovesciarsi in un'obbedienza all'immanenza, in una fede secolarizzata e dunque in un “culto” del corpo. Nietzsche del resto è chiaro nello stigmatizzare qualsiasi “ombra di Dio”, ed è proprio al fine di fugare ogni recrudescenza della

⁴⁹ JGB §10, p. 15.

⁵⁰ NF 1885-1887, cit., p. 194, 5 [56].

⁵¹ G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 2008¹³ (ed. orig. 1985), p. 446.

⁵² Cfr. L. Lupo, *op. cit.*, p. 103.

⁵³ GD, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, p. 76.

devozione che egli critica il «devoto ateismo di Feuerbach»⁵⁴, il quale, nel ricondurre all'uomo quegli attributi e quei bisogni che erano stati oggettivati in Dio, incombe in una divinazione materialistica dell'uomo stesso. Parlare di «ontologia materialistica» e di «culto del corpo» significa pertanto riconoscere la corporeità come fondamento, e dunque non cogliere come il percorso di Nietzsche rappresenti invece una graduale liberazione dell'apparenza dall'essenza, vale a dire un itinerario in cui l'interpretazione si affranca da qualsiasi sostrato, da qualsiasi *sub-stantia*, foss'anche fisiologica. La distanza di Nietzsche dal materialismo illuminista – si pensi ad esempio alla concezione rigorosamente meccanicistica di D'Holbach e alla sua visione dell'uomo come puro evento fisico-chimico –⁵⁵ si fa poi palmare se si comprende come il corpo costituisca per Nietzsche non una cruda evenienza biologica, bensì una pluralità di «affetti» di cui l'intelletto è paradossalmente «lo stomaco»⁵⁶, una pullulante, dinamica molteplicità di «anime» ovvero di impulsi (*Triebe*), stati d'animo (*Stimmungen*) passioni (*Leidenschaften*), inclinazioni (*Neigungen*): «L'attacco ai dispregiatori del corpo non significa [...] un'esaltazione del corpo in quanto sinonimo di materia bruta, di dato immediato e di fondamento semplice; anzi, il carattere peculiare che Nietzsche attribuisce al corpo è quello di una *pluralità* che esclude ogni sua riduzione a serie fissa di funzioni organiche [...]»⁵⁷. Il corpo-*Leib* è pertanto definito come *große Vernunft*, come grande ragione connotata in senso plurale e conflittuale («una guerra e una pace»)⁵⁸, e tale «grande ragione», come si legge nello *Zarathustra*, «non dice "io", ma fa "io"»⁵⁹: l'io è dunque *strumento* e *prodotto* del corpo. Agli antipodi della tradizione che da Platone – o addirittura da Anassagora, come vuole Schopenhauer –⁶⁰ fino a Cartesio e Kant riconosce nel *nous*, nell'intelletto, nella conoscenza, nella coscienza, nella *res cogitans* il primato gnoseologico e l'origine della nostra essenza, per Nietzsche è il corpo che compendia l'origine del pensare e del volere, che si esprime nella ricchezza del ventaglio lessicale di termini come «sentire» (*fühlen, empfinden*), «sensazione» (*Empfindung*), «sentimento» (*Gefühl*),

⁵⁴ Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003³ (ed. orig. 1956), p. 37.

⁵⁵ Cfr. P.H.T. d'Holbach, *Il sistema della natura*, tr. it. a cura di A. Negri, Utet, Torino 1978 (ed. orig. 1770).

⁵⁶ Cfr. NF 1884, cit., p. 25, 25 [93].

⁵⁷ G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., p. 439.

⁵⁸ *Za, Dei dispregiatori del corpo*, p. 34.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, a cura di A. Hübscher, 5 voll. In 6 tomi, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975, ristampa anastatica, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, vol. III, p. 389.

“impressione sensoriale” (*Sinnes-Eindrück*), “percezione” (*Wahrnehmung*).

In una dinamica non dissimile da quella che sarà propria della seconda topica freudiana, la coscienza costituisce così solo la punta dell’iceberg delle pulsioni istintuali dell’Es⁶¹. Come abbiamo già rilevato altrove, in quanto intrico di dinamiche pulsionali di cui l’*ego* e la volontà cosciente (*bewußter Wille*) non costituiscono affatto un *primum* gnoseologico, ma una conseguenza del nostro provare piacere o dolore, il corpo non può nemmeno essere considerato – in termini atomistico-democritei – alla stregua di una «pluralità di datità ultime quantitativamente irriducibili, ovvero come pluralità di monadi indivisibili»⁶², ma semmai, sostiene Müller-Lauter, come una trama di forze che intrattengono relazioni energetico-dinamiche, ossia un intreccio di «quanti di potenza», di «quanti di energia» (*Kraft*), che di fatto non hanno un’essenza univocamente stabilita, una collocazione spazio-temporale, né una natura propriamente fisica⁶³.

Atomismo, naturalismo e materialismo non costituiscono pertanto la base filosofica di un autentico culto del corpo dal momento che Nietzsche, significativamente influenzato da Lange⁶⁴, riconosce al contrario nel materialismo una teoria metafisica e deride letteralmente la credenza nell’«atomo-grumo» degli scienziati dediti alla filosofia «con il loro principio della “più piccola forza possibile” e della più grande imbecillità possibile»⁶⁵. «Per quanto riguarda l’atomistica materialistica» rileva Nietzsche nella sezione di *Al di là del bene e del male* eloquentemente intitolata *Dei pregiudizi dei filosofi*, «essa appartiene alle teorie meglio confutate che siano mai esistite, e forse non c’è oggi in Europa, tra i dotti, nessuno così indotto, da attribuirle ancora una seria importanza [...]»⁶⁶.

⁶¹ Cfr. S. Freud, *L’io e l’Es*, tr. it. a cura di C.L. Musatti, in *Opere*, voll. XII, Boringhieri, Torino, vol. IX, 1977 (ed. orig. 1922), pp. 475-490. Se per Freud, come per Nietzsche, l’Io è «anzitutto un’entità corporea» (cfr. G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 442-443), esso ha tuttavia un ruolo primario di controllo e di dominio dell’Es. Nietzsche inoltre ricusa la distinzione polare tra “psichico” e “somatico”, e dunque la sussistenza di concetti puramente psicologici in favore di un Sé-corpo come «pluralità senza confini e senza identità» (ivi, p. 445).

⁶² Cfr. A. Giacomelli, *Metafisica e soggettività. Per una critica all’interpretazione heideggeriana della volontà di potenza*, in M. Magno e M. Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l’altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Mimesis, Milano 2016, p. 108.

⁶³ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998, p. 27 sgg.

⁶⁴ Cfr. F.A. Lange, *Storia del materialismo*, 2 voll., tr. it. di A. Treves, Milano, Monanni 1932 (ed. orig. 1866), I, pp. 109-110. Cfr. J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange*, in G. Campioni-A. Venturelli (a cura di), *La ‘biblioteca ideale’ di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 19-43.

⁶⁵ JGB, § 14, p. 19.

⁶⁶ Ivi, § 12, p. 17. La storia della scienza del primo Novecento confuterà di fatto questa esternazione di Nietzsche, giacché i concetti di atomo e di ontologia atomistica sono stati

La dimensione degli istinti, delle pulsioni, degli affetti, delle tendenze, degli impeti, delle brame e delle passioni ha pertanto la sua scaturigine nel corpo, ma paradossalmente non corrisponde a parti specifiche e fisiologicamente connotate dell'organismo: Nietzsche convoca pertanto una paradossale in-differenza tra sfera propriamente fisico-biologica e sfera psichica alla quale le passioni appartengono, in una prospettiva radicalmente anti-atomistica, anti-materialistica e anti-dualistica di indistinzione tra pulsioni fisiche, processi coscienti e incoscienti (o infra-coscienti). Ecco perché, ancora una volta, qualsiasi riduzionismo biologistico non può di fatto essere accostato alla riflessione nietzscheana sul corpo, né il potenziamento umano potrebbe fondarsi per Nietzsche sul mero superamento dei limiti biologici della specie. Il corpo in quanto "grande ragione" corrisponde infatti per Nietzsche al Sé (*Selbst*), da intendersi come osmosi di *res cogitans* e *res extensa*, ovvero come compendio di processi fisiologici e processi mentali che stanno tra loro in rapporto di continuità e co-implicazione.

5. EUGENETICA. DALL'OLTRE-UMANO AL DISUMANO

La fluidità e l'in-definibile ricchezza che connotano i concetti di *Leib*-corpo e *Leben*-vita portano Nietzsche a considerare l'uomo stesso come «animale non ancora stabilmente determinato (*das noch nicht festgestellte Thier*)»⁶⁷: qualsiasi tentativo eugenetico di "sintetizzare" un corpo potenziato, superumano o oltre-umano sembra pertanto esulare dal progetto antropologico del filosofo. Non è possibile in questa sede ricostruire nella sua complessità il dibattito intercorso tra le interpretazioni politicamente "innocentiste" e quelle di contro indisponibili a soprassedere sulle esternazioni nietzscheiane più scomode e perturbanti riguardo alla "nuova scienza" eugenetica teorizzata da Francis Galton – cugino di Darwin – tra gli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo. È d'altra parte innegabile che alcuni passi di Nietzsche attestino l'idea di oltreuomo in un limbo di ambiguità:

Io lo definisco in senso chimico il *precipitare di un'eccedenza del lusso dell'umanità*: qui deve venire alla luce una specie *più forte*, un tipo superiore, le cui condizioni di nascita e di conservazione siano diverse da quelle dell'uomo medio. Il mio concetto, il mio *simbolo* per questo tipo è, come si

pienamente reintegrati nel contesto dei modelli contemporanei di fisica atomica, la quale trae alcuni dei suoi fondamenti epistemologici dalle teorie di J.J. Thomson e R Rutherford. Rispettivamente nel 1904 e nel 1911, i due scienziati fornirono un decisivo contributo sperimentale sulla disposizione degli elettroni e sulla dinamica di deviazione delle particelle. Cfr. M.C. Montani, *Storia dei modelli atomici*, Alpha Test, Milano 2005.

⁶⁷ JGB, § 62, p. 68.

sa, la parola “superuomo”⁶⁸.

L’esplicito riferimento di questo frammento ad una «specie *più forte*», posto in costellazione con altri passi proditoriamente compendiate nella famigerata edizione della *Volontà di potenza* ad opera di Elisabeth Förster-Nietzsche e Heinrich Köselitz (Peter Gast), ha costituito un elemento di legittimazione di quelle interpretazioni che riconobbero nel “superuomo” una specie superiore secondo i canoni delle teorie evoluzioniste⁶⁹. In particolare la sezione della cosiddetta *Volontà di potenza* intitolata *Disciplina e selezione* appare animata dall’intenzione di sistematizzare una teoria scientifica dell’“allevamento” (*Züchtung*) di una razza dei signori e di una razza dei servi, che comporti il rigetto dei “materiali di scarto”⁷⁰. Conseguenziale a tale visione sarebbe una politica volta a favorire l’annientamento dei “malriusciti”, delle “razze decadenti” e l’accoppiamento degli uomini «più forti» con le donne più nobili ai fini della buona discendenza e della neutralizzazione del mescolamento di classi e razze. Senza incombere in un’“ermeneutica dell’innocenza”, interessata a leggere queste istanze biologistiche in termini meramente simbolico-allegorici, l’interpretazione di Heidegger fornisce alcune indicazioni importanti contro la visione “suprematista” dell’*Übermensch*: «Il “superuomo” non è un ideale soprasensibile; non è nemmeno una persona che a un certo punto si annuncia e compaia da qualche parte»⁷¹, e ancora: «Superuomo non significa goffo ingrandimento dell’arbitrio delle violenze abituali al modo dell’uomo finora esistito»⁷². Un allievo di Heidegger e grande interprete di Nietzsche quale fu Fink nega a sua volta ogni accezione eugenetico-evoluzionistico-biologista del superamento di sé da parte dell’uomo: «Si esprime così, alla fine, il pensiero darwiniano dell’evoluzione? È la metafisica nietzschiana fondata su un’ipotesi scientifico naturalistica? In nessun modo»⁷³. Già Simmel, pur non rigettando *tout court* lo sfondo evoluzionistico, parla di superuomo come «ideale funzionale»⁷⁴ all’idea di vivere alla luce dell’eterno ritorno, ponendo

⁶⁸ NF 1887-1888, tr. it. di S. Giametta, in OFN VIII/II, p. 113, 10 [17].

⁶⁹ Cfr. M.C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006.

⁷⁰ Cfr. G. Schank, «Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche, De Gruyter, Berlin-New York, 2000.

⁷¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005⁴ (ed. orig. 1961), p. 783.

⁷² Ivi, p. 786.

⁷³ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1993⁴ (ed. orig. 1960), p. 98.

⁷⁴ G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, tr. it. di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995 (ed. orig. 1907), p. 212 sgg. Cfr. G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del*

l'accento sul motivo kantiano della responsabilità: il superuomo sarebbe in fondo per l'uomo un compito pratico necessario se non si vuol soccombere sotto il peso dell'eternità dell'essere.

La deriva disumana delle letture dell'*Über-mensch* come sovra-persona (*Überperson*) e “sovra-specie” (*Über-art*) su basi eugenetiche dilagherà tuttavia nel primo Novecento tedesco sino a divenire il modello ideologico della pseudo-cultura del nazionalsocialismo. Le giustificazioni filosofiche di un fraintendimento così grave e pregno di conseguenze, che riconosce nel superuomo un archetipo della razza pura, da perseguire attraverso un allevamento selettivo votato ad un esistenzialismo eroico, sono evidentemente molteplici e coinvolgono autori come Leo Berg, Alois Riehl, Hans Vaihinger, Hans Weichelt, Karl Justus Obenauer e – per certi aspetti – Ernst Bertram⁷⁵.

Contro l'immagine stereotipata di “despota”, di “uomo forte”, di “razza superiore” – che raggiungerà il parossismo nelle opere di Mussolini, Baeumler e Rosenberg –⁷⁶ l'oltreuomo rappresenta semmai per Nietzsche «il senso della terra»⁷⁷, l'indipendenza dai valori della trascendenza, la capacità di costante superamento, la *potentia* che consente di porre infinitamente in discussione se stessi, l'innocenza del divenire come farmaco alle ipostatizzazioni e ai pregiudizi rocciosi, la capacità di elargire senza intenzionalità contrapposta al desiderio di supremazia. Il termine “allevamento” (*Züchtung*) rimanda peraltro a quello di “addomesticamento” (*Zähmung*), che costituisce per i regimi totalitari una pratica di controllo delle masse, ma che è evidentemente agli antipodi di qualsiasi pratica di libertà dello spirito così come Nietzsche la intende.

L'immagine dell'*Übermensch* si affranca quindi dal superomismo violento del *Gewaltmensch*, dallo stereotipo dell' “uomo forte”, ovvero da sovrastrutture ideologiche affezionate al tipo umano del «guerriero aristocratico»,

super-uomo, Rusconi, Milano 1997⁴, p. 129.

⁷⁵ Sul tema dell'eroe come *Überperson* e in generale sull'interpretazione del pensiero di Nietzsche nel libro di E. Bertram *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (1918), cfr. A. Giacomelli, *Mito, leggenda e storia. La biografia simbolica di Nietzsche nell'opera di Ernst Bertram*, «Intersezioni», 2/2017, pp. 267-284.

⁷⁶ Cfr. B. Mussolini, *La filosofia della forza*, Edizioni di Ar, Padova 2006 (ed. orig. 1908); A. Baeumler, *Nietzsche. Il filosofo e il politico*, Lupa Capitolina, Padova, 1983 (ed. orig. 1931); A. Rosenberg, *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen-Verlag, München 1934. Ben più articolata e feconda è l'interpretazione nietzschiana di D'Annunzio, la cui lettura dell'*Übermensch* si esplicita in particolare nel romanzo *Il fuoco*, Rizzoli, Milano 2013² (ed. orig. 1900).

⁷⁷ *Z*, Prologo, § 3, p. 6.

della «magnifica divagante *bionda bestia*, avida di preda e di vittoria».⁷⁸ Da queste considerazioni si può comprendere come nello *Zarathustra* la forma più elevata e difficile di eroismo non corrisponda ad un'attitudine bellicosa, ma ad una condizione dello spirito caratterizzata dalla piena autonomia e dalla sovrabbondanza: di qui l'importanza del suffisso *Über- ýper*, che indica un *surplus* di potenza che va ben al di là della sfera fisica, ad indicare ciò che trabocca, esubera, straripa, ma anche ciò che è "più che bontà" (*Übergute*), "più che tempo" (*Überzeit*), "straricco" (*Überreich*). Così possiamo leggere in un significativo brano della sezione di *Al di là del bene e del male* intitolata *Che cos'è aristocratico*: «Sta in primo piano il senso della pienezza, della potenza che vuole straripare, la felicità della massima tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e largire – anche l'uomo nobile presta soccorso allo sventurato, ma non, o quasi non, per pietà, bensì piuttosto per un impulso generato dalla sovrabbondanza di potenza»⁷⁹.

6. L'ETOPOIESI PSICOFISICA DEL SÉ

La dimensione di sovrabbondanza simbolica, di esuberanza creativa e di ebbra innocenza dionisiaca che attesta l'*Übermensch* nel regno dell'apparenza priva di essenza, della profondità della superficie, della sovrana *indifferenza* nei confronti di qualsiasi forma di culto – compreso quello del corpo – si intreccia e si fonde inestricabilmente a quella della saggezza e della padronanza del corpo in quanto pluralità del Sé, degli affetti e delle passioni. Se l'oltreuomo convoca un problematico orizzonte di alterità rispetto all'odierno orizzonte antropologico, in una proposta alternativa tanto all'idea di "culto" quanto alla concezione materialistico-biologistica e alle sue derive, *anche* l'uomo quale è oggi può intendere e interpretare il suo corpo come luogo privilegiato di esplicazione della cura e della conquista pratica di sé, come occasione di etopoiesi e unica condizione possibile per la sperimentazione dell'arte di vivere e dell'estetica dell'esistenza, foucaultianamente intesa come *askesis*, come esercizio di riconquista, di fortificazione, di trasformazione e di disciplina. Purché affrancato dalla vita massificata e assopita e dal letargo dell'accontentabilità che caratterizza l'ultimo uomo (*letzter Mensch*), il *Mensch* nietzscheano potrà aderire ad un fecondo concetto di misura, potrà sublimare i suoi istinti senza con ciò neutralizzarli e

⁷⁸ Cfr. GM I, af. 11, p. 240. Per una descrizione della figura della «bionda bestia» cfr. A. Giacomelli, *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *op. cit.*, pp. 55-84.

⁷⁹ JGB, § 260, p. 179.

gestire rettamente le proprie passioni. Ecco che il “ben riuscito” rimanderà ad un ideale ellenico e poi rinascimentale di *phrónimos*, di saggio-prudente, caratterizzato da salute, autocontrollo e *insieme* da esuberanza creativa. Tanto il rapporto “lirico” di Nietzsche con il corpo, inteso dionisiacamente come occasione di *ex-stasis*, di uscita da sé, di liberazione, di ebbro infrangimento della forma apollinea, quanto il rapporto “tecnico” con il corpo, inteso come evenienza organica, risultano inevitabilmente parziali se non integrati da un’interpretazione est-etica nei termini della *epimèleia heautoù* e della *techne tou biou*: della cura di sé e dell’*ars vivendi*. La dinamica di costruzione e di plasmazione del Sé psico-fisico come fosse un’opera d’arte costituisce in questo senso una chiave di lettura decisiva per la comprensione dell’estetica nietzschiana, che travalica la tradizionale connotazione di scienza del bello nelle arti e nella natura e riconosce nella “grande salute” non uno statico punto d’approdo, quanto piuttosto una condotta dinamica e un esercizio inesausto di acquisizione di se stessi: «Una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare»⁸⁰. Ancora una volta, alla critica dell’ascetismo e della mortificazione del corpo prodotta dalla tradizione platonico-cristiana, Nietzsche non controbatte pertanto con una «Filosofia della forza» o del culto del corpo esaltato come macchina fisico-atletica, da potenziare utilizzando le conoscenze positive acquisite nel campo della biologia, della medicina e della tecnica, quanto semmai con una filosofia della grazia, dell’innocenza, della sottigliezza, della delicatezza, dell’innata sensibilità, della galanteria spiritosa e intelligente, della levità, dell’amore per le cose prossime che si esplica nella dietetica e nell’igiene psico-fisica. Alla disciplina del body-builder, così come alla macerazione ascetica, Nietzsche contrappone dunque da un lato l’amoralismo abissalmente corporeo dell’effrazione dionisiaca della forma, dall’altro la *paraskeue* (l’“equipaggiamento”), l’*adiaforia* (il “distacco” dal risentimento), la *phronesis* (la saggia accortezza), la *sophrosyne* (la moderazione) di matrice ellenistico romana e in definitiva una *Selbstbildung* e un *gymnazein* che riguardano la globalità del Sé psicofisico. Ecco che la capacità dell’*Übermensch* di tramontare, ossia di andare oltre se stesso, richiama la virtù affatto umana della magnanimità (*Grossmut*), ossia della grazia (*Anmut*) di chi non si ferma ad adorare né i propri meriti né la propria immagine. È in questa prospettiva che Nietzsche, alla domanda «Quali uomini si riveleranno allora i *più forti?*» non potrà che rispondere: «I più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di articoli di fede estremi [...] i più ricchi di salute [...] che rappresentano con consapevole orgoglio la forza raggiunta dall’uomo»⁸¹.

⁸⁰ FW, af. 382, p. 262.

⁸¹ NF 1885-1887, cit., p. 206, 5 [71].

BIBLIOGRAFIA

- Anders G., *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ed. orig. 1956).
- Baeumler A., *Nietzsche. Il filosofo e il politico*, Lupa Capitolina, Padova, 1983 (ed. orig. 1931).
- Bataille G., *Nulla, trascendenza, immanenza*, in Id., *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, con uno scritto di M. Blanchot, SE, Milano 2006² (ed. orig. 1973).
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. orig. 1976).
- Bertram E., *Nietzsche. Per una mitologia*, tr. it. di M. Keller, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, 1988 (ed. orig. 1918).
- Campa R., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010.
- Campa R., *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, «Letteratura-Tradizione», n. 41, 2007, pp. 30-55.
- Campa R., *Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista*, «Pedagogia e vita», n. 2, 2017, pp. 27-40.
- Campioni G., Venturelli, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- D'Annunzio G., *Il fuoco*, Rizzoli, Milano 2013² (ed. orig. 1900).
- Debord G., *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori, SugarCo, Milano 1990 (ed. orig. 1967).
- Deleuze G., *La logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975 (ed. orig. 1969).
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002 (ed. orig. 1962).
- Fink E., *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1993⁴ (ed. orig. 1960).
- Fornari M.C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006.
- Freud S., *L'io e l'Es*, , tr. it. a cura di C.L. Musatti, in *Opere*, voll. XII, Boringhieri, Torino, vol. IX, 1977 (ed. orig. 1922).
- Giacomelli, A., *Mito, leggenda e storia. La biografia simbolica di Nietzsche nell'opera di Ernst Bertram*, «Intersezioni», 2/2017, pp. 267-284.
- Giacomini B., Gori, P., Grigenti F., (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, ETS, Pisa 2015, pp. 181-210.
- Giacomo, in *La sacra Bibbia*, Unione Editori Cattolici Italiani, Milano 1977.
- Giametta S., *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996,
- Gurisatti G., *Nietzsche*, in Id., *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2017.
- Gurisatti G., *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005⁴ (ed. orig.

- 1961).
- Holbach P.H.T.d., *Il sistema della natura*, tr. it. a cura di A. Negri, Utet, Torino 1978 (ed. orig. 1770).
- Lange F.A., *Storia del materialismo*, 2 voll., tr. it. di A. Treves, Milano, Monanni 1932 (ed. orig. 1866), vol. I. J.
- Löwith K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003³ (ed. orig. 1956).
- Lupo L., *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006.
- Magno M., Ghilardi, M., (a cura di), *La filosofia e l'altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, Mimesis, Milano 2016.
- Mann T., *La montagna incantata*, tr. it. di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2012 (ed. orig. 1924).
- Müller-Lauter W., *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998.
- Mussolini B., *La filosofia della forza*, Edizioni di Ar, Padova 2006 (ed. orig. 1908).
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008²³.
- Nietzsche F., *Aurora*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2004.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2001.
- Nietzsche F., *Ecce Homo*, tr. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2008.
- Nietzsche F., *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2002.
- Nietzsche F., *Il crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2002.
- Nietzsche F., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2005.
- Pasqualotto G., *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 2008 (ed. orig. 1985).
- Penzo G., *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo*, Rusconi, Milano 1997.
- Platone, *Cratilo, Fedone, Leggi*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.
- Rosenberg A., *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen-Verlag, München 1934.
- Schank G., *«Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York, 2000.
- Schopenhauer A., *Der handschriftliche Nachlaß*, a cura di A. Hübscher, 5 voll. In 6 tomi, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975, ristampa anastatica, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, vol. III.
- Simmel G., *Schopenhauer e Nietzsche*, tr. it. di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995 (ed. orig. 1907).
- Sorgner S.L., *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution & Technology», n. 1, 2009, pp. 29-42.
- Spinoza B., *Etica*, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2002², (ed. orig. 1677).
- Tuncel Y. (a cura di), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Cam-

bridge Scholars Publishing, Newcastle 2017.

Vozza M., *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001.

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, Grünwald). 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 arrostiti: omofagia e allelofagia si uniscono nei riti menadici in cui le invase 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-medio-centrica 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. Fagnani, 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 épanou*, «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 paticolare 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. Baccarini, 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 venirne 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 *dipingierla 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 cinestesie 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 incarna 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 risurrezione* (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, ECI, 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 rivesti, 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 benedicono, 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 *riktus* 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: *'Eloì, Eloì, 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 NIENTE: 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’*in-fans* 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 épanou*, 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 Crocefissione 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 Nocces 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 Zollikonm* (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.

IL CORPO CONTESO. LA QUESTIONE DI SENSO TRA *HUMAN* *ENHANCEMENT* E *ACHIEVEMENT*

Giovanni Osti

Università degli studi di Padova
giovanni.osti@gmail.com
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 185-204.

ABSTRACT

The aim of this paper is to try to highlight the ethical and philosophical value of the body. Our body is not only an obstacle for our desires and not even a passive object at our disposal. The body plays an active role and has its own specific value within the narrative unity that we design for our life. The centrality of body in the interpretation of human life meaning enjoys a long tradition within Western culture, from Plato to Christ, from the Greek *agonale* man to Abraham. Since the last century and thanks to enormous developments in scientific research, human ambitions have had new impetus, and the body has returned to be seen primarily as an obstacle to our desires. Hence, the great success of *human enhancement* logic, according to which the body is an adjustable and available device, to become more and more competitive. The *achievement* culture, by referring to *virtue ethics*, tries to counteract the *human enhancement* perspective promoting the *human flourishing* starting from a personal active commitment, a solidarity background and not ignoring the common human condition of caducity.

1. INTRODUZIONE

Grazie agli enormi sviluppi della ricerca scientifica, con particolare riferimento a biotecnologie, nanotecnologie, tecnologie informatiche e scienze cognitive, ciò che era *tecnicamente* confinato nella produzione artistica fantascientifica sembra oggi alla portata dei nostri desideri. In un'epoca in cui *mito* e *scienza* hanno contorni più definiti, gli avanzamenti tecnologici hanno scardinato i confini dell'immaginazione e del desiderio umano. In questo scenario, quale ruolo ha il corpo umano?

Parallelamente ai progressi scientifici a cui si è brevemente accennato, si sono imposte all'interno del dibattito filosofico e bioetico prospettive e paradigmi antropologici in cui il corpo è visto come *device* a nostra disposizione all'interno di un più ampio schema di riduzionismo performativo.

Secondo le logiche dello *human enhancement* il valore e il senso dell'esperienza umana – e del corpo in sé – sono riconducibili al numero delle *performance* con le quali poter aumentare la nostra competitività.

Nel tentativo di svincolare il corpo da tale riduzionismo performativo, verrà qui discussa la prospettiva dell'*achievement* che, richiamando la tradizione dell'etica delle virtù, si fa promotrice di un atteggiamento di impegno attivo e in prima persona, in cui il corpo non è solo un *mezzo* per qualsivoglia *fine*, ma è parte integrante nella nostra unità narrativa.

Dopo una breve introduzione (1.), viene subito affrontata la questione “cos'è il corpo?” (2.), facendo emergere come tale interrogativo rischi di non interpellare il valore o il ruolo del corpo, lasciando che sia una risposta *fattuale* a esaurire tutta la profondità del concetto di corpo in sé. In seguito (2.1, 2.2), vengono presentati due luoghi *classici* della cultura occidentale in cui il corpo gioca un ruolo *di valore*, lontano da strumentalizzazioni o da riduzionismi meccanicistico-performativi. Attraverso un passaggio preliminare sul legame tra corpo e caducità (3.), viene introdotta la questione di senso (4.). In questa parte, si cercherà di mostrare come una serie di riflessioni a partire dalla corporeità (4.1, 4.2, 4.3) possano introdurci alla questione di senso e, più in generale, a una tematizzazione di natura bioetica sulla relazione tra corpo e filosofia.

2. I LUOGHI DEL CORPO

Cos'è il *corpo*? Prima di tentare di rispondere a un simile interrogativo, possiamo – ponendo una meta-questione – chiederci che tipo di domanda sia quella che è stata appena posta. La domanda, in sé, si presenta con una formulazione lineare e sembra presupporre una risposta intuitiva. Muovendoci, almeno inizialmente, sul piano del senso comune, ciascuno di noi difficilmente dubiterebbe o esiterebbe nel dare una risposta più o meno articolata alla suddetta domanda. Abbiamo un corpo, ne cogliamo le trasformazioni ed è alla base di molte delle nostre relazioni con la realtà che ci circonda. Inoltre, a sostegno del nostro parere, potremmo facilmente aggiungere e descrivere un innumerevole elenco di esperienze fatte quotidianamente proprio per mezzo del nostro corpo.

La situazione inizia a diventare più complessa qualora ci chiedessimo quale sia la *categoria* in cui poter far rientrare un tipo di domanda come “cos'è il corpo?”. Se da una parte tale quesito sembra essere il miglior presupposto per interrogare in maniera esaustiva il concetto di *corpo*, dall'altra si può notare che alcuni aspetti della corporeità appaiono esclusi. Infatti, rispondere a “cos'è il corpo?” non equivale e non necessariamente include domande quali “qual è il *valore* del corpo?” o “qual è il *ruolo* del corpo?”. In

altre parole, il concetto di corpo eccede i suoi aspetti strettamente descrittivo-empirici.

Tornando a quanto accennato all'inizio, ci chiediamo: che tipo di domande sono quelle emerse nel precedente paragrafo? Per affrontare tale metaquestione, mi ricollego alla ben nota distinzione che propone Isaiah Berlin tra due principali tipologie di domande: quelle *fattuali* e quelle *formali*¹. Le prime trovano risposta nell'osservazione empirica diretta o indiretta (es. scienze naturali); le seconde presuppongono un calcolo, una procedura deduttiva che parte da assiomi e regole per arrivare a un risultato (es. matematica, logica). Se ci si chiede cosa sia un corpo, basterà sfogliare le prime pagine di un manuale di anatomia o di biologia e cercarne la definizione, frutto del lavoro di osservazione e di sintesi da parte di studiosi ed esperti. Se, invece, volessimo sapere quanto valga la somma di tre numeri, andremmo ad applicare la regola dell'addizione e, seguendo una procedura codificata, otterremo ciò che volevamo sapere.

Ciò che Berlin identifica come tratto comune tra le due categorie di interrogativi è che – una volta posta la domanda – abbiamo già una direzione da seguire per tentare di ottenere la risposta. Dopo aver individuato la disciplina di riferimento, possiamo sfogliare un manuale che raccoglie il lavoro di osservazione e analisi da parte degli esperti; analogamente, portiamo a termine un calcolo interpretando i segni e i simboli presenti in una formula grazie a procedure di deduzione che prendono le mosse da regole o teoremi precedentemente fissati. Oltre a ciò, le risposte che vengono date alle domande dell'una o dell'altra categoria costituiscono un avanzamento e un'acquisizione, andando a perfezionare un patrimonio comune di conoscenze. «Le scoperte fatte da uomini di genio in questi campi, una volta confermate, possono essere utilizzate da uomini di nessun genio in modo semimeccanico al fine di ottenere risultati corretti»².

Detto ciò, in quale delle due tipologie di domande rientrano gli interrogativi che sono stati posti in precedenza? Se da una parte “cos'è il corpo?” può essere posta nella cesta delle domande fattuali, dall'altra non è per nulla chiaro come possano essere catalogate domande quali “qual è il valore del corpo?” o “qual è il ruolo del corpo?”. Esse, infatti, non contengono alcuna indicazione sul percorso da seguire per rispondervi; non sembra che le si possa affrontare per mezzo dell'applicazione di formule o calcoli e nemmeno attraverso l'osservazione empirica. In definitiva, non sono né formali, né fattuali. Berlin chiama tali domande *filosofiche*.

Andando oltre una definizione *manualistica* di “corpo”, provando a muoversi in una direzione diversa rispetto al primo approccio di senso comune e

¹ Cfr. I. Berlin, *Il fine della filosofia*, Edizioni di comunità, Torino 2002, pp. 3-15.

² Ivi, p. 4.

non limitandoci alla descrizione di un'esperienza soggettiva e quotidiana, l'interrogativo iniziale "cos'è il corpo?" ha messo in luce come una domanda fattuale sulla nostra corporeità ci avvicini – ma non esaurisca – alla portata del concetto di *corpo*. Consultando un manuale di anatomia ci informiamo e quindi ci avviciniamo alla nozione di *corpo*, ma al tempo stesso percepiamo che qualcosa ci sta sfuggendo. Sentiamo che il corpo non è solo un oggetto che può essere osservato, ma che vi è un livello ulteriore, un livello che le domande fattuali non possono scardinare. In una qualche misura, la distinzione proposta da Berlin mette in evidenza come possa non bastarci sapere *che cosa* sia un corpo. Qual è il suo *ruolo*? Qual è il suo *valore*? «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto una risposta, i nostri problemi vitali non sarebbero ancora neppur toccati»³.

2.1. Bellezza e risurrezione

Nonostante un certo grado di nebulosità che accompagna il concetto di *corpo*, o proprio in virtù di essa, la *nostra* tradizione culturale – in questo caso, *occidentale* – ha messo a tema in molti dei suoi luoghi divenuti poi *classici* il valore e il ruolo della nostra corporeità. Detto diversamente, gli interrogativi sul valore e sul ruolo del corpo in riferimento all'esperienza di vita come essere umano hanno attraversato i molti secoli della cultura occidentale⁴. Vediamone ora un paio.

Un primo riferimento va necessariamente al *Fedro* di Platone e in particolare a quel luogo *sovraceleste che nessun poeta potrà mai cantare degnamente*. L'Iperurano, com'è noto, è la dimora delle idee, che vi risiedono nella loro immutabilità, perfezione ed eternità. L'essere umano, nella sua esperienza terrena, vive un profondo desiderio e un'impaziente nostalgia per poter (tornare a) contemplare le idee. Per riuscirvi, nel *Fedro* troviamo indicate due vie: da una parte un *percorso* filosofico che ci avvicini a una reminiscenza via via sempre più luminosa; dall'altra la bellezza dei corpi. E se un attraversamento filosofico si presenta come il percorso più nitido verso le idee o la loro reminiscenza, all'uomo è data un'altra *luminosa* possibilità per *vedere* quanto la sua anima desidera maggiormente. La bellezza dei

³ L. Wittgenstein, *Trattato logico-filosofico*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1968, p. 81, p. 6.52.

⁴ L'uso dell'aggettivo "occidentale" in questi paragrafi ha il solo scopo di limitare i *confini* di questo lavoro. Le riflessioni e i percorsi che si cercherà di intraprendere in queste pagine potrebbero naturalmente beneficiare di molto dell'apporto di pensieri e culture *altre* rispetto a quelle occidentali, ma per questo articolo si è preferito invece muoversi e orientarsi in luoghi *classici* della cultura occidentale.

corpi, infatti, è tra le *copie* terrene quella che risplende maggiormente di un chiarore che lascia intravedere la luce della relativa idea che abita nell'Iperuranio.

Quanto poi alla bellezza, come dicevamo, con gli altri enti risplendeva reale, e quaggiù venuti l'abbiamo appresa col più chiaro dei nostri sensi, risplendente chiarissimamente. Perché la vista è la più acuta delle sensazioni che riceviamo mediante il corpo. [...] Ora la bellezza sola ebbe questa sorte, d'essere evidentissima e amabilissima⁵.

L'idea della bellezza filtra nel mondo sensibile e genera un fremito in chi riesce a vederne le immagini terrene. Gli occhi, la vista, il fremito davanti alla bellezza e i corpi in sé sono elementi chiave delle immagini e dei dialoghi di Platone. Il corpo gioca un ruolo di primo piano, per non dire fondamentale, nel dare seguito al più grande desiderio della nostra anima. Con il corpo *soggetto* (gli occhi, la vista in sé, il *fremito*, i sudori, il calore, i fluidi che irrorano le ali dell'anima) e con il corpo *oggetto* (osservazione dei corpi altrui) siamo in grado di lasciarci illuminare – nei limiti del mondo non-celeste – dallo splendore immutabile che riflette attraverso le bellezze terrene⁶. Se la prima *via* per la contemplazione delle idee resta indiscutibilmente la pratica della *filosofia*, nel gradino appena più basso e alla portata dei più troviamo la bellezza dei corpi. Essa costituisce il primo gradino *sensibile* per un percorso di ascesa⁷. Il corpo, dunque, nella sua duplice accezione di soggetto e oggetto, è quanto più si avvicina alla filosofia e ha un ruolo decisivo per rispondere all'eterna nostalgia della nostra anima.

Vi è un nesso inscindibile tra corpo e filosofia. La filosofia ci aiuta a indirizzare le nostre forze di auriga e ci avvicina alla visione delle idee. Il corpo e la sua bellezza suscitano in noi il ricordo di una contemplazione primordiale; irrorano la nostra anima; generano un amore che richiama non solo etimologicamente, ma anche *caratterialmente* il procedere della filosofia in quanto figlia di *Poros* e *Penia*. Anche il concetto di *Eros* per come viene presentato da Platone in diversi dialoghi va a rafforzare il legame tra corpo e filosofia. Ciò emerge in particolare dall'associazione, presente nel *Simposio* e nel *Fedro*, tra *Eros* e *filosofia*, in cui entrambi sono descritti come accunati da una condizione di mancanza e dal desiderio di ricerca. *Eros*, infatti, è figlio di *Penia* (*povertà*) ed è quindi *mancante di*. Dal padre *Poros* (*espedito, ingegno*), invece, ha ereditato le capacità per avvicinarsi a ciò a

⁵ Platone, *Fedro*, a cura di A. Guzzo, Mursia 2002, Milano, p. 117, (*Phaedr.* 250c-e).

⁶ Cfr. *ivi*, p. 118, (*Phaedr.* 251a-b).

⁷ Cfr. Platone, *Simposio*, trad. it. di G. Calogero, introd. di A. Taglia, Laterza, Bari 1996, p. 89, (*Symp.* 210a-210b).

cui aspira. A sua volta, la *filosofia* è costitutivamente *ricerca* ed etimologicamente *amore per*, affiancandosi così ulteriormente al concetto di *eros*. Oltre a ciò, l'associazione tra *Eros* e *filosofia* è altrettanto rinforzata dal fatto che, *Eros*, essendo stato concepito durante il banchetto per la nascita di Afrodite ed essendo figlio di *povertà*, è alla continua ricerca della bellezza. Anche la filosofia condivide la stessa inesauribile necessità, ossia il desiderio di avvicinarsi al mondo intelligibile delle *idee*, al quale si può aver accesso per mezzo della *bellezza*. Nel dialogo con Diotima nel Simposio emerge la tensione connaturata in *Eros* verso l'*alto*, resa possibile anche dalla natura divina del padre. *Eros* così come la *filosofia* possono essere tramite verso la contemplazione della bellezza in sé, la quale viene descritta con i termini con cui ci si riferisce alle *idee*, ossia è eterna, assoluta, non legata a una sua forma particolare, uniforme e partecipata dalle bellezze particolari. Contemplare l'idea del *Bello* significa poter elevare se stessi fino al mondo intelligibile. La sapienza è tra le cose più belle ed *Eros* ama il bello. Ecco allora che *Eros* è *filosofia* e la *filosofia* è *Eros*, ossia un desiderio frutto di una mancanza a cui si risponde attraverso la ricerca della bellezza fino alla sua forma ideale, via d'accesso per il mondo intelligibile⁸.

Nel Simposio l'intreccio tra corpo e filosofia è, per certi aspetti, ancor più chiaramente delineato. Sembra, infatti, che non solo il corpo abbia un qualche legame con la filosofia, ma che quest'ultima non possa prescindere dalla bellezza dei corpi. Nel Fedro emerge che la filosofia è una sorta di *prima via* verso la contemplazione delle idee e, quindi, verso la sapienza, ma che sia pur sempre una *via* autonoma, di un livello superiore rispetto a qualsiasi altro possibile percorso di avvicinamento o di rimembranza delle idee. In altre parole, nel Fedro tra la pratica della filosofia e le possibilità a cui può aprire la visione delle bellezze *terrene* vi è uno stacco definito, non incommensurabile, ma riconoscibile. Diversamente da questo quadro, nel Simposio sembra emergere come la bellezza sensibile dei corpi sia un punto di partenza imprescindibile e non una *seconda via*.

Chi vuol tendere rettamente a tal fine [il contemplare le idee] deve cominciare fin da giovane ad andare verso i bei corpi, e, anzitutto, [...] amarne uno solo, e ivi generare bei ragionamenti; in seguito comprendere che la bellezza di ogni corpo è sorella di quella di ogni altro corpo, e che quindi, se bisogna perseguire ciò che è bello nell'aspetto esterno, sarebbe grande stoltezza il non ritenere unica e identica la bellezza in tutti i corpi. Compreso questo, deve diventare un innamorato di ogni bel corpo⁹.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. xxvii-xxxiii.

⁹ *Ivi*, p. 89, (*Symp.* 210a-210b).

Solo a partire dalla contemplazione dei bei corpi (sensibili) può prendere le mosse un percorso di ascesa-ritorno verso le idee (non sensibili). La filosofia non è qui presentata come una pratica intellettualistica che emerge solamente da un confronto dialogico, ma è contemplazione dei corpi. Quegli stessi corpi che *tengono in scacco* l'anima nel mondo terreno sono la chiave per poter *cantare quel luogo sovraceleste*.

Un ulteriore luogo *classico* in cui la corporeità ha un ruolo centrale è la figura – e la vicenda – del Cristo. Si pensi, in primo luogo, al panorama artistico legato alle raffigurazioni sacre. Se ci chiedessimo quale sia quell'opera che ci viene in mente prima di altre, probabilmente un buon numero di persone risponderebbe facendo riferimento a una *Crocifissione*. Al di là che questa ipotesi sia o meno accertabile, si può comunque affermare con una certa sicurezza che il Cristo in croce sia una raffigurazione sacra tra quelle di maggior impatto emotivo e ricolma di spessore teologico. Una simile considerazione può essere fatta anche per le *Pietà*. Anche in questi casi si tratta di opere d'arte grandemente suggestive. Ciò che accomuna tali rappresentazioni è sicuramente la centralità del corpo del Cristo. L'impatto delle Crocifissioni e delle Pietà sui fruitori di tale opere d'arte non è dovuto, evidentemente, solo alla capacità tecnica degli artisti, ma al fatto stesso per cui le dinamiche della settimana di Pasqua – e della risurrezione poi – siano elementi centrali dell'esperienza di vita cristiana.

Centrale è indiscutibilmente anche il ruolo della risurrezione e, nello specifico, una risurrezione del *corpo*. Ciò, fin dagli inizi della predicazione delle vicende del Cristo, aveva generato un gran clamore, trattandosi di una dinamica *fuori dagli schemi*, di un *unicum culturale*, il cui annuncio era stato accolto come occasione di *scandalo* per i Giudei e, allo stesso tempo, *stoltezza* per i pagani. Sembra che, nel momento in cui ci si avvicina a due *luoghi* centrali della cristianità, ossia la crocifissione e la risurrezione, il *corpo* del Cristo assuma via via un ruolo più centrale sia a livello di immagini (sudore che diventa sangue, le percosse del processo, la lancia conficcata nel costato, etc.), sia sul piano *escatologico*.

Gli avvenimenti del periodo che portano alla crocifissione e alla successiva risurrezione sono indiscutibilmente elementi al centro di una riflessione sul senso di un'esperienza di vita cristiana. In particolare, sono dinamiche in cui si danno – contemporaneamente – una maggiore centralità del corpo del Cristo e una crescente profondità e chiarezza del messaggio ultimo di speranza anche dinanzi al più grande rifiuto di Dio da parte dell'uomo. In altre parole, con le dovute cautele, sembra che il messaggio del Cristo e il senso stesso della *croce* debbano passare necessariamente attraverso una specifica attenzione al corpo.

A ciò si potrebbe aggiungere una breve annotazione *estetica* sul corpo e, più in generale, sull'aspetto esteriore di Gesù. Nel 2001 l'antropologo foren-

se Richard Neave ha ricreato un modello di un volto maschile – per un documentario della BBC, *Son of God* – che si basa sul ritrovamento di un cranio reale nella regione natia. Neave non ha mai concluso che si trattasse dell'effettivo volto di Gesù, ma più semplicemente il suo lavoro voleva portare le persone a considerare Gesù con l'aspetto di un uomo del suo tempo. Ne sarebbe emersa una raffigurazione con pelle e occhi scuri, un viso *allargato*, una folta barba e capelli ricci, ben lontana dall'immagine più diffusa e impressa nella nostra immaginazione¹⁰. Non quindi una divinità *bella* come quelle dei pagani, un nume *bello*, forte, rispondente al canone figurativo della classicità greca, ma un uomo con i tratti somatici della sua regione d'origine¹¹.

In conclusione, da questo doppio attraversamento è emerso come il corpo – e una riflessione su di esso – sia *presente* in alcuni luoghi *classici* della nostra cultura. La sua *presenza*, tuttavia, non è legata alla sola questione su *cosa* sia o possa essere un corpo, bensì alle domande sul *valore* e il *ruolo* che il corpo può avere nella nostra esperienza di vita come esseri umani. Così come sarebbe limitativo ricondurre l'intero valore del corpo solamente a una *prigionia* per l'anima che desidera tornare a contemplare le idee, analogamente per il cristianesimo sarebbe riduttivo guardare al corpo come polvere che tornerà polvere o come occasione di peccato. Il corpo è ben di più.

Da una parte, per Platone il corpo, pur avendo il ruolo ingrato di trattene- re l'anima nel mondo sensibile, è pur sempre il primo e più accessibile passaggio per tentare di tornare a lasciarsi illuminare della luce di cui risplendono le idee. La bellezza, gli occhi e la vista, i fluidi che irrorano le ali dell'anima, ma anche il fremito, i sudori e il calore sono aspetti che eccedono un *ti esti* descrittivo e che ci conducono inevitabilmente a intendere il corpo come una realtà il cui valore non può essere confinato a una catalogazione o descrizione manualistica.

¹⁰ Cfr. J. Taylor, *What did Jesus really look like?*, in *BBC Magazine*, <www.bbc.com>, (accesso: 05/18). Un ulteriore e più recente tentativo di ricostruire il volto di Gesù in modo più *realistico*, è avvenuto nel 2015 in occasione dell'Ostensione della Sindone, in corso a Torino in quell'anno. Il lavoro è stato svolto da parte della Polizia di Roma, utilizzando un *software* solitamente impiegato per ricostruire gli identikit necessari per le indagini. Il risultato, a partire da uno studio sulla Sindone, ha restituito un risultato diverso rispetto al lavoro di Neave, offrendo un volto più in linea con le aspettative e con le raffigurazioni più *classiche*. Cfr. *Ecco il volto di Gesù da ragazzo: lo ha ricostruito la polizia partendo dalla Sindone*, in torino.repubblica.it, <torino.repubblica.it> (accesso: 05/18)

¹¹ Si può presupporre che il corpo e il volto del Cristo siano stati in una certa misura *paganizzati* per poter essere più in linea con le aspettative dei pagani stessi; questi, infatti, avrebbero avuto più difficoltà a pensare non solo a una divinità che si fa *corpo*, non solo che poi addirittura risorgerà con il *corpo*, ma anche che fosse lontana dai canoni estetici con cui erano soliti raffigurare e immaginare le loro divinità. Cfr. R. Campa, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», n. 15, 2016.

Dall'altra parte, per il cristianesimo il corpo è risurrezione e, nella crocifissione, diventa un trono da cui viene pronunciata la *buona novella*, ossia un messaggio di speranza e perdono proprio davanti al più grande rifiuto di Dio che l'uomo potesse compiere, l'uccisione del Figlio. Dopo essersi manifestato ai profeti antico-testamentari, Dio *decide* non tanto di rendersi presente con schiere di angeli o cataclismi, bensì di incarnarsi in un *corpo* mortale.

Il corpo ha valore nella misura in cui non ne interroghiamo solo gli aspetti descrittivi.

2.2. GLORIA, DISCENDENZA E IMMORTALITÀ

Strettamente connessa alle riflessioni sulla corporeità vi è il concetto di mortalità, e il relativo desiderio di poterla superare. Il simbolo per eccellenza della nostra finitezza, la morte, e il desiderio di superarla, l'immortalità, sono oggetto di attenzione fin dall'antichità. Dall'epopea di Gilgamesh, poema epico sumero del XXV sec. a.C., alla leggendaria Fonte della giovinezza, passando per l'Elisir di lunga vita. L'interesse principale dei vincitori delle Olimpiadi antiche era la *gloria*, che permetteva di mantenere vivo il ricordo del proprio nome di generazione in generazione. Certamente non mancavano vantaggi economici dalle vittorie ottenute, ma decisiva per l'*uomo agonale* greco era la possibilità di essere ricordati per le proprie gesta e permettere così alla propria fama di non *morire*¹². Così anche la vicenda antico-testamentaria di Abramo mostra il timore di non poter avere una propria stirpe, di essere vinti dalla propria condizione mortale, ossia l'incombere della *fine* della propria discendenza¹³. Si tratta di narrazioni o leggende che hanno attraversato i secoli, affascinando le generazioni che si sono susseguite e che ci lasciano una traccia della consapevolezza da parte dell'uomo di essere finito e soggetto alla morte. Anche oggi, epoca in cui mito e scienza hanno contorni più definiti, questa tensione viene accolta e trova risposta, nel

¹² Spesso ai vincitori dei diversi giochi panellenici – veri e propri elementi identitari dell'autoconsapevolezza greca – venivano concessi solo premi simbolici come, ad esempio, una corona d'ulivo a Olimpia o una d'alloro a Delfi. Cfr. M. Bettalli, A. L. D'Agata, A. Magnetto, *Storia greca*, Carocci, Roma 2006, pp. 149-150.

¹³ «Per il mondo dell'Antico Testamento, infatti, morire senza discendenti significa morire due volte, morire cioè senza lasciare tracce». J. L. Ska, *L'eterna giovinezza di Abramo*, «La Civiltà Cattolica», Anno 151, Vol. III, quaderno n. 3603-3604, Roma 2000, pp. 213-221, qui p. 216. La sterilità era considerata un male, analogamente alla morte. Lo sterile *muore* poiché non riesce a rispondere al comandamento del Creatore che vuole vita e fecondità. È quindi un disonore, una vergogna il non far sopravvivere il proprio *nome* alla nostra morte terrena. Di ciò Abramo si lamenta e da questi presupposti prenderà avvio la nota vicenda che porterà al *sacrificio* d'Isacco. Cfr. X. L. Dufour *et al.* (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 2000, p. 1144.

caso dei sostenitori dello *human enhancement*, nella volontà d'impiegare tutto il potenziale della ricerca scientifica per andare oltre gli attuali limiti umani. La tecnica ha forza *mitopoietica*, avvia il recupero dei miti, crea un entusiasmo positivistico. Le nuove possibilità tecnologiche danno speranza e suscitano emozioni.

3. CORPO E CADUCITÀ

Prima di addentrarci nel confronto sulla *questione di senso* tra *human enhancement* e *achievement*, e a partire da quanto visto finora, emerge – ed è quindi necessario tentare di rispondervi – un ulteriore quesito. Oltre a interrogarci su cosa sia il corpo e su quali possano esserne il valore e il ruolo, ci chiediamo perché vi sia una connessione tra i concetti di *corporeità* e di *mortalità*. Perché, in altre parole, una riflessione sul corpo può prendere avvio o anche arrivare a confluire in una *meditatio mortis*?

L'ipotesi che qui verrà tenuta in considerazione è che il suddetto legame tra *corpo* e *mortalità* si dia proprio nella misura in cui il corpo costituisce uno tra i primi punti di contatto con la nostra costitutiva caducità. Anche a partire da accadimenti che ritroviamo nella nostra quotidianità (ad es. piccoli infortuni) possiamo sperimentare diversi gradi di finitezza. Un primo elemento che, allora, arriva a sostegno dell'ipotesi formulata è che un certo grado di finitezza è un'esperienza comune dell'essere umano proprio attraverso la sua stessa dimensione corporea.

Un secondo elemento è costituito da quanto emerso nelle pagine precedenti. Nel breve attraversamento proposto di alcuni luoghi del pensiero platonico, si è visto come il *corpo* sia in una certa misura un simbolo del mondo sensibile e della caducità, nella misura in cui la sua stessa finitezza è impedimento per vedere ciò che è *eterno* e, quindi, *immortale*. Una volta che l'anima si incarna in un *corpo* è poi costretta a vivere nelle limitazioni che questo le impone. Un Dio incarnato che muore in croce è, in modo ancora più evidente, un segno forte del legame tra *corpo* e *mortalità*, alla quale non può sfuggire nemmeno Dio. L'uomo agonale greco e Abramo, a loro volta e in modo differente, rendono conto di una *corporeità* che vuole vincere la *morte*, per mezzo della *gloria* (raggiungibile con la vittoria olimpica) o attraverso la prosecuzione della propria discendenza. La percezione della propria caducità avvicina l'uomo al concetto di *mortalità*, provando poi a porvi *rimedio*.

Infine, l'ipotesi formulata può trovare sostegno in un terzo elemento, il quale potrebbe anche essere considerato come una generale considerazione preliminare da premettere a quei lavori che cercano di affrontare tematiche bioetiche. L'idea è che il nostro corpo non è un *oggetto etico passivo* guidato

da un intellettualismo che basta a se stesso, che deduce le buone norme della condotta morale a partire da ciò che risulta essere corretto esclusivamente secondo una dialettica logico-retorico-argomentativa. Il nostro corpo è, al contrario, *soggetto etico attivo*, poiché ciò che ci comunica ha rilievo morale. Così Søren Holm:

Il bene degli esseri umani e la natura degli interessi umani sono determinati in parte dalle proprietà biologiche che essi posseggono. Il fatto che la produzione del dolore sia moralmente da condannare è dovuto, a parità di condizioni, al fatto che gli esseri umani possono provare dolore e che la sua qualità fenomenologica sia fortemente negativa. Se vivessimo in un mondo in cui la gran parte degli agenti non provasse dolore, o in cui il dolore non fosse regolarmente associato a sensazioni negative, i nostri giudizi etici sarebbero diversi. La biologia è chiaramente rilevante in qualche modo, ma l'importante è stabilire quanto e in che modo lo sia¹⁴.

In conclusione, vi è un certo grado di connessione tra i concetti di *corpo* e di *caducità*, se pur non si possa né ritenerli sovrapponibili, né considerare che ogni riflessione sul tema della corporeità sia di per sé anche una tematizzazione della caducità e viceversa. Inoltre, la correlazione tra la corporeità e la qualità fenomenologica negativa del dolore ci consentono di tenere sempre in considerazione il rilievo etico e bioetico di tale connessione.

4. LA QUESTIONE DI SENSO

Compiendo un passo ulteriore e prendendo le mosse dall'ipotesi appena emersa – ossia dal fatto che vi sia una correlazione tra la corporeità, la percezione della nostra caducità e un giudizio di valore negativo per la produzione di dolore – possiamo individuare nel corpo una via d'accesso, forse la prima, per poter arrivare a porre la *questione di senso*. In altre parole, mettere a tema il corpo può facilitare una più ampia riflessione sul senso delle nostre esperienze e sulla direzione verso la quale incanaliamo i nostri progetti di vita. Se da una parte questo ruolo del corpo può sembrare eccessivo, dall'altra è bene tenere a mente quanto emerso finora, ossia l'attribuzione di una centralità *di valore* al corpo ben oltre una sua riduttiva descrizione in termini *fattuali* e una sua interpretazione in chiave strettamente strumentale. Come si vedrà nelle prossime pagine, differenti concezioni di corpo sottono ben più che giudizi di fatto, arrivando a *incarnare* prospettive etico-

¹⁴ S. Holm, *Il potenziamento per via genetica: temi e problemi* in R. Mordacci e M. Loi (a cura di), *Etica e genetica. Storia, concetti, pratiche*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2012, pp. 73-93, qui p. 78.

antropologiche anche molto diverse tra loro.

In una realtà in cui il progresso tecnologico sta offrendo possibilità nuove e inesplorate all'essere umano, andando ben oltre un più riduttivo ruolo di *facilitatore* delle fatiche quotidiane, corriamo il rischio di desiderare il *nuovo tecnologico* semplicemente in quanto *nuovo*. Se da una parte è indubbio che le tecnologie emergenti potranno facilitare ulteriormente alcune delle fatiche giornaliere e che la ricerca scientifica gioca un ruolo fondamentale nel continuare a cercare soluzioni ai problemi che si presentano, dall'altra vi è il rischio che ogni nuova disponibilità tecnica – con in dote un potere trasformativo maggiore rispetto al passato – venga indistintamente e immediatamente ritenuta anche come eticamente auspicabile. Il rischio, cioè, di porre il fine ultimo dell'umanità fuori da sé, facendolo risiedere in un ideale indistinto di progresso al quale l'umanità è funzionale.

È davvero il *mind uploading* ciò che auguriamo alle future generazioni? È l'*editing* genetico ciò che speriamo di poter padroneggiare? Le risposte potrebbero essere positive tanto quanto negative, ma sarebbero comunque incomplete. In entrambi i casi, infatti, mancherebbe il coinvolgimento della *questione di senso*, ossia la discussione su quale idea di uomo e di umanità vogliamo promuovere. Affascinati da visioni futuristiche, corriamo il rischio di dimenticarci di una semplice domanda: *perché?*

Oltre a quanto è emerso finora, quale rapporto vi è tra il *corpo* e il *senso* che proviamo ad attribuire alla nostra esperienza di vita in quanto di esseri umani? Quale ruolo viene attribuito alla corporeità quando proviamo a determinare il modo in cui desideriamo costruire i nostri progetti di vita? In breve, *come* una riflessione sul corpo può introdurci alla *questione di senso*? Per tentare di rispondere a tale *come*, verranno qui presentati tre *luoghi* in cui si intrecciano corporeità, etica e antropologia.

4.1. Il corpo conteso

Come accennato brevemente in precedenza, determinate concezioni di corpo vanno di pari passo con differenti paradigmi etico-antropologici. Nello specifico, verrà qui presentata la contrapposta concezione *metafisica* di corpo che vede la cultura dell'*achievement* prendere le distanze dalla logica dello *human enhancement*. Laura Palazzani descrive brevemente quella che è la concezione di corpo promossa dai sostenitori del cosiddetto *potenziamento umano*:

posizione favorevole ad ogni richiesta di potenziamento presuppone e implica una concezione materialistico-meccanicista del corpo, considerato materia estesa e oggetto disponibile e manipolabile, controllabile, plasmabile, proget-

tabile dal soggetto cui appartiene. Nel contesto di una concezione evolutuzionistica della natura come macchina imperfetta, si giustifica ogni manipolazione con lo scopo di perfezionare [...] le qualità ritenute desiderabili¹⁵.

Da queste parole emerge molto chiaramente *cosa* sia la corporeità seguendo le logiche dello *human enhancement*. Il corpo è materia, estensione, macchina; è un oggetto imperfetto, riprogettabile e quindi *disponibile*. Una tale concezione del corpo giustifica – o giustificherebbe – una sua manipolazione allo scopo di potenziarlo o perfezionarlo, inseguendo una *performance* più competitiva¹⁶.

Nel tentativo di controbattere *in positivo* a una simile concezione di *corpo*, assume valore un percorso di riflessione attraverso il concetto di *achievement*. Tale approccio non ignora che l'essere umano sia essenzialmente *finito* e non pretende di attribuire al dolore una qualità fenomenologica positiva o desiderabile. Detto diversamente, l'*achievement* non si basa su rilevazioni e considerazioni diverse, ma cerca di proporre soluzioni ulteriori rispetto a quello che potrebbe essere l'acquisto sul mercato di un qualsivoglia *enhancer* da usare "al bisogno" per potenziare le nostre performance. La prospettiva promossa dal concetto di *achievement* si pone fin da subito in contrasto con forme di riduzionismo performativo di matrice individualistica che vengono sottese dalla logica di un *miglioramento* del corpo per mezzo esclusivo dell'incremento delle sue prestazioni¹⁷. Riferimento

Con *achievement* si intende quel paradigma antropologico per cui l'uomo è ed è *chiamato a sviluppare* ciò che vi è nelle sue potenzialità. Si tratta, cioè, di una concezione di uomo sotto il profilo ontologico e teleologico,

¹⁵ L. Palazzani, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 2015, pp. 17-18.

¹⁶ Per un approfondimento sul concetto di *enhancement* si vedano: M. C. Roco, W. S. Bainbridge (a cura di), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Springer, Dordrecht 2004; J. Savulescu, *Justice, Fairness and Enhancement*, «Annals of the New York Academy of Sciences», Vol. 1093, 2006, pp. 321-338; R. Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010; N. Bostrom, J. Savulescu (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011; J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-being and enhancement* in: J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane (a cura di), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 3-18; K. Warwick, *Human Enhancement. The Way Ahead. The technological singularity*, «ACM Ubiquity», 3, 2014, pp. 1-8; R. Campa, *Il ruolo del potenziamento umano nelle guerre del futuro*, «Futuri», n.6, Novembre 2015, pp. 81-91.

¹⁷ Il concetto di *achievement* si colloca nel più ampio filone della storia della pedagogia occidentale, dai Greci a oggi. In relazione alla contemporaneità, i riferimenti imprescindibili sono H. A. Murray, *Exploration in Personality*, Oxford University Press, New York 2008 (ed. orig. 1938); B. Weiner, *Achievement motivation and attribution theory*, General Learning Press, Morristown 1974.

secondo cui l'individuo gode di risorse e capacità che devono essere sprigionate grazie a un personale impegno e a uno sforzo attivo. Il riferimento non è a standard o modelli *eteronomi*, fissati dall'esterno e imposti alla persona. Si tratta, invece, di intraprendere un percorso per riconoscere la propria *autonomia*, che non implica in nessun modo la fuoriuscita o il disprezzo della rete sociale dei rapporti in cui si è inseriti. Riconoscere e portare a compimento se stessi, non secondo un percorso prestabilito e uniforme, ma seguendo traiettorie non necessariamente lineari, legate eventualmente anche all'intervento di fattori esterni rispetto al nostro cammino. Non vi è, nemmeno a livello lessicale, alcun rimando al piano delle *performance* o di misurazioni che possano essere messe *nero su bianco*. I riferimenti restano la *persona* e la sua *identità*, il suo sviluppo attraverso percorsi di *acquisizione* legati e, soprattutto, motivati dalla storia dell'individuo.

L'*achievement* dà valore alla sperimentazione, al tentativo e, per certi aspetti, al fallimento, inteso qui non come contrapposizione al successo, ma come sforzo che non ha dato i risultati sperati, come occasione per il confronto con le nostre stesse capacità. Ciò che riusciamo a ottenere e le trasformazioni che ci coinvolgono hanno una propria storia che va a fondersi con il più lungo percorso che è la vita di ciascuno. Il nostro stesso carattere può cambiare in virtù delle valutazioni che accompagnano tanto i nostri impegni a lungo termine, quanto le attività della nostra *routine*.

Character is not only the source of our deeds, but also their product. People whose disruptive behaviour is "remedied" by pacifying drugs rather than by their own efforts are not learning self-control; if anything, they are learning to think it unnecessary¹⁸.

In breve, l'*achievement* vede il senso dell'esperienza umana non esclusivamente nell'ottenimento di questo o quell'altro risultato, bensì nell'idea che i traguardi per i quali abbiamo profuso un impegno attivo si radichino più profondamente nella nostra storia, con effetti più duraturi e, in certi casi, con un maggior grado di soddisfazione. Tale approccio, come detto, non ignora la costitutiva caducità del corpo, ma non tenta nemmeno di trovarvi *rimedio* in un incremento delle prestazioni che esso può offrire. Il corpo – e le sue *performance* – non sono, quindi, il piano su cui misurare il *valore* della persona, ma sono parte di un'unità narrativa dentro la quale trovano *senso* i progetti e le aspirazioni dell'individuo, coerentemente con un'identità personale che è emersa più da un impegno attivo che da un ricorso estemporaneo ed eteronomo a *enhancer* esterni.

¹⁸ L. Kass, *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, «The New Atlantis», Vol. 1, 2003, pp. 9-28, qui p. 21.

Nel caso dell'*enhancement* il corpo è posto in una situazione di *passività*, mentre con l'*achievement* l'individuo è chiamato ad avere un impegno *in prima persona* nei confronti del traguardo che vuole raggiungere. Viceversa, le tecniche di potenziamento intervengono direttamente sul corpo e sulla mente per attivare un effetto tramite *delega*. In una simile circostanza, il soggetto resta, di fatto, passivo e non lascia alcuna traccia personale nell'intercorso cambiamento.

4.2. *Distorsione dell'atto umano*

Achievement ed *enhancement* implicano un diverso ruolo da parte dell'individuo. Se nel primo caso il traguardo raggiunto è da considerare acquisito grazie a un percorso svolto in prima persona, al contrario nel secondo caso l'ottenimento passa attraverso una *dinamica di passività*, con il rischio di deformare profondamente la struttura stessa dell'agire umano. Uno dei punti di maggiore distanza tra i due approcci è la considerazione che l'inaccettabilità dello *human enhancement* deriverebbe da una sorta di deformazione della struttura dell'attività umana. Gli interventi di potenziamento agiscono sul corpo e sulla mente per ottenere un risultato; il soggetto agente, tuttavia, rimane passivo, non assumendo alcun ruolo attivo nel processo che va dal desiderio di ottenere un risultato al suo conseguimento. Il cambiamento è desiderato ma non perseguito. Si rischia di non comprendere il senso del traguardo raggiunto. Si rischia di confondere i mezzi con i fini. L'uomo *potenziato* sente su di sé degli effetti, ma non ne comprende l'origine e, paradossalmente, potrebbe non essere in grado di beneficiarne.

La prospettiva promossa dall'*achievement* permetterebbe una maggiore aderenza tra le nostre azioni e i relativi risultati, tra la fatica e la soddisfazione, tra i *mezzi* che mettiamo in gioco e i *fini* che poniamo come obbiettivi. Inoltre, vi sarebbe una maggiore attenzione al fattore *tempo*, poiché assume rilevanza il riconoscere a ciascuna attività un suo momento e una sua durata. Tali dinamiche consentono di plasmare continuamente il nostro carattere, in particolare favorendo un atteggiamento di maggiore rispetto e cura dinanzi alla contingenza della condizione umana.

4.3. *Solidarietà e sovraesposizione alla responsabilità*

La nostra dimensione corporea, com'è già emerso in precedenza, ci avvicina – a volte sfortunatamente anche al costo di tragedie – alla consapevolezza individuale della nostra finitezza, per mezzo di piccoli o grandi infortuni, incidenti o situazioni di dolore. Tale presa di consapevolezza circa uno degli

aspetti della nostra quotidianità può essere accompagnato da sofferenza, la cui qualità fenomenologica resta indiscutibilmente negativa e non desiderabile.

A scanso di equivoci, in queste pagine non vi è nessuna *lode* o esaltazione del dolore, ma una più semplice – e sicuramente malinconica – constatazione della sua presenza nella nostra esperienza quotidiana. Al di là del fatto che ciascuno possa decidere di usare diverse strategie per affrontare, evitare o ignorare tale condizione comune, in ogni caso da tale constatazione derivano almeno un paio di conseguenze. Da una parte il fatto che ogni tentativo di affrontare o evitare le situazioni dolorose è pienamente comprensibile, se pur poi se ne possano discutere nel merito le strategie. Dall'altra parte che, data l'inevitabilità del confronto con occasioni di sofferenza e tenuto conto delle premesse indicate in questo paragrafo, la percezione del dolore ha un ruolo di rilievo nel determinare sia i nostri giudizi etici, sia quelli che sono alcuni dei limiti alla nostra possibilità di agire e di progettare. Limiti che non ridefiniscono solamente le nostre possibilità individuali, ma che delimitano anche i nostri atteggiamenti nei confronti degli altri. In altre parole, il nostro corpo e il dolore che sperimentiamo ci fanno cogliere tanto la nostra, quanto l'altrui finitezza, rendendoci consapevoli e partecipi di una condizione comune, che – come detto – può trovare espressione in sensazioni dalla qualità fenomenologica negativa.

Fatte simili premesse, possiamo tornare alla *contesa* sul corpo tra *human enhancement* e *achievement*. La logica individualista e il riduzionismo performativo che vengono promossi dalle logiche del cosiddetto *potenziamento umano* potrebbero favorire il disprezzo delle condizioni di salute non competitive¹⁹. Una *corsa al potenziamento* avrebbe inevitabilmente dei *costi umani*. La cultura dell'*improving* rischierebbe, infatti, di compromettere il nostro senso di solidarietà, favorendo di conseguenza la propria o l'altrui emarginazione ed esclusione sia verso il basso (disprezzo per la malattia e la

¹⁹ All'interno del dibattito internazionale sull'*enhancement* trova spazio il cosiddetto argomento *espressivista*. «Secondo tale argomento [...] la corsa al potenziamento delle capacità umane esprime in modo più o meno esplicito (da qui il termine "espressivista") un'attitudine negativa verso le disabilità che sembra, a sua volta, rimandare all'idea che il mondo sarebbe un posto migliore se privo di individui disabili». A. Linkeviciute, *Potenziamento biomedico: la dimensione etica* in G. Boniolo e P. Maugeri (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Mondadori, Milano 2014, pp. 191-205, qui p. 204. «Se si interrompe la gravidanza di un feto con trisomia 21 [...] si esprime implicitamente una grave mancanza di rispetto verso gli esseri umani adulti che sono affetti da trisomia 21 ora. Si fa passare così, magari senza volerlo, l'idea che la vita di un malato di trisomia 21 non valga nulla o non sia degna di essere vissuta. Ciò genera, a lungo andare, un clima sociale negativo e discriminatorio verso chi di malattia genetica soffre già adesso». T. Bruni, *Test genetici e scelte riproduttive*, in: G. Boniolo e P. Maugeri (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, pp. 175-190, qui p. 185.

caducità), sia verso l'alto (incapacità di dialogare con una eventuale *nobiltà potenziata*).

Sperimentare la propria finitezza e quella altrui ci permette di poter cambiare prospettiva, passando da un focus esclusivamente incentrato sulla competizione a un paradigma in cui sullo sfondo vi sia la *solidarietà*, dando così una *forte* risposta alla questione di senso. Il ruolo del corpo non sarebbe, allora, quello di uno strumento – disponibile e modificabile – per poter sopraffare l'avversario in una competizione tra individui, bensì quello di un'occasione per iniziare a coltivare un atteggiamento di attenzione solidale nei confronti degli altri. In un contesto in cui dovesse prevalere una solidarietà fondata sulla consapevolezza della comune e costitutiva finitezza, comunque non verrebbe meno la possibilità stessa di una competizione. Essa, infatti, potrebbe continuare a darsi sul piano delle individualità, ma a partire dalla consapevolezza di una condizione condivisa e di una lotta ad armi pari. E dato che la caducità non possiamo estirparla ma solo posticiparla o ignorarla, allora è profondamente *umano* – ma anche *utile* – non circondarsi solamente di *competitors*, ma anche di persone che possano essere solidali con noi, al di là dei risultati che potremmo raggiungere individualmente.

Inoltre, il poter disporre di qualsivoglia *enhancer* per ristrutturare il nostro corpo e le nostre capacità comporterebbe un sovraccarico di responsabilità. Man mano che le nostre vite e i nostri risultati uscissero dal dominio del *dono* o della casualità e diventassero sempre più esclusivamente il frutto delle nostre sole scelte (*editing* genetico, ricorso a farmaci per il potenziamento delle prestazioni fisiche e mnemoniche, etc.), allora maggiore sarà anche il nostro livello di responsabilità. Più noi scegliamo e più siamo perseguibili per ciò che abbiamo deciso. Non ci verrebbe perdonato nulla, non potremmo appellarci a niente, e nessuno sarebbe solidale con le nostre *cadute*. Come ulteriore conseguenza di ciò, vi sarebbe il rischio che un individuo, potendo ricorrere facilmente a ogni sorta di *enhancer*, possa trovare difficoltà nello sviluppo di una propria e autonoma capacità morale, nella costruzione di un set di valori e nella possibilità di spenderli dentro a relazioni sociali significative.

5. CONCLUSIONI

Il *corpo*, ben lungi dall'essere solamente lo strumento per le nostre *performance* o un supporto materiale alla nostra anima o alla nostra mente, gioca un ruolo decisivo in alcuni *luoghi* centrali della nostra cultura. In essi, la corporeità non ha un ruolo accidentale, ma è una presenza *di valore*, mostrandosi irriducibile a qualsivoglia forma di riduzionismo funzionalista. Oltre a quanto emerso, il corpo ci mette in contatto con la nostra costitutiva

finitezza e caducità, andando così a costituirsi anche come *via d'accesso* per la questione di senso.

Quale *valore* o *ruolo* ha il corpo? E perché la questione di senso può trovare risposte a partire dal concetto di *corpo*? Per tentare di dare una risposta a simili interrogativi, si è cercato di esplorare i presupposti metafisici e le differenti prospettive antropologiche che stanno alla base di due *culture* tra loro differenti: *human enhancement* e *achievement*. In particolare, tale differenziazione è stata costruita a partire dalla diversa concezione di *corpo* promossa dai due paradigmi culturali in questione.

Nella logica del potenziamento umano il corpo è strumento, macchina, è una protesi originaria che può essere modificata o anche sostituita; il tutto al fine di poter godere di prestazioni amplificate che possano farmi vincere in una logica di confronto serrato e continuativo con chi mi circonda. La corporeità è, quindi, quel congegno che, adattandolo alle mie esigenze o desideri, mi conduce in una quotidianità il cui valore è la somma delle *performance* che sono riuscito a *fare*.

Nella logica dell'*achievement*, invece, la competitività non è elusa e tantomeno vi è un'esaltazione *romantica* del corpo. Quest'ultimo non è solo strumento o mezzo per realizzare i nostri progetti, ma contribuisce a ridefinirli, portando la nostra attenzione sia sulle nostre potenzialità (*human flourishing*), sia sulla nostra finitezza. Il corpo, anziché innescare una fuga in direzione diametralmente opposta rispetto alla sua stessa caducità, diventa l'occasione sia per iniziare a coltivare un atteggiamento di solidarietà, sia per interrogare la questione di senso. Con un richiamo allo sviluppo delle proprie potenzialità al di fuori di imposizioni eteronome e promuovendo un personale impegno attivo, l'*achievement* si pone, allora, nel solco dei possibili sviluppi o riformulazioni dell'etica delle virtù.

Il senso autentico dell'agire umano si esprime nella tensione al compimento di ciò che è propriamente umano mediante la virtù, intesa in senso aristotelico, come l'abitudine costante ad agire in vista della realizzazione delle proprie capacità intrinseche. La virtù pone l'attenzione sull'agente morale e non sull'azione, sulla riflessione in prima persona, nel tentativo di rispondere alla domanda "che tipo di persona voglio essere?" o anche "chi dovrei essere?" in contrapposizione al calcolo impersonale che mira solo a raggiungere tecnicamente in modo più efficiente un risultato funzionale²⁰.

²⁰ Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit., pp. 17-18.

BIBLIOGRAFIA

- Berlin I., *Il fine della filosofia*, Edizioni di comunità, Torino 2002.
- Bettalli M., D'Agata A. L., Magnetto A., *Storia greca*, Carocci, Roma 2006.
- Bostrom N., *A History of Transhumanist Thought*, «Journal of Evolution and Technology», Vol. 14, n. 1, 2005, pp. 1-25.
- Bostrom N., *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, «Journal of Value Inquiry», Vol. 37, n. 4., 2003, pp. 493-506.
- Bostrom N., Savulescu J. (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Bruni T., *Test genetici e scelte riproduttive*, in Boniolo G. e Maugeri P. (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Mondadori, Milano 2014, pp. 175-190.
- Campa R., *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», n. 15, 2016.
- Campa R., *Il ruolo del potenziamento umano nelle guerre del futuro*, «Futuri», n.6, Novembre 2015, pp. 81-91.
- Campa R., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010.
- Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB), *Diritti umani, etica medica e tecnologie di potenziamento (Enhancement) in ambito militare*, 2013, <bioetica.governo.it>, (accesso: 05/18).
- Dufour X. L. et al. (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 2000.
- Holm S., *Il potenziamento per via genetica: temi e problemi*, in Mordacci R. e Loi M. (a cura di), *Etica e genetica. Storia, concetti, pratiche*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2012, pp. 73-93.
- Kass L., *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, «The New Atlantis», Vol. 1, 2003, pp. 9-28.
- Linkeviciute A., *Potenziamento biomedico: la dimensione etica*, in Boniolo G. e Maugeri P. (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Mondadori, Milano 2014, pp. 191-205.
- Murray H. A., *Exploration in Personality*, Oxford University Press, New York 2008 (ed. orig. 1938).
- Palazzani L., *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 2015.
- Platone, *Fedro*, a cura di Guzzo A., Mursia 2002, Milano.
- Platone, *Simposio*, trad. it. di Calogero G., introd. di Taglia A., Laterza, Bari 1996.
- Roco M. C., Bainbridge W. S. (a cura di), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Springer, Dordrecht 2004.
- Savulescu J., *Justice, Fairness and Enhancement*, «Annals of the New York Academy of Sciences», Vol. 1093, 2006, pp. 321-338.
- Savulescu J., Sandberg A., Kahane G., *Well-being and enhancement in: Savulescu J., ter Meulen R., Kahane G. (a cura di), Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 3-18.
- Ska J. L., *L'eterna giovinezza di Abramo*, «La Civiltà Cattolica», Anno 151, Vol.

III, quaderno n. 3603-3604, Roma 2000.

Taylor J., *What did Jesus really look like?*, «BBC Magazine», <www.bbc.com>, (accesso: 05/18).

Warwick K., *Human Enhancement. The Way Ahead. The technological singularity*, «ACM Ubiquity», 3, 2014, pp. 1-8.

Weiner B., *Achievement motivation and attribution theory*, General Learning Press, Morristown 1974.

Wittgenstein L., *Trattato logico-filosofico*, trad. it. di Conte A. G., Einaudi, Torino 1968.

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian Library
22 Adam Mickiewicz Alley
30-059 Krakow
Poland

...EAS
istoria idei
idehistorie
deedeajalugu hugmyndasaga
dehistorie
istoria delle idee
deengeschichte
istoria idei
deengeschiedenis
histoire des idées
история идей
istoria de las ideas
...istoria...
история идей
idehistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
...histoire des idées
istoria delle idee
HISTORY OF IDEAS
History of Ideas
...история идей
idehistorie
deedeajalugu hugmyndasaga
deedeajalugu hugmyndasaga
History of Ideas
deengeschichte
deengeschiedenis
histoire des idées
istoria de las ideas
istoria de las ideas
istoria delle idee
история идей
deedeajalugu hugmyndasaga
deeengeschiedenis
istoria de las ideas
STORIA DELLE IP
...des

October 2018