

STUDIUM RICERCA, STORIA

**STUDIUM RICERCA**  
**Anno 115-sett./ott. 2019-n. 5**  
**Sezione on-line di Storia**

**STUDIUM**

Anno 115 - sett./ott. 2019 - n. 5 - ISSN 0039-4130

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

Comitato di direzione: Francesco Bonini, Matteo Negro, Fabio

Pierangeli

Coordinatore sezione on-line di Storia: Francesco Bonini;  
Coordinatori sezione on-line di Letteratura: Emilia Di Rocco,  
Giuseppe Leonelli, Fabio Pierangeli; Coordinatori sezione  
on-line di Filosofia: Massimo Borghesi, Calogero Caltagirone,  
Matteo Negro.

Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2019 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore  
€

156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

e-mail: [rivista@edizionistudium.it](mailto:rivista@edizionistudium.it) Tutti i diritti riservati.

[www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)

*Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.*

**Edizioni Studium S.R.L.**

**COMITATO EDITORIALE**

Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo);

Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma),

Ezio Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma), Angelo Maffeis (Facoltà teologica, Milano),

Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella (Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Brescia).

**CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE:**  
Roberto Donadoni

Redazione: Simone Bocchetta

Ufficio commerciale: Antonio Valletta

**REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE**

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 - 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010

Stampa: mediagraf - Novanta Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di ottobre 2019

Autorizzazione del Trib. di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

**EMBODIED RELIGIOUS EXPERIENCES: Una prospettiva storica-antropologica**

Paolo Calandruccio, *Religione e crisi della presenza nella prospettiva di Ernesto De Martino. Un caso di studio: il fenomeno del tarantismo nella spedizione del 1959 in Lucania* p. 6

Guido Traversa, *Lo spazio, il corpo, gli spazi, i corpi. Per un dialogo con Antonin Artaud* p. 21

Ernesto Borghi, *Il corpo nella tradizione biblica ebraica e cristiana: cenni generali e riferimenti testuali* p. 37

Giuseppe Cecere, *Corpi al servizio di Dio? Appunti per una "storia del corpo" nel sufismo (mistica musulmana)* p. 72

Susy Zanardo, *Il sapere del corpo nella tarda modernità fra ambivalenze e ricerca del senso* p. 104

Francesco Scutari, *Intesoggettività e intercorporeità: alcune osservazioni sulla natura relazionale dell'animale umano* p. 135

A questo numero hanno collaborato:

PAOLO CALANDRUCCIO, Professore di Storia delle Religioni all'Università Europea di Roma

GUIDO TRAVERSA, Professore Associato di Filosofia morale presso l'Università Europea di Roma

ERNESTO BORGHI, Professore di esegezi neo-testamentaria e introduzione alla Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica del Triveneto/ISSR "Romano Guardini" di Trento

GIUSEPPE CECERE, Professore Associato di Lingua e Letteratura Araba presso Alma Mater Studiorum Università di Bologna

SUSY ZANARDO, Professore associato di Filosofia presso l'Università Europea di Roma

FRANCESCO SCUTARI, Dottorando in Filosofia e Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università La Sapienza di Roma

## **Religione e crisi della presenza nella prospettiva di Ernesto de Martino. Un caso di studio: il fenomeno del tarantismo nella spedizione del 1959 in Lucania**

di *Paolo Calandruccio*

Per quanto riguarda il mio *paper* in questo volume, che ha come oggetto una prospettiva storico-culturale in relazione alle questioni concernenti le relazioni tra corpo e esperienze religiose, ho intenzione di soffermarmi su una questione affrontata nel mio ultimo libro, *L'identità che trascende nel valore*<sup>1</sup>. In questo volume mi occupo della questione dell'identità a partire dalla prospettiva di Ernesto De Martino, che, come è noto, si è interessato dell'annosa questione della “presenza” a partire, tuttavia, dai casi di “crisi della presenza”. Credo sia fondamentale analizzare, in questa circostanza, proprio un caso eclatante di questo fenomeno, e mi riferisco all'analisi del tarantismo e, nello specifico, all'analisi condotta da De Martino nella spedizione del '59, in Salento, nel comune di Galatina. Tuttavia, prima di entrare prettamente nel merito della questione, sarà bene affrontare da una prospettiva generale i concetti di “Presenza” e di “Crisi della presenza”

Per prima cosa, a questo punto, è di fondamentale rilevanza esplicitare – come suggeriscono Placido e Maria Cherchi – la complessità del concepire a pieno, nel pensiero de-

---

<sup>1</sup> P. Calandruccio, *L'identità che trascende nel valore. Una proposta sull'essenza dell'uomo fondata sul pensiero di Ernesto De Martino*, Mimesis, Milano 2018.

martiniano, il senso di ciò che il pensatore campano intendeva con “presenza”, scolliegandolo dal suo contraltare “negativo”, cioè dal concetto di “crisi della presenza”<sup>2</sup>; infatti, gli studi sul campo di De Martino, principalmente, sono rivolti, come già accennato alla comprensione ed alla documentazione delle situazioni di perdita della presenza e dei successivi metodi di riscatto esistenziale. Tuttavia, al fine di poter esprimere a pieno un’analisi sulla crisi della presenza, sarà ora necessario fare un tentativo di giungere a una definizione di cosa si intenda con questo *quid* che entra in “crisi”.

Per De Martino, il termine presenza è un termine “complesso”, nel senso che assume i significati ontologici del *Da-sein heideggeriano* ma arricchisce e lo completa, dunque lo traduce, “prevalentemente e perlopiù”, a livello esistenziale: in una parola lo rende *vivo*.

Dice infatti De Martino riguardo alla *presenza*:

«Presenza significa “farsi presente alla situazione”: non è quindi la *existentia* della ontologia tradizionale, la *Vorhandenheit*. Farsi presente alla situazione significa trascenderla nel valore, staccarsi da essa valorizzandola, ed emergere come presenza in virtù di tale valorizzazione, nella misura in cui ha luogo il trascendimento valorizzante. Il trascendimento poi prepara una nuova situazione, e quindi una nuova emergenza, senza che mai si possa parlare di una situazione iniziale assolutamente senza trascendimento valo-

---

<sup>2</sup> P. Cherchi-M. Cherchi, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, p. 61.

rizzante, e di un trascendimento valorizzante che si aggiunga definitivamente alla situazione»<sup>3</sup>.

Proviamo, analizzando queste parole del pensatore campano, ad entrare nel vivo della questione: la presenza, dunque, è l'essere-nella-situazione, trascendendola nel valore, nell'*ethos*; così, valorizzando la “situazione contestuale” stessa, l'individuo si erge come presenza, dunque come quel particolare ente capace di elevarsi “al di là” e “al di qua” della situazione, attribuendole – consciamente o meno – una valorizzazione. In questa dinamica, il soggetto si trova situato in un'ulteriore situazione, inserito costantemente in questo meccanismo di valorizzazione trascendentale. Pertanto, proprio per questo gioco di “spostamenti”, De Martino sostiene che la presenza è «movimento di trascendimento della situazione nel valore»<sup>4</sup>; infatti, il singolo “emerge” dalla situazione e si tira fuori dal contesto (si tira fuori in quanto *existentia*) e, così facendo, fa sì che la situazione stessa si dia come: «Mondo “operabile”» che «si apre alla universalizzazione dei valori, alle forme di coerenza culturale»<sup>5</sup>.

Avvicinandoci sempre di più all'oggetto della mia riflessione; per quanto riguarda l'analisi della *crisi della presenza*, sono pienamente d'accordo con i – precedentemente citati – coniugi Cherchi nel sostenere che, per un'accurata indagine sul concetto preso in esame, lo si dovrebbe scomporre nella propria struttura, al fine di poter individuare, chiaramente,

---

<sup>3</sup> E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 100.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 103.

la sua costituzione; pertanto è necessario distinguere un primo momento, caratterizzato dall'aspetto discendente della *presenza* (che perde la sua capacità di “universalizzazione e di valorizzazione”), ed un secondo momento, caratterizzato dall'aspetto ascendente (e, cioè, della *presenza* che ritrova il suo orizzonte di senso, ottiene il riscatto e torna, tramite la consueta valorizzazione trascendentale della situazione, in quanto *presenza, nella* situazione stessa). Pertanto, in prima istanza, tratto quello che ho definito l'aspetto discendente, caratterizzato – come appena accennato – da un allontanamento della *presenza* dal suo orizzonte di senso, dal *suo* mondo; ciò può accadere poiché ci si trova in una situazione in cui

«un certo orizzonte sensibile entra in crisi, [e dunque] il rischio è costituito dal franamento di ogni limite: tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza»<sup>6</sup>.

È, dunque, la totalità dell'esistenza che ci si nega presentandosi; così, in questa “situazione”, alla nostra stessa esistenza non appartiene più il suo carattere peculiare di avere “un senso in un contesto dotato di senso” e, conseguentemente, la Presenza perde se stessa e il mondo che abita.

È necessario, qui, soffermarci sulla questione dell'*ethos*, sul valore, sul senso. A partire dall'antropologia filosofica demartiniana, infatti, si evince che l'elemento del “valore”, a

---

<sup>6</sup> E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 123.

livello universale, è uno degli aspetti fondamentali della *presenza*, che è, appunto, *ethos del trascendimento*.

Tuttavia, in relazione a quanto detto, per De Martino (e questo lo precisa, per esempio, anche in *Morte e pianto rituale*<sup>7</sup>):

«l'ethos è un aspetto fondamentale dell'uomo, è potenza morale, una potenza dialettica che tramuta la natura in cultura»<sup>8</sup>.

Senza questa potenza morale o, meglio, quando quest'aspetto comincia a “vacillare”, l'uomo si “perde” e, conseguentemente, si comincia a strutturare ed a manifestare l'esperienza della *crisi della presenza*. In questa prospettiva, la crisi della presenza è “miseria” culturale ma, e lo possiamo dedurre da quanto appena citato, anche esperienza della “miseria” della natura stessa dell'essere umano.

Qui, la connessione diretta è, appunto, in relazione a quello che, demartinianamente, viene concepito come “ethos”; infatti è proprio la potenza valorizzante che permette di trascendersi nella situazione e di ergersi in quanto presenza. Se questa presenza dovesse “crollare”, condurrebbe inevitabilmente il singolo in un orizzonte che è il terreno della *crisi della presenza*. Questa crisi è il rischio di perdere se stessi, il proprio potere valorizzante e il potere valorizzante sul mondo e, quindi, in ultima istanza, di perdere il mondo stesso. Non meno, si palesa il pericolo di cadere in un

---

<sup>7</sup> E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Principalmente si seguono qui le indicazioni di pagina 19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 22.

abisso al-di-fuori del proprio universo socio-culturale e di vivere “al di là ed al di qua” nell'esistenza, esistenza che è *presenza* in quanto azione – prevalentemente cosciente e volontaria – che tende ad attribuire valore a sé stessi, in relazione alla propria storia, all'essere-in-situazione e alla stessa situazione esperita di volta in volta.

Una brillante spiegazione di cosa sia “crisi della presenza” la possiamo trovare in un brano pubblicato postumo, in *Storia e metastoria*; dice De Martino riguardo alla *crisi della presenza*:

«La perdita della presenza come rischio comporta l'esperienza di una spossessione e, al tempo stesso, di una possessione. Vi è un attentato alle radici stesse della personalità, e tale attentato comporta un “essere privato di” e un “essere posseduto da”. Ciò di cui si è privati è la stessa possibilità di esserci in una storia umana, scegliendo valori e oltrepassando situazioni, e ciò da cui si è posseduti è nient'altro che il riflesso esistenziale di questa perdita, che è morte culturale, schiavitù radicale, recessione adialettica della vita spirituale»<sup>9</sup>.

É in virtù di ciò, cioè di una dichiarata descrizione, da parte del pensatore campano, del fenomeno della *crisi della presenza*, che è necessario rivedere tutto quello che è stato scritto fin qui. La presenza che vacilla, dunque, non è assolutamente, come anticipato, una questione di alternanza tra presenza/assenza, ma è un *quid* che è “oltre” questo elemento; è rischio valorizzante, pericolo culturale, distorsione psichica e potenzialità metafisica del nulla esistenziale che è in

---

<sup>9</sup> E. De Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 117.

noi e, di conseguenza, rischio di annientamento esistenziale. Proprio in virtù di ciò che è stato appena detto, pertanto, il soggetto che esperisce la *crisi della presenza*, in tutte le varie culture indagate dall'etno-antropologo campano, ha necessità di un riscatto esistenziale, che è costituito da interventi mitico-folcloristici e socio-culturali. qui, basta anticipare che questi "elementi" socio-culturali ed esistenziali fungono da *Pharmacon*<sup>10</sup> esistenziale, cioè incorporano il "ruolo" di metodologie di intervento, che la collettività propone come espressione di ri-attribuzione di un orizzonte di senso a colui che ha smarrito la propria presenza; sarà utile, a questo proposito, leggere alcune frasi di Paolo Toschi – esperto di folklore e di tradizioni popolari – per mettere a fuoco, più facilmente, quest'ultimo aspetto:

---

<sup>10</sup> Utilizzando il lemma *Pharmacon*, richiamo l'ambivalenza del termine, gioco di significati già utilizzato da Platone e ripreso da Derrida ne *La farmacia di Platone* (J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris 1972, trad. it: *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Ed. Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-198). Il *Pharmacon* è, per l'appunto – a livello semantico ed ontologico – sia rimedio sia veleno. Per questo ritengo valida l'idea di affiancare il fenomeno dell'intervento magico a questa concezione: si tratta, infatti, di un'operazione che è parte integrante dell'orizzonte di senso in cui sorge la necessità di rivolgersi ad un intervento di tipo magico. Si tratta, dunque, di un prodotto socio-culturale di risposta ad una crisi esistenziale e "di senso" che comunque, "in qualche modo", deve effettivamente contrastare i rischi che non sono gestibili in altri modi

«Nella tradizione popolare d'oggi, l'esercizio della magia si attua specialmente nel campo della *medicina popolare*, in quanto una notevole parte dei rimedi adottati da tale medicina (con felice neologismo chiamata *demojatrica*) si riconduce a principi magici. Tra i mezzi più frequentemente usati sono gli *scongiuri* o carmi incantatori, che spesso accompagnano una serie di azioni rituali. Di particolare importanza, gli scongiuri con *historiola*, che narrano un breve episodio nel quale un personaggio sacro ne guarisce un altro (o un Tizio qualsiasi) da una determinata malattia, o lo salva da un pericolo ecc. orbene, l'uomo del volgo crede che, recitando tale episodio, gli stessi effetti egli otterrà per sé»<sup>11</sup>.

Possiamo entrare, ora nel merito della questione. Abbiamo visto, dunque, il carattere culturale di questi fenomeni riguardanti la perdita della presenza e della conseguente ri-conquista di questa identità che era andata perduta. Sarà bene, al fine di rendere più pertinente questo mio scritto, analizzare un aspetto dello studio sul tarantismo, condotto da De Martino e riportato nel testo *La terra del rimorso*,<sup>12</sup> che ci permetterà di individuare la *realtà* della relazione che intercorre tra esperienze corporee della crisi di sé e interventi di natura sociale e “religiosa”, contraddistinti da un in-scindibile sincretismo pagano-cattolico.

Una precisazione iniziale; è bene ricordare l'importanza di questo testo: come sostiene Clara Gallini,<sup>13</sup> in questo scrit-

---

<sup>11</sup> P. Toschi, *Il Folklore*, Editrice Studium, Tivoli 1960, p. 178.

<sup>12</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015.

<sup>13</sup> C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 20-23.

to si può notare il grande sviluppo intellettuale che l'autore campano compie in relazione al fenomeno della magia. Qui, infatti, il carattere “simbolico” assume una rilevanza fondamentale e, come nota la Gallini, non è un caso che la seconda parte del testo venga intitolata *Terra del rimorso*, al fine di metter in evidenza:

«“Rimosso” dunque non solo come “rimosso” che tornerebbe ad affacciarsi, ma anche come concreta interazione di un modello nella pienezza del suo nesso mitico-rituale e nella sua autonomia di significazioni<sup>14</sup>».

È importante, tuttavia, ricordare che, anche nella prima parte del testo (denominata “Parte Prima: Salento 1959”), è possibile scorgere come l'autore campano avesse, comunque, chiara questa valenza del carattere simbolico. Ciò, probabilmente, è in sintonia con il pensiero della Gallini, che ritiene, infatti, che

«con la *Terra del rimorso* De Martino compie se non proprio una svolta – e di certo – un passo avanti nell'elaborazione della sua teoria del sacro»<sup>15</sup>.

Ma torniamo, dunque, alla rilevanza simbolica e, pertanto, culturale del fenomeno del tarantismo e, nello specifico, alle deduzioni derivanti dall'analisi della relazione tarantismo-malattia, desunte dalla spedizione del '59.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>15</sup> *Ibid.*

Un primo punto su cui soffermarsi consiste nel sottolineare che, al fine di comprendere a fondo il carattere culturale e simbolico del fenomeno del tarantismo, per l'autore campano è risultato necessario sfatare l'ipotesi, largamente diffusa dal '600, che non si trattasse di un fenomeno prettamente medico, sia nel senso di un disturbo mentale, sia nella possibilità che si trattasse di un problema derivante dal morso di un aracnide e, in particolare, del *latrodectus tredecim guttatus*, comunemente conosciuto come *malmignatta*. Così, nell'*équipe* multidisciplinare demartiniana, risultò necessario, per lo studio di casi concreti di tarantati, "ingaggiare" medici specializzati in psichiatria, al fine di escludere che si trattasse di manifestazioni di disturbi psicopatologici, ed esperti in tossicologia, che avrebbero potuto escludere casi di latrodectismo.<sup>16</sup> Come specialisti, nelle discipline riguardanti la psicopatologia, furono contattati Giovanni Jervis e Letizia Jervis-Comba, mentre, per escludere che si trattasse della sindrome tossica di cui sopra, fu contattato Sergio Bettini dell'Istituto Superiore di Sanità.<sup>17</sup>

Un secondo elemento importante consiste nell'aver individuato un campione specifico di "soggetti", al fine di poter svolgere lo studio; nello specifico, sono stati presi in esame 37 tarantati. Di questi, solo due soggetti rientrarono nelle patologie riportate precedentemente e, infatti, un soggetto presentò un avvelenamento da latrodectismo, mentre l'altro soggetto risultò esser affetto da disturbi di carattere psico-

---

<sup>16</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 53-54.

<sup>17</sup> *Ibid.*

patologico; pertanto, questi casi non furono seguiti nell'indagine etnografica.<sup>18</sup>

Così iniziò lo studio sui 35 soggetti, che fu condotto a S. Paolo in Galatina, il 29 giugno (ricorrenza del santo); qui, per tradizione popolare, i tarantati venivano portati nella Cappella dove, grazie ad un connubio di pratiche ritualistico-musicali ed alla Volontà del Santo Patrono, *partecipavano* a questo esorcismo pagano-cattolico, per mezzo del quale riuscivano a ri-appropriarsi della propria *presenza*. Fu palese, per De Martino e per tutta l'*équipe*, che, esclusi i possibili casi di psicopatologia e latrodectismo, doveva trattarsi di un fenomeno che si ergeva su un terreno diverso, di altra natura. In particolare, vennero notati 5 indici, che confermarono all'antropologo campano che, effettivamente, si trattava di un fenomeno sociale e simbolico-culturale.

Innanzitutto, il gruppo di ricerca notò che Galatina si presentava come una zona-limite, dove non erano stati riscontrati casi di tarantismo, poiché il Patrono, San Paolo, “proteggeva” quel luogo<sup>19</sup> e, pertanto, «a Galatina non vi erano tarantati né – per quel che la gente ricordava – ve ne erano mai stati in passato».<sup>20</sup> In ciò, dunque, De Martino individuò il primo indice, quello, potremmo dire, “geografico”: viene contrassegnata, infatti, una zona in cui il male indagato non si presenta, *perché* vi è la protezione diretta del Santo Patrono che custodisce il proprio “feudo”, impedendo che, *lì*,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 66.

gli abitanti perdano la *presenza* a causa del morso della taranta.

Il secondo indice, che venne individuato dall'antropologo, riguardava, invece, l'elemento ripetitivo, ceremoniale e ritualistico: accadeva, infatti, che, in uno specifico periodo dell'anno, il tarantato poteva esperire, anche per più anni, lo stesso male-vissuto, che, costantemente, si riusciva ad espiare grazie all'intervento collettivo-comunitario a domicilio; tuttavia, dopo la *cura collettiva*, l'interessato sarebbe passato, comunque, a fare visita alla cappella del Santo Patrono. Oppure, in altri casi, come testimoniato anche dalle ricerche dell'*équipe*, il male vissuto veniva espiato direttamente nella Cappella di San Paolo. Pertanto, l'autore campano poteva sostenere giustamente:

«Questa ripetizione, così caratteristica del tarantismo, faceva invece pensare a un condizionamento culturale del tarantismo, al rispetto di una tradizione, alla ripetizione stagionale di un rito, alla celebrazione calendariale di una cerimonia»<sup>21</sup>.

Così, si palesa, agli occhi della spedizione, un altro elemento che non poteva essere trascurato e che riguardava la partecipazione al fenomeno del tarantismo; infatti, il periodo del tarantismo coincideva, praticamente, con il tempo della raccolta, della mietitura; ciò avrebbe dovuto indicare che il numero maschile di tarantati sarebbe dovuto esser superiore a quello femminile, dal momento che il lavoro dei campi era, prevalentemente, maschile. Differentemente, i fenomeni

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 68.

di tarantismo riguardarono, per lo più, soggetti femminili, che non avevano una connessione diretta con la mietitura dei campi. Pertanto si capì che il terzo indice, che puntava verso una comprensione culturale del fenomeno del tarantismo, riguardava l'elemento di “genere”<sup>22</sup>.

Conseguentemente, furono individuati, dall'*équipe* de-martiniana, altri due indici. Il primo (che consiste nel quarto indice) riguardava l'elemento della “familiarità” e, cioè, vi era una predisposizione maggiore ad esperire la sensazione del morso della taranta in quei soggetti che, a livello familiare, avevano già vissuto il dramma del tarantismo;<sup>23</sup> il quinto indice, invece, riguardava l'età del “primo morso” che, approssimativamente, coincideva con quella della prima adolescenza.<sup>24</sup> Entrambi questi ultimi indici, come i primi tre, chiaramente, vertevano su una comprensione e su un'interpretazione culturale del tarantismo.

Perciò, è bene sottolineare un elemento che l'autore campano individua e che chiarisce nelle pagine successive a quelle dove esplicita gli indici appena analizzati. Il fenomeno preso qui in esame, così come altri fenomeni appartenenti ad altre, differenti, realtà culturali, si fonda sul terreno del simbolico quale elemento di connessione tra esperienza critica corporea individuale e collettiva e intervento cultural-religioso; al simbolo è attribuito un carattere di autonomia e di connessione. Il dominio del simbolo, infatti, è, ad un tempo, connesso e sconnesso con quello dell'elemento al quale

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 71.

rinvia *in quanto* simbolo. Lo studio demartiniano ci dice proprio questo: infatti, la similitudine con le reali manifestazioni di latrodecismo ci suggeriscono che l'elemento simbolico è fortemente connesso a qualcosa di noto, di reale o, meglio, di realmente accaduto; eppure, proprio quella similitudine si manifesta, concretamente, in circostanze a sé stanti, che non appartengono all'originale orizzonte di senso al quale rimandava il caso concreto. Così, l'elemento del simbolico si colloca all'interno di una realtà storica determinata e, a sua volta, la determina; si erge a elemento reale di una determinata realtà e si *muove* con un'andatura armonica in quel determinato contesto. Proprio per questo motivo, infatti, De Martino potrà esporre, in un articolo del 1961, dal titolo *Simbolismo Sovietico*, la seguente concezione del simbolo:

«In generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello a un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali. Al simbolo così definito non appartiene necessariamente il carattere metastorico dell'evento di fondazione, cioè l'attribuzione di tale evento alle forze non umane di un nume che operò nell'epoca mitica: e neppure gli appartiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico umano»<sup>25</sup>.

### ***Bibliografia:***

---

<sup>25</sup> E. De Martino, *Simbolismo Sovietico*, in *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 212.

P. Calandruccio, *L'identità che trascende nel valore. Una proposta sull'essenza dell'uomo fondata sul pensiero di Ernesto De Martino*, Mimesis, Milano 2018.

P. Cherchi-M. Cherchi, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liquori, Napoli 1987.

E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015.

E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

E. De Martino, *Simbolismo Sovietico*, in *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013 .

E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.

J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, in, *La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris 1972, t. it: *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Ed. Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-198.

P. Toschi, *Il Folklore*, Editrice Studium, Tivoli 1960.

**Lo spazio, il corpo, gli spazi, i corpi.  
Per un dialogo con Antonin Artaud**

di *Guido Traversa*

Antonin Artaud, con il suo pensare filosofico e la sua pratica estetica, mette in scena sul proprio corpo e su quello teatrale lo spazio e ad un tempo un determinato spazio, ogni volta terribilmente diverso: il concetto di crudeltà, che attraversa la sua produzione teatrale, artistica e di pensiero, testimonia che il corpo della scena, come quello dell'attore e dello spettatore possono trovare un fulcro comune nella necessità della forma tragica dello spazio come rappresentazione non solo mentale, ma fisica.

*1. La Bellezza è un equilibrio squilibrato.*

La spazialità e la temporalità, intime alla bellezza, si curvano, come in una geometria non euclidea, nel loro apparente opposto: la bruttezza, la durezza della crudeltà lacerata, non rammendabile. Apparente perché la bruttezza è spesso la forma del cospirare, del tendere, della bellezza verso il proprio, forzatamente distinto, spazio e tempo della percezione. Si tratterebbe di saper percepire e giudicare le curvature da imprimere allo spazio e al tempo. Se Orfeo avesse potuto percorrere la risalita dagli inferi in uno spazio non euclideo, forse avrebbe potuto vedere il volto di Euridice, senza violare il comando di non voltarsi. Lo squilibrio è una forza che curva lo spazio e il tempo, assecondando un distinto campo di gravitazione. Lo squilibrio non è indiffe-

renza, quella che “odiava” Gramsci, è, al contrario, il *Teatro della crudeltà* di Antonin Artaud, è il suo “pesa nervi”, è la sua *Lettera ai direttori dei manicomi*, è il *Monte analogo* di René Doumal, è *La tana* di Kafka, è *La discesa nel Maelstrom* di Edgar Allan Poe, è la *Costa a sottovento* di Melville<sup>1</sup>.

*Overture*

« Messieurs,

Les lois, la coutume vous concèdent le droit de mesurer l'esprit. Cette juridiction souveraine, redoutable, c'est avec votre entendement que vous l'exercez laissez-nous rire la crédulité des peuples civilisés, des savants, des gouvernements pare la psychiatrie d'on ne sait quelles lumières surnaturelles. Le procès de votre profession est jugé d'avance. Nous n'entendons pas discuter ici la valeur de votre science, ni l'existence douteuse des maladies mentales. Mais, pour cent pathogénies prétentieuses où se déchaîne la confusion de la matière et de l'esprit, pour cent classifications dont les plus vagues sont encore les plus utilisables, combien de tentatives nobles pour approcher le monde cérébral où vivent tant de vos prisonniers ? Combien êtes-vous par exemple, pour qui le rêve du dément précoce, les images dont il est la proie sont autre chose qu'une salade de mots ?

Nous ne nous étonnons pas de vous trouver inférieurs à une tâche pour laquelle il n'y a que peu de prédestinés. Mais nous nous élavons contre le droit attribué à des hommes, bornés ou non, de sanctionner par l'incarcération perpétuelle leurs investigations dans le domaine de l'esprit. Et quelle incarcération ! On sait - on

---

<sup>1</sup> Riporterò tutti i brani citati nella loro lingua originaria non perché non vi siano le loro traduzioni italiane, ma per eccedere nel rispetto del corpo sonoro delle parole, che spesso non ritorna nelle traduzioni.

ne sait pas assez- que les asiles, loin d'être des asiles, sont d'effroyables geôles, où les détenus fournissent une main-d'œuvre gratuite et commode, où les sévices sont la règle, et cela est toléré par vous. L'asile d'aliénés, sous le couvert de la justice, est comparable à la caserne, à la prison, au bagne.

Nous ne soulèverons pas ici la question des internements arbitraires, pour vous éviter la peine de dénégations faciles. Nous affirmons qu'un grand nombre de vos pensionnaires, parfaitement fous selon la définition officielle, sont eux aussi, arbitrairement internés. Nous n'admettons pas qu'on entrave le libre développement d'un délire, aussi légitime, aussi logique que toute autre succession d'idées ou d'actes humains. La répression des réactions antisociales est aussi chimérique qu'inacceptable en son principe. Tous les actes individuels sont antisociaux. Les fous sont les victimes individuelles par excellence de la dictature sociale ; au nom de cette individualité qui est le propre de l'homme, nous réclamons qu'on libère ces forçats de la sensibilité puisque aussi bien il n'est pas au pouvoir des lois d'enfermer tous les hommes qui pensent et agissent. Sans insister sur le caractère parfaitement génial des manifestations de certains fous, dans la mesure où nous sommes aptes à les apprécier, nous affirmons la légitimité absolue de leur conception de la réalité, , 1920)et de tous les actes qui en découlent. Puissiez-vous vous en souvenir demain matin à l'heure de la visite, quand vous tenterez sans lexique de converser avec ces hommes sur lesquels, reconnaisssez-le, vous n'avez d'avantage que celui de la force»<sup>2</sup>.

Perché questa lettera come incipit di un discorso sul corpo? Anche perché, molto prima della "antipsichiatria" degli anni '60 e '70 del secolo scorso, vi viene messa in primo

---

<sup>2</sup> A. Artaud, in *Revue surréaliste*, n. 3, 15 avril 1925.

piano la intima connessione tra l'individualità, il potere della società, la malattia mentale, il manicomio come carcere. Come incipit, forse, e soprattutto, perché si mostra la necessità della «liberazione di questi forzati della sensibilità». Tale incipit è un piccolo trattato di gnoseologia artaudiana per poter avvertire e poi capire il percorso, tutt'altro che lineare, che viene fatto nel suo pensiero messo in scena sul palco del corpo come categoria e come sostanza individuale. Un incipit che impone la questione delle forme della libertà: le forme della sensibilità, della conoscenza, della intuizione, la libertà come una esperienza al di là dell'esperienza: «Who found no substitute for sense /To seize and clutch and penetrate, /Expert beyond experience»<sup>3</sup>.

## 2. *Intermezzo antropologico*

«Je souffre d'une effroyable maladie de l'esprit. Ma pensée m'abandonne à tous les degrés. Depuis le fait simple de la pensée jusqu'au fait extérieur de sa matérialisation dans les mots. Mots, formes de phrases, directions intérieures de la pensée, réactions simples de l'esprit, je suis à la poursuite constante de mon être intellectuel. Lors donc que *je peux saisir une forme*, si imparfaite soit-elle, je la fixe, dans la crainte de perdre toute la pensée»<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> T. Elliot, *Whispers of Immortality*, in *Poems*, Alfred A. Knopf, New York 1920, pp. 31-32.

<sup>4</sup> A. Artaud, *Lettre à Jacques Rivièvre*, Le 5 juin 1923, in *Correspondance avec Jacques Rivièvre*, in *L'Ombilic des Limbes*, suivi de *Le Pèse-nerfs et autres textes*, NRF/Gallimard, Paris, pp. 20-22.

«Et voilà, Monsieur, tout le problème : avoir en soi la réalité inséparable et la clarté matérielle d'un sentiment, l'avoir au point qu'il ne se peut pas qu'il ne s'exprime, avoir une richesse de mots, de tournures apprises et qui pourraient entrer en danse, servir au jeu ; et qu'au moment où l'âme s'apprête à organiser sa richesse, ses découvertes, cette révélation, à cette inconsciente minute où la chose est sur le point d'émaner, une volonté supérieure et méchante attaque l'âme comme un vitriol, attaque la masse mot-et-image, attaque la masse du sentiment, et me laisse, moi, pantelant comme à la porte de la vie».

Perché il bisogno di un Intermezzo antropologico? Per procedere? Forse. Di certo perché si è giunti alla "porta della vita": ad una porta dalle molteplici vie che conducono ad essa: la "materializzazione delle parole" – qui si dà la filosofia del linguaggio come *speech acts* – "direzioni del pensiero", "reazione della mente" – una filosofia della mente naturalistica? –, ma soprattutto perché si viene ad "aggiustare" una forma per "paura di perdere un pensiero". E qui il pensiero è più forte, antropologicamente, della paura. Nessuna intelligenza artificiale potrebbe avere tale paura, quella di perdersi perdendo il pensiero, questo pensiero determinato. E così il pensiero si può riavvicinare alla "chiarezza materiale di un sentimento" i cui materiali sono aria e pietra, dettagli, accidenti «io vedo chiaro, d'una chiarezza allucinante. Al punto che basterebbe sciogliere la rima per irrompere sopra un verso in una vita meravigliosa. Ma dovrò forse chiedermi: è

questa? è quella? Vedo, vedo tutto chiaramente. Anche i dettagli. Aria su aria, quasi pietra su pietra»<sup>5</sup>.

### *3. Epilogo ontologico non euclideo*

«J'ai senti vraiment que vous rompiez autour de moi l'atmosphère, que vous faisiez le vide pour me permettre d'avancer, pour donner la place d'un espace impossible à ce qui en moi n'était encore qu'en puissance, à toute une germination virtuelle, et qui devait naître, aspirée par la place qui s'offrait. Je me suis mis souvent dans cet état d'absurde impossible, pour essayer de faire naître en moi de la pensée. Nous sommes quelques-uns à cette époque à avoir voulu attenter aux choses, créer en nous des espaces à la vie, des espaces qui n'étaient pas et ne semblaient pas devoir trouver place dans l'espace. J'ai toujours été frappé de cette obstination de l'esprit à vouloir penser en dimensions et en espaces, et à se fixer sur des états arbitraires des choses pour penser, à penser en segments, en cristalloïdes, et que chaque mode de l'être reste figé sur un commencement, que la pensée ne soit pas en communication instante et ininterrompue avec les choses, mais que cette fixation et ce gel, cette espèce de mise en monuments de l'âme, se produise pour ainsi dire AVANT LA PENSÉE. C'est évidemment la bonne condition pour créer. Mais je suis encore plus frappé de cette inlassable, de cette météorique illusion, qui nous souffle ces architectures déterminées, circonscrites, pensées, ces segments d'âme cristallisés, comme s'ils étaient une grande page plastique et en osmose avec tout le reste de la réalité. Et la surréalité est comme un rétrécissement de l'osmose, une espèce de communication retournée. Loin que j'y voie un amoindrissement du contrôle,

---

<sup>5</sup> V. Majakowskij, *Di questo, Ппо это*, 1922-23, in *Fronte di Sinistra delle Arti*, n. 1, 1923.

j'y vois au contraire un contrôle plus grand, mais un contrôle qui, au lieu d'agir se méfie, un contrôle qui empêche les rencontres de la réalité ordinaire et permet des rencontres plus subtiles et raréfiées, des rencontres amincies jusqu'à la corde, qui prend feu et ne rompt jamais. J'imagine une âme travaillée et comme soufrée et phosphoreuse de ces rencontres, comme le seul état acceptable de la réalité. Mais c'est je ne sais pas quelle lucidité innommable, inconnue, qui m'en donne le ton et le cri et me les fait sentir à moi-même. Je les sens à une certaine totalité insoluble, je veux dire sur le sentiment de laquelle aucun doute ne mord. Et moi, par rapport à ces remuantes rencontres, je suis dans un état de moindre secousses, je voudrais qu'on imagine un état arrêté, une masse d'esprit enfouie quelque part, devenue virtualité»<sup>6</sup>.

Perché un Epilogo, inteso come *peroratio*, piuttosto che un “finale”? Perché, forse, è come la parte che compie l’orazione iniziata nell’*incipit* e sviluppatasi nell’intermezzo. E perché ontologico? Perché si cominciano a vedere le “nervature del reale”, e l’ontologia dovrebbe compiere questo lavoro di indagine, di comprensione e di trasmissione delle linee, dei punti, delle superfici, dei tempi del pensare individuale e di quello collettivo: l’agire è ontologico e per questo che possiamo superare la distinzione tra un’«ontologia dell’essere spirituale» (Nicolai Hartmann) e un’«ontologia dell’essere sociale» (György Lukàcs). E perché l’ontologia come Epilogo di un’orazione deve poter chiamare in causa la dimensione non euclidea dell’esperire? Perché si è colpiti dalla «ostinazione della mente nel voler pensare nelle dimensioni, negli spazi»; perché questa «fissazione, questo

---

<sup>6</sup> A. Artaud, *L’ombilic de Limbes, Poésie*, cit.

congelamento». Perché questi «monumenti dell'anima, si verificano prima del pensiero. Questa è la condizione giusta da creare». Una condizione, come dimensione, se è prima del pensare è una condizione che parte da un alcunché, ma non conduce meccanicamente ad un risultato determinato: è l'agire libero che imprime, come le parole sulla cera dell'anima, un'azione che poi verrà udita, compresa, fissata: «faremo e poi udremo» (*Esodo*, 24,7). L'ascolto, di volta in volta, si curva, si modella, si lacera per la messa in atto della potenza del fare, dell'agire. In fine dei conti dire “non euclideo” non è una metafora, ma una azione che consente alle figure solide, agli enti, di ruotare intorno al proprio stesso asse in modo da cambiare la propria stessa figura: di divenire non meccanicamente altro da sé. E con Artaud: « Mais je suis encore plus frappé de cette inlassable, de cette météorique illusion, qui nous souffle ces architectures déterminées, circonscrites, pensées, ces segments d'âme cristallisés, comme s'ils étaient une grande page plastique et en osmose avec tout le reste de la réalité. Et la surréalité est comme un rétrécissement de l'osmose, une espèce de communication retournée». Molto dell'arte contemporanea è partita dalla pagina plastica.



(Alberto Burri, *Rosso plastica* 1963)

#### *4. E ancora una volta ...come dall'inizio dei tempi*

«Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum»<sup>7</sup>.

Perché l'orazione non può che riavviarsi? Ancora una volta? Ancora una volta cosa? Ogni cosa! Ogni questa cosa! Questo singolo ente! Perché come dall'inizio dei tempi? Per-

---

<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.75 a.4.

ché, senza forse, ogni singolo ente chiede l'evi-eternità non euclidea di questo determinato corpo, di queste carni, di queste ossa, di questa anima. Ne va di sé, ne va dei propri rapporti, ne va del genere umano.

L'intera questione gravita su "queste". Ma come si fa ad essere certi che "queste" siano proprio "queste carni e queste ossa"? La certezza sensibile? L'astrazione? L'ideale completo di sé?

Di chi fidarsi nel passaggio dalla specie a sé?

Antonin ha provato risposte corporee per se medesimo, ma egli, come *l'Urlo* di Munch, poteva urlare, forse, ma non affermare.

Ma il suo Teatro ha posto in essere la forma così tanto sentita? Forse no! Il suo testo *I Cenci*, non è riuscito ad esserlo, forse, molto di più la sua voce, mi farebbe piacere sapere come avrebbe potuto rispondere l'amico Alessandro Fersen, fuggito dalla ferocia animale nazista, non, però, dalla crudeltà della realtà; come avrebbe risposto l'amico Alessandro Vasilicò, con il suo insuperabile *Proust*. Ma loro, il loro corpo non c'è più. Carmelo Bene lo poteva, forse, perché lui affidava tutto alla voce, all'espressione di senso del corpo della parola?

Artaud c'era, ma non ha, forse, retto a se medesimo.

Lenin non ha nulla a che fare con tutto questo, forse, ma è certo che il suo *Che fare* ci viene incontro e ci chiede, di volta in volta, "che fare" dello spazio e del tempo? Gli stessi generi sommi del *Sofista* di Platone, che a dispetto di ciò che si dice, nessun parricidio egli ha compiuto, chiedono del movimento e della quiete, della identità e della distinzione e dell'essere.

Non c'è bisogno della retorica per sapere che ciascuno sa ed è questi generi sommi (l'anima, le carni e le ossa della specie) come generi empiricamente dati: questo movimento, questa quiete, questa identità, questa distinzione, questo essere.

Ma se puoi questa, quasi naturale consapevolezza, quasi conoscenza di sé, quale specifica determinazione della specie, non si dà in scena, nel teatro del concetto dinamico della specie, esso stesso in divenire, allora la definizione diventa uno spazio omogeneo, neppure una "pagina di plastica", senza alcuna possibilità di una sua curvatura, come attività libera. Nessun Orfeo potrà voltarsi senza perdere Euridice.

Ma perché perdere Euridice, se è possibile e forse necessario fermare la temporalità dello spazio in divenire nella crudeltà, anche teatrale, della memoria e dell'attesa? In fin dei conti anche i bimbi sanno che ricordano e che attendono, sapendo chi ricordano e chi attendono.

Antonin Artaud è riuscito ad imprimere l'azione, a lungo, nello spazio teatrale e non solo come lampi di dimensioni da non perdere per non perdere il pensiero? Ciò che scrive del dipinto le *Figlie di Lot* sembra dover far nascere dubbi su questa "riuscita", non tanto su di se stesso, sul suo corpo personale, ma anche nell'essere materiale, corporeo, a tre dimensioni, profondo, del teatro e non solo, appunto, della pittura che ha un corpo bidimensionale.



(Anonimo di Anversa attribuito a Luca di Leida 1520. Esposto al Louvre)

In *Le Théâtre et son Double*, nel capitolo intitolato *La mise en scène et la métaphysique*, Artaud scrive:

«Je dis en tout cas que cette peinture est ce que le théâtre devrait être, s'il savait parler le langage qui lui appartient [...] Même avant d'avoir pu voir de quoi il s'agit, on sent qu'il se passe là quelque chose de grand, et l'oreille, dirait-on, en est émue en même temps que l'œil [...] Il arrive que dans le grésillement d'un feu d'artifice, à travers le bombardement nocturne des étoiles, des fusées, des bombes solaires, nous voyions tout à coup se révéler à nos yeux dans une lumière d'hallucination, venus en relief sur la nuit, certains détails du paysage : arbres, tours, montagnes, maisons, dont

l'éclairage et dont l'apparition demeureront définitivement liés dans notre esprit avec l'idée de ce déchirement sonore ; il n'est pas possible de mieux exprimer cette soumission des aspects divers du paysage au feu manifesté dans le ciel, qu'en disant que bien qu'ils possèdent leur lumière propre, ils demeurent malgré tout en relation avec lui, comme des sortes d'échos ralentis, comme de vivants points de repère nés de lui et placés là pour lui permettre d'exercer toute sa force de destruction»<sup>8</sup>.

L'urlo di Edward Munch è sonoro? Sì! Come lo è l'orecchio scosso dalle stelle, dalle bombe solari.



---

<sup>8</sup> A. Artaud, *La mise en scène et la métaphysique*, in *Le Théâtre et son Double*, Gallimard, 1938, pp. 35-50.

Ma, per una messa in scena della metafisica è ancor più necessario il “pesa nervi”, la crudele analogia, un setaccio scelto con precisione. Il dipinto è esemplare, certo, dell’essere doppio del Teatro concepito da Artaud, non foss’altro per la duplicazione non speculare delle figure: dal ponte alla tenda. Ma tutto ciò non basta alla metafisica che pur si richiede nella sua presenza in atto.

Il corpo metafisico del teatro deve, come appunto un dovere, ma estetico, imprimere alle tre unità aristoteliche una curvatura molteplice (non euclidea) che non può avere solo “anima, carni ed ossa”, ma “questa anima, queste carni, queste ossa”. L’unità di tempo e di luogo devono essere unità, anche, in rapporto alla terza unità: di azione, ne devono venir corrose, modificate, alterate e ciò in modo essenziale e “a favore di”, *zum behuf der Erfahrung*.

Chiedo oggi ad Artaud, affinché lo si possa fare noi ora, un in più proprio per la metafisica della scena: l’orecchio non è sufficiente, sono le mani che devono poter andare in scena cercando la compiutezza di un’azione, di un corpo ancora interno al suo essere, forse prigioniero del luogo e del tempo e della loro materia (penso che Artaud sarebbe stato su tutto ciò d’accordo, comunque ed indipendentemente dalla “riuscita” di cui prima dicevo).

L’azione fermata dei *Prigioni* di Michelangelo mette in mostra la prigionia che invoca l’“in più”: una forma di redenzione, non generica.



Vorrei chiudere questo dialogo, anche se è un monologo, con Antonin Artaud – per fortuna la storia, la tradizione, possono rendere un monologo, con il passato, un dialogo, sottraendo, ancora una volta la potenza dell'azione, all'atto già dato nel luogo e tempo – ricordando il “corpo santo dell'attore” per come veniva messo in scena da Jerzy Grotowski e teorizzato nel suo *Per un teatro povero* (1968).



La metafisica spirituale dell'*agere sequitur esse* è, forse, la metafisica che ogni messa in scena presuppone e aspetta: l'anima, la carne le ossa, chiedono un nome proprio, una propria potenza d'atto, una propria speranza Basilio di Cesarea ci rammenta che non siamo solo immagine creata da un pittore, ma possiamo essere operatori di somiglianza con l'azione.

## Il corpo nella tradizione biblica ebraica e cristiana: centri generali e riferimenti testuali

di Ernesto Borghi<sup>1</sup>

*In the Hebrew and Christian Scriptures, the human body is first and foremost considered in its great substantial and existential relevance of divine creation. The body of man and of the woman is an essential component for realizing an effective relationship with the Creator, in the development of the rest of Creation. There is no ethical or cultural devaluation of physical corporeality, which is considered to be as important as soul and spirit. During this intervention some biblical passages will be presented in which the body is variously proposed in its*

---

<sup>1</sup> Nato a Milano nel 1964, è sposato con Maria Teresa e padre di Davide e Michelangelo. Laureato in lettere classiche, licenziato in scienze religiose, dottore in teologia, baccelliere in scienze bibliche, è biblista professionista dal 1992. Insegna esegezi neutestamentaria e introduzione alla Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica del Triveneto/ISSR “Romano Guardini” di Trento. Dal 2003 presiede l’Associazione Biblica della Svizzera Italiana ([www.absi.ch](http://www.absi.ch)) e coordina la formazione biblica nella Diocesi di Lugano. Per il triennio 2019-2022 è coordinatore, per la Federazione Biblica Cattolica, dell’area Europa del Sud e dell’Ovest (<https://c-b-f.org/>) Tra i suoi libri più recenti: *Di' soltanto una Parola. Per leggere la Bibbia nella cultura di oggi*, con E.L. Bartolini De Angeli-S. De Vito-R. Petraglio, Effatà, Cantalupa (TO) 2018<sup>2</sup>; (a cura di), *LUCA. Nuova traduzione ecumenica commentata*, ETS, Milano 2018; (a cura di), *MATTEO. Nuova traduzione ecumenica commentata*, ETS, Milano 2019.

*radically symbolic and materially global importance. Particular attention will be given to the words of the Last Supper in their different traditions.*

### *1. Premessa*

Nelle Scritture ebraiche e cristiane, il *corpo* è un elemento di grandissimo rilievo nella sua globalità e nelle parti che lo compongono. Esso è considerato anzitutto nella sua grande rilevanza sostanziale ed esistenziale di creazione divina. Il corpo dell'uomo e della donna è un componente essenziale per realizzare un rapporto effettivo con il Creatore nello sviluppo del resto del Creato.

Non vi è alcuna svalutazione etica o culturale della corporeità fisica, che è considerata importante non meno di anima e spirito. Nel corso di questo intervento saranno presentati alcuni passi biblici in cui il corpo è variamente proposto nella sua importanza radicalmente simbolica e materialmente globale. Particolare attenzione sarà riservata alle parole dell'Ultima Cena nelle loro differenti tradizioni.

## 2. *Dati lessicali di base*<sup>2</sup>

Nelle Scritture ebraiche (= Bibbia ebraica/Primo Testamento) il vocabolo più ricorrente per esprimere la nozione di *corpo* è il sostantivo *basár* (aramaico *bēsár*), che significa letteralmente *carne* e ricorre 270 volte, metà delle quali nei primi cinque libri biblici, e fa riferimento ampiamente alla sostanza *carnale*, non alla configurazione esterna dell'essere umano. Si comprende tutto ciò, leggendo passi in cui il vocabolo in esame è posto in contrapposizione a *ruāh* (= spirito – cfr., per es., Gen 6,3; Nm 16,22; 27,16; Is 31,3; Gl 3,1) o a *néphesh* (= anima, vitalità – cfr., per es., Gen 9,4; Dt 12,23; Gb 14,22) o a *lev* (= cuore – cfr., per es., Ez 44,7.9; Sal 84,3).

Altri vocaboli che esprimono la nozione in esame, ossia *gēwija* (cfr. Ez 1,11.23; Dn 10,6) esprimono facilmente il valore semantico di *essere* o corrispondono al pronome personale (*gaf* – Es 21,3.4; *gēwija* – Gen 47,18; Ne 9,37) o significano *cadavere* (cfr. Gdc 14,8.9; 1Sam 31,10.12; Na 3,3; Sal 110,6).

---

<sup>2</sup> Cfr., per questo paragrafo, in particolare i seguenti saggi: G. Gerleman, *basár*, in E. Jenni-C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* (= DTAT), trad. it., 1, Marietti, Torino 1978, coll. 326-329; M. Girard, *Symboles bibliques. Langage Universel*, II, Médiaspaul, Montréal-Paris 2016, pp. 1607 ss; *Le immagini bibliche*, a cura di L. Ryken-J.C. Wilhoit-T. Longman III, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 303-317; *Schede Bibliche Pastorali*, a cura di G. Barbaglio, 1, EDB, Bologna 2014<sup>2</sup>, coll. 676-689.

Nel formidabile travaso culturale che si realizzò da Alessandria d'Egitto e dintorni portando all'esito della traduzione dei Settanta (= LXX), *basár* venne reso molto spesso con il sostantivo *soma* (= corpo), altre volte con *sarx* (= carne). Il primo termine, attestato 112 volte nella LXX, 141 nel Nuovo Testamento, indica l'individuo nel suo essere creatura mortale, anche limitata e fragile. Il secondo, che ricorre 193 volte nella traduzione greca della Bibbia ebraica/Primo Testamento e 147 negli scritti neo-testamentari, significa sia la forma umana visibile, insieme di più membra, sia il cadavere.

Anche soltanto dai numeri di attestazioni sin qui espresse si nota che il greco biblico utilizza la parola *corpo* molto più ampiamente e liberamente dell'ebraico e, in particolare, come vedremo sinteticamente più avanti, *soma* e *sarx* assumono un'ampiezza e una densità simbolica notevolissime.

### *3. Dagli scritti della Bibbia ebraica/Primo Testamento<sup>3</sup>*

#### *3.1. Valore globale*

Un senso ampliato e tendente all'astratto globale si ha nell'espressione *kol-basár* (= ogni carne), ricorrente circa 40 volte, che può riferirsi ad ogni essere umano (cfr. per es., Dt 5,26; Sal 65,3; 145,21) o al creato tutto intero, ossia esseri umani e animali (cfr., per es., Gen 6,17; 9,16-17; Gb 34,15). In questo quadro appaiono molto interessanti tre passi, uno da

---

<sup>3</sup> Le traduzioni italiane dei testi primo-testamentari dall'ebraico sono tratte dalla versione CEI 2008, salvo indicazioni particolari diverse.

Gen 6,12-13<sup>4</sup>, e gli altri due dalla letteratura profetica (Isaia 40,5-6<sup>5</sup>; Ezechiele 21,4.9-10<sup>6</sup>). In questi e in vari altri brani la locuzione implica sovente una sfumatura di fragilità e talora anche di fugacità e corruttibilità.

Un passo del libro di Qohèlet (5,5) delinea un'accezione di corporeità ad un tempo totale e fragile:

«Non permettere alla tua bocca di rendere colpevole la tua carne e davanti al suo messaggero non dire che è stata una inavvertenza, perché Dio non abbia adadirarsi per le tue parole e di strugga l'opera delle tue mani».

### 3.2. *Materialità vivente*

*Basár*, nella sua concretezza, arriva ad esprimere anche la nozione di *materialità vivente*. Si veda, per esempio, un celeberrimo passo di Genesi 2:

---

<sup>4</sup> «<sup>12</sup>Dio guardò la terra ed ecco, essa era corrotta, perché ogni uomo aveva pervertito la sua condotta sulla terra. <sup>13</sup>Allora Dio disse a Noè: “È venuta per me la fine di ogni uomo, perché la terra, per causa loro, è piena di violenza; ecco, io li distruggerò insieme con la terra”».

<sup>5</sup> «<sup>5</sup>Allora si rivelerà la gloria del Signore e tutti gli uomini insieme la vedranno, perché la bocca del Signore ha parlato. <sup>6</sup>Una voce dice: “Grida”, e io rispondo: “Che cosa dovrò gridare?”. Ogni uomo è come l'erba e tutta la sua grazia è come un fiore del campo».

<sup>6</sup> «<sup>4</sup>Ogni vivente vedrà che io, il Signore, l'ho accesa e non si spegnerà” [...]. <sup>9</sup>Se ucciderò in te il giusto e il peccatore, significa che la spada sguainata sarà contro ogni mortale, dal mezzogiorno al settentrione. <sup>10</sup>Così ogni vivente saprà che io, il Signore, ho sguainato la spada ed essa non rientrerà nel fodero».

«<sup>21</sup>Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'essere umano, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse **la carne** al suo posto. <sup>22</sup>Il Signore Dio realizzò con la costola, che aveva tolta all'essere umano, una donna e la condusse all'essere umano. <sup>23</sup>Allora l'essere umano disse: "Questa volta ella è **carne** dalla mia **carne** e osso dalle mie ossa! Ella sarà chiamata donna perché dal maschio ella è stata tolta"» (trad. E. Borghi).

L'immagine utilizzata dall'autore è tanto concreta quanto suggestiva. L'operazione di carattere "chirurgico" che viene compiuta ha lo scopo di attuare tale relazione sin dalla struttura portante dei due. La *costola*<sup>7</sup> tratta dal corpo dell'umano reso dormiente diviene il nucleo della nuova creatura che il Signore Dio letteralmente costruisce.

---

<sup>7</sup> Il vocabolo *tsela'* (Cfr. P. Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf/SBF, Paris 1991, p. 319) vuol dire certamente *costola* umana, ma può indicare anche il *fianco* di una montagna (Cfr. 2Sam 16,13) o *il lato* dell'arca dell'alleanza (cfr. Es 25,12). Cambiano i campi semantici, ma l'importanza strutturale resta. E se ci si rifà ad un vocabolo sumerico corrispondente che significa sia *costola* che *vita* e che in accadico è reso sia con *tsîlu* (= costola) che con *balatu* (= vita), alcuni esegeti pensano ad un collegamento tra le idee di *costola* e di *vita*, che renderebbe possibile interpretare la costola come emblema della forza vitale. D'altra parte è comunque eloquente, in riferimento alla traduzione del termine *tsela'* con la parola *fianco*, anche un passo del Talmud: «Dio non ha creato la donna dalla testa dell'uomo perché lo comandasse né dai suoi piedi perché ne fosse la schiava, ma dal suo fianco perché rimanesse vicina al suo cuore» (*Midrash Rabbah sulla Genesi*, 8,2).

Il processo che viene posto in atto è, come risulta chiaro, del tutto diverso da quello di qualsiasi altro vivente non umano. Portare il nuovo individuo già denominato *donna* (= *isshà*) all'essere umano significa sancire il completamento del progetto esplicitato al v. 18. Sin qui agisce Dio.

Da qui in poi spetta all'essere umano creato per primo continuare, in coerenza con il disegno realizzato dal Creatore.

L'esplosione esclamativa delle parole del v. 23 sancisce non la subordinazione della seconda creatura umana alla prima, ma la relazione strutturale originaria tra loro non solo a livello fisico, ma anche sotto il profilo della denominazione. Sono anzitutto parole di tripudio da parte di chi era già stato creato in precedenza. Egli riconosce in chi vede il termine di confronto e di relazione che attendeva.

Da quest'ultimo punto di vista, però, è possibile riscontrare un'ulteriore peculiarità nella creazione della donna: il suo nome non viene assegnato anzitutto dall'essere umano, ma già al momento della sua "costruzione", prima dell'incontro con lui: nel testo, come si è visto, è chiamata *is-shà*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Si confronti il valore attivo del verbo *chiamare* del v. 20 (una forma che esprime l'agire dell'essere umano che dà il nome alle diverse creature) con il valore passivo dello stesso verbo nel v. 23 (*sarà chiamata* dice il testo, a partire dalla denominazione realizzata dal Creatore secondo il v. 22): dai testi si evince direttamente quanto la donna sfugga a qualsiasi possibile intervento/influenza/controllo da parte della creatura umana plasmata

Viceversa colui che sino a quel momento ha il nome che la sua plasmazione gli ha conferito (*essere umano*), assume proprio ora la sua nuova denominazione: *maschio* (= *ish*).

Questa connotazione non generica, ma caratterizzata e pregnante, sorge nel momento in cui l'essere umano si confronta con un'alterità che gli sta dinanzi in una prospettiva solidale e dialettica. Il primo umano creato non ha dato il nome al secondo: ne ha riconosciuto la denominazione, ne ha sottolineato l'intensa integrazione a sé, ricevendo ed esplicitando solo a questo punto la propria condizione di maschio.

Infatti il v. 23a sottolinea come il legame tra uomo e donna superi ogni connessione di parentela genitoriale: «carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» è una formula superlativa. Essa fonda questa condizione ed esprime plasticamente l'egualanza di statuto creaturale dei due soggetti umani in termini di solidità e fragilità e vitalità strutturali<sup>9</sup>.

---

prima di lei proprio perché il suo nome solo dal Creatore discende e la sua denominazione presente e futura solo da ciò dipenderà.

<sup>9</sup> Circa il tema della fragilità si vedano queste attestazioni di *basár*:

- «<sup>1</sup>Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro delle figlie, <sup>2</sup>i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli a loro scelta. <sup>3</sup>Allora il Signore disse: "Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è **carne** e la sua vita sarà di centoventi anni"» (Gen 6,1-3);
- «<sup>38</sup>Ma lui, misericordioso, perdonava la colpa, invece di distruggere. Molte volte trattenne la sua ira e non scatenò il suo furore; <sup>39</sup>ricordava che essi sono di **carne**, un soffio che va e non ritorna» (Sal 78,38-39);

### *3.3. Verso una corporeità relazionale*

Il valore di corporeità vivente e vitalità corporea è manifestato in modo, per certi versi, culminante, dalla fine di Gen 2,24:

«un maschio lascerà suo padre e sua madre e si unirà strettamente alla sua donna e i due verranno ad essere una **carne** sola<sup>10</sup>» (trad. E. Borghi).

L'ultima affermazione del testo sottolinea il diventare, da due soggetti, un unico essere vivente, con tutta la concretezza vitale contenuta proprio nel sostantivo *basár*, che incarna assai densamente la portata di questa relazione. Questa successione sottolinea come si tratti di una progressività senza automatismi. Il punto d'arrivo è una piena intimità re-

- 
- parlando della città santa di Gerusalemme e delle tendenze idolatrici dei suoi abitanti, Ezechiele 23 si esprime nel modo seguente: «<sup>19</sup>Ma ella continuò a moltiplicare prostituzioni, ricordando il tempo della sua gioventù, quando si prostituiva in Egitto. <sup>20</sup>Faceva l'amore con le loro lussurie, di essi la cui carne è una carne di assini».

<sup>10</sup> «Con la costola che aveva preso da Adamo Dio fece una donna che stesse al suo fianco. Adamo si svegliò, vide Eva e cantò una canzone. Quel giorno Dio aveva creato l'amore» (S. Giacomoni, *La Nuova Bibbia Salani. L'Antico Testamento*, Salani, Milano 2004, p. 20).

lazionale che va costruita in modo evidentemente graduale<sup>11</sup>.

Comunque l'essere umano è *basár* di fronte a se stesso, alla comunità, al Creatore. L'essere umano non solo *ha* un corpo, ma è il suo corpo. Questa concezione spiega la profonda difficoltà dell'ebraismo di fronte al mistero della morte (si pensi al Sal 88 e alla dottrina primo-testamentaria sullo *she'ol*): se l'essere umano è uno con la sua corporeità, la morte riguarda il suo essere totale<sup>12</sup>.

#### 4. Dalla LXX

*Sôma* ricorre ripetutamente nel senso di *corpo vivente* nella sua interezza<sup>13</sup> e traduce 23 volte *basár*. Questo vocabolo è reso con *sarx* e riferito soltanto agli esseri umani in alcuni casi (cfr., per es., Sal 64,3; 144,21). *Sarx* può significare corpo vivo (cfr. Gdt 16,17; Sap 7,1; Sir 31,1) o morto (cfr.

---

<sup>11</sup> Il verbo *hajû*, che conclude il v. 24, esprime strutturalmente non soltanto un valore copulativo (*essere* in senso stretto), ma ad un tempo, *divenire*, *capitare* ed *essere*. Questo fatto certamente sottolinea processualità e progressività.

<sup>12</sup> Cfr. C. Rocchetta, *Lo stupore della corporeità. Storia e teologia*, Porziuncola, Assisi 2019, p. 89.

<sup>13</sup> Cfr., per es., l'inserimento della parola *sôma* senza un vocabolo corrispondente nell'originale semitico, in Lv 15,11.21.27; Dt 23,12; Prv 25,20; Gb 3,17 (= da *gli stanchi di forza a gli stanchi nel corpo*); 6,4; 33,24; 36,28; Dn 4,16; la presenza del vocabolo in questione nei libri “ellenistici” di Est 4,17k; Gdt 10,3; 2Mac 3,17; 6,30; 7,7.37; 9,7.9; Sap 8,20; 18,22; Sir 30,14.15.16.

1Mac 7,17) o anche la persona nella sua globalità (cfr. Sir 25,26; Gdt 10,13<sup>14</sup>).

Nel libro della Sapienza si fa strada un'antropologia non giudaica, ma di ascendenza greca, in cui l'essere umano è un composto di elementi contrapposti. Si veda questo brano di Sap 9, assai eloquente in merito:

«<sup>14</sup>I ragionamenti dei mortali sono timidi e incerte le nostre riflessioni, <sup>15</sup>perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla opprime una mente piena di preoccupazioni».

### *5. Dagli scritti del Nuovo Testamento<sup>15</sup>*

I terreni testuali neo-testamentari sono ricchi di attestazioni di *sôma* e di *sàrx* che meritano una considerazione particolarmente attenta.

#### *5.1. Sôma*

##### *(a) Dalle versioni evangeliche canoniche*

*Sôma* ricorre ripetutamente nelle versioni evangeliche, nel significato materiale complessivo: corpo vivo<sup>16</sup> o corpo morto<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> «<sup>13</sup>Io quindi vengo alla presenza di Oloferne, comandante supremo dei vostri eserciti, per dargli delle informazioni sicure e mettergli sotto gli occhi la strada per cui potrà passare e impadronirsi di tutti questi monti e non mancherà l'appello dei suoi uomini una sola carne né uno spirito di vita».

<sup>15</sup> Le traduzioni italiane di testi neo-testamentari da qui in poi sono tutte opera mia, salvo indicazioni puntuali diverse.

• In questo quadro vi sono riferimenti di carattere vario, alcuni dei quali hanno una portata esistenziale intensissima. Eccone un primo esempio:

Mt 6: «<sup>22</sup>La lucerna del corpo è l'occhio; qualora dunque il tuo occhio sia chiaro, tutto il tuo **corpo** sarà nella luce; <sup>23</sup>qualora invece il tuo occhio sia malato, tutto il tuo **corpo** sarà tenebroso. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande è la tenebra! <sup>24</sup>Nessuno può essere servo di due padroni. Infatti o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete essere servi di Dio e di mammona. <sup>25</sup>Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi angosciatamente per che cosa mangiare o bere, e neanche per il vostro **corpo**, per che cosa indossare; la vita forse non vale più del cibo e il **corpo** più del vestito?»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr., per es., Mt 5,29.30; 6,22(2).23.25(2); 26,12; Mc 5,29; 14,8; Lc 11,34(3).36; 12,22.23. Fuori dalle versioni evangeliche si veda anche, per es., Gc 3,2.6.

<sup>17</sup> Cfr., per es., Mt 27,52.58.59; Mc 15,43; Lc 17,37; 23,52.55; 24,3.23; Gv 19,31.38(2).40; 20,12. In proposito si veda anche Gc 2,26.

<sup>18</sup> In altro contesto testuale si veda, sinotticamente, questo passo di Lc 11: «<sup>33</sup>Nessuno accende una lucerna e la mette in luogo nascosto o sotto il moggio, ma sopra il lucerniere, perché quanti entrano vedano la luce. <sup>34</sup>La lucerna del tuo **corpo** è l'occhio. Se il tuo occhio è sano, anche il tuo **corpo** è tutto nella luce; ma se è malato, anche il tuo **corpo** è nelle tenebre. <sup>35</sup>Bada dunque che la luce che è in te non sia tenebra. <sup>36</sup>Se il tuo **corpo** è tutto luminoso senza avere alcuna parte nelle tenebre, tutto sarà luminoso, come quando la lucerna ti illumina con il suo bagliore».

L'occhio è la lampada del corpo perché è la sorgente di luce per esso: infatti, secondo una concezione giudaica dell'epoca<sup>19</sup>, la luce entra e si diffonde nel corpo attraverso l'occhio. Le eventualità sono due, tra loro alternative, dove eticità spirituale e sanità fisica si intersecano e si corrispondono:

- da un lato, la semplicità schietta, così luminosa da irradiare di sé l'intero essere, tutto il corpo dell'individuo;
- dall'altro, la malvagità tenebrosa (occhio malvagio significa cupidigia (cfr. Prv 23,6; 28,22) o invidia, così oscurrante da rendere tale l'intera persona.

Luce e oscurità, dal metaforico al reale, simboleggiano le due condizioni esclusive dell'essere umano e si profilano come eventualità. Sicura è l'estensione della tenebrosità globale dall'occhio a tutto l'individuo secondo una semplice considerazione: se la fonte di luce è oscurità, la situazione dell'individuo è tenebrosa al quadrato, perché l'occhio e l'intenzionalità dello sguardo decidono della luce e delle tenebre che regnano nell'individuo.

Non si tratta di una «contrapposizione di carattere obiettivo tra grandezze prese in se stesse: tesori in cielo e tesori sulla terra, Dio e mammona, regno di Dio e cose necessarie al campare; bensì una contrapposizione soggettiva, concernente cioè il cuore della persona, il suo orientamento

---

<sup>19</sup> Cfr., per es., Prv 15,30; Tb 10,5; 11,13; *Talmud Babli. Shabbat*, 151b. Circa, invece, la concezione dell'occhio come “porta del sole” nel senso che la luce del sole entri attraverso di esso nel corpo, cfr., per es., Pitagora, *Frammenti Diels-Kranz*, 58 B 1a.

di fondo, il perno su cui far ruotare la propria vita»<sup>20</sup>. E *sôma*, in questi quattro casi, è la totalità della persona e l'esistenza umana è vista nella sua essenzialità.

E nel passo di Mt 5,29-30 (parallelo: Mc 9,45.47) l'indicazione è chiara: la condanna di tutta la propria persona (= corpo) all'annientamento è inevitabile, se non si è pronti a sacrificare ciò che induce al male.

• Nei racconti dell'Ultima Cena il ruolo di questa parola, riferita dal Nazareno al proprio corpo, è quella di essere simboleggiato dal pane. Ecco i quattro testi relativi in sinossi:

<b>Marco 14,22</b> «[22] Mentre mangiavano, (Gesù), preso il pane e pronunziata la benedizione, lo spezzò e lo diede loro e disse: "Prendete, il mio <b>corpo</b> è questo"».	<b>Matteo 26,26</b> «[26] Ora, mentre essi mangiavano, Gesù preso il pane e pronunziata la benedizione, lo spezzò e, datolo ai discepoli, disse: "Prendete, mangiate; il mio <b>corpo</b> è questo"».	<b>Luca 22,14-16.19</b> «[14] Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, [15] e disse: "Ho desiderato ardentemente mangiare questa Pasqua con voi, prima del mio patire. [16]...[19] Poi, dopo aver preso un pane e aver reso grazie, (lo) spezzò e (lo) diede loro dicen-	<b>1Cor 11, 23b-26</b> «[23] Io ricevetti da parte del Signore quello che trasmisi anche a voi: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese un pane [24] e, dopo aver reso grazie, (lo) spezzò e disse: "Questo è il mio <b>corpo</b> , che è per voi; fate questo in memoria di me"»j
--	--	--	---

<sup>20</sup> Cfr. G. Barbaglio, *L'atteggiamento verso i beni e la regola d'oro*, in *CredereOggi*, XI, (3/1991), p. 74.

		do: "Questo è il mio <b>corpo</b> , dato per voi; fate questo in memoria di me"».	
--	--	---	--

*Il mio corpo è questo:* è l'intera persona del Maestro ad essere chiamata in causa (*sôma* ha un evidente valore complessivo<sup>21</sup>). Prendere dalle mani del capotavola il pane spezzato è abituale per un giudeo. Ricevere il pane in questione come simbolo della persona del Figlio di Dio, del Messia è sconvolgente. Lo è soprattutto quando si coglie che cosa significhi il verbo *essere* di questa frase: per Gesù e per i suoi interlocutori, un ebreo di fronte ad altri ebrei<sup>22</sup>, il pane ac-

---

<sup>21</sup> «Il corpo contiene il sangue e tanto in greco (*sôma*) quanto in aramaico (*gufa'*) il termine *corpo* indica la persona totale composta contemporaneamente da carne e sangue» (J.M. Van Cangh, *Peut-on reconstituer le texte primitif de la Cène? [1 Cor 11,23-26 par. Mc 14,22-26]*, in AA.VV., *The Corinthian Correspondance*, ed. R. Bieringer, University Press, Leuven 1996, p. 632).

<sup>22</sup> «Ad un ebreo non interessava tanto cosa fosse una cosa in se stessa, quanto piuttosto la sua funzione, la sua destinazione [...]. Il linguaggio dell'ebreo esprime non l'oggetto, ma il soggetto, la sua presa sulle cose, la sua posizione in mezzo a loro. Parola in ebraico è anche azione, evento, e il termine *dabar* ha queste due accezioni. Colui che parla non è passivo di fronte alle cose, ma attivo. Il suo linguaggio non dice ciò che le cose sono, ma ciò che il soggetto ne fa, ciò che esse diventano [...]. L'ebreo non vede le cose che sono nel mondo per quel che esse sono, ma per ciò che sono chiamate a essere; egli le rapporta a un fine, le inserisce in un movimento, in

quisiva un nuovo valore obiettivo, legato alla sua funzione nuova, ossia *rendere presente la persona di Gesù stesso in mezzo a quanti credono in lui*<sup>23</sup>.

La spartizione del pane della misera schiavitù e della partenza liberante diviene la condivisione del massimo nutrimento di liberazione possibile all'essere umano: la persona stessa di Gesù che si dona.

«“Prendete, il mio corpo è questo”<sup>24</sup>. Parola di un maestro a un discepolo. Parola di un padre a suo figlio. Parola di un amico ai pro-

---

una storia. Parlando, l'ebreo afferma se stesso come operatore di un mondo in movimento, come agente di una storia che si va facendo» (J.J. Leenhardt, in A. Pronzato, *Un cristiano comincia a leggere il vangelo di Marco*, 3, Gribaudi, Torino 1980, p. 35).

<sup>23</sup> Gesù «interpreta se stesso come fonte di benedizione e di salvezza, come mediatore salvifico. Nella sua spiegazione del pane egli presuppone il particolare significato della propria persona. I discepoli erano in grado di intendere così: questo sono io, il Messia. Il gesto col pane [...] non poteva essere inteso dai discepoli se non come autointerpretazione messianica ed ammissione alla comunione con lui in quanto Messia (cfr. 1Cor 10,16)» (R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, trad. it., II, Paideia, Brescia 1980, p. 529).

<sup>24</sup> La traduzione più tradizionale di queste parole dei vv. 22.24 colloca il pronome dimostrativo *questo* al primo posto, così come indicato dalla più autorevole edizione critica del Nuovo Testamento, la Nestle-Aland<sup>27</sup>. La traduzione che proponiamo cambia l'ordine, anzitutto per valorizzare il valore semantico fondamentale del pronome *hūtos-hàute-tuō*, che, anche nel greco neotestamentario, non guarda, in modo introduttivo e anticipatorio a quanto sta per succedere (come avviene nel caso dell'altro pro-

pri amici. Non si tratta soltanto di una trasformazione metafisica. Si tratta di relazione. Si tratta di amore – l'amore oblativo il più conseguente possibile. Un amore che è più forte della morte e che ha un valore migliore della vita. Pane d'amore, benedetto da Dio e penetrato dall'intera presenza personale di Gesù»<sup>25</sup>.

---

nome propriamente dimostrativo, ossia *hóde, héde, tóde*) ma prevalentemente in modo simbolico-riassuntivo a ciò che è già avvenuto (cfr. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, tr. it., Paideia, Brescia 1982, § 290). Il riferimento, quindi, è a tutto quello che il Nazareno ha detto e fatto sino a quel momento. Ciò culmina nella relazione espressa tra il pane indicato e di lì a poco spezzato e condiviso e la persona di Gesù, tra il vino evidenziato e di lì a poco condiviso e la sua vita. La nostra traduzione fa risaltare nettamente, assai più di quanto possibile nelle traduzioni più tradizionali, l'importanza degli oggetti posti al centro dell'attenzione – pane e calice/vino – come elementi compendiari dell'esistenza e persona del Nazareno. Questa opzione risulta testualmente più rispettosa del significato globale del passo evangelico. Esso, nella logica della generosa donazione divina agli esseri umani, è, nello stesso tempo, un punto d'arrivo e un punto di partenza.

<sup>25</sup> B. Standaert, *Évangile selon Marc. Commentaire*, III, Cerf, Paris 2010, pp. 1006-1007. «Se il cammino del "Figlio dell'uomo" prende significato dalla Scrittura, la sua consegna cambia senso sotto la figura del pane della benedizione rotto e distribuito. Non si tratta solamente di comprendere a partire dal Libro, ma di mangiare e di vivere in comunione. La scomparsa del corpo come del pane è negata come morte e come assenza, essa inaugura un'altra modalità di presenza come nutrimento di vita. Gesù inventa un "voi" e un "noi" inediti attraverso la comunione con il suo corpo» (J. De-

A livello di sintesi storico-eseggetica ricostruttiva del percorso intercorrente tra l'Ultima Cena di quella sera del 7 aprile del 30 d.C. e le formulazioni liturgiche che anche oggi vengono utilizzate, per esempio durante le Messe cattoliche, si leggano le interessanti osservazioni di un esperto esegeta contemporaneo, che propongo in questa sede anche per la loro grande efficacia esplicativa e formativa:

«Gesù è morto, i discepoli sono fuggiti, sconfitti, spaventati, probabilmente non del tutto disperati. L'attesa escatologica si è di nuovo ravvivata dopo che alcuni hanno avuto l'esperienza che il crocifisso viveva (At 1,6; ndr: anche Lc 24,13-53). Nell'attesa della parusia, i discepoli e poi i convertiti hanno continuato a radunarsi per i pranzi fraterni, ricordando la comunità di mensa con il Maestro durante la sua vita terrena. Non avevano dimenticato le parole: "dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono anch'io". Il Signore era invisibile, ma sentito come un commensale dell'agape fraterna. Poi si è aggiunto il ricordo anche dell'ultima cena e l'attesa escatologica collegata con essa. Il pasto fraterno in memoria della cena comporta anche la memoria della morte e della risurrezione del Signore. Il ritardo della Parusia richiede una nuova interpretazione dell'esperienza dei pasti fraterni di Gesù con i discepoli. Da memoria dei pasti quotidiani e di quello dell'ultima cena, l'agape comunitaria diventa una celebrazione cultuale in cui il Signore glorioso è presente e i commensali perseverano nella preghiera: "vieni, Signore Gesù". Parole che esprimono l'attesa ardente della Parusia. La presenza misteriosa del Signore nei pasti comunitari si rende sempre più concreta e alla fine si precisa e si

---

lorme, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2<sup>e</sup> évangile*, II, Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal 2008, pp. 454-455).

identifica nella realtà degli elementi: il pane e il vino, probabilmente in un senso simbolico. In contatto con le comunità ellenistiche, l'agape si è convertita in una celebrazione sacramentale, in un'azione cultuale che ha interpretato il corpo e il sangue di Cristo, presenti, misteriosamente, nel pane e nel vino della celebrazione eucaristica. Così lo intendono il quarto vangelo alla fine del primo secolo, per ragioni cristologiche (Gv 6,51-58) e le lettere del martire Ignazio d'Antiochia nel secolo II.

Non possiamo pensare che queste grandi linee [...] abbiano seguito un percorso omogeneo in tutte le chiese. Si dovrebbe pensare piuttosto che una sinfonia di significati abbia preceduto l'unità sacramentale attestata, a partire dal II secolo d.C., dai Padri Apostolici e dai grandi dotti della Chiesa d'oriente e d'occidente fino alla riforma protestante»<sup>26</sup>.

*(b) Dall'epistolario paolino*<sup>27</sup>

Quando si considera il linguaggio antropologico utilizzato da Paolo di Tarso e da suoi collaboratori e seguaci, occorre più che mai, anzitutto quando si fa riferimento alle 91 ricorrenze del vocabolo che stiamo trattando, tener conto di un fatto: l'essere umano è reputato una persona unitaria nelle sue diverse dimensioni (materiale e spirituale) e nelle sue molteplici esperienze, interiori ed esteriori.

Il dualismo contrappositivo tra "anima/spirito" e "carne/corpo" è un modello della tradizione anzitutto patristica

---

<sup>26</sup> P.R. Tragan, *Gesù di Nazareth intendeva fondare un nuovo culto?*, in *Filosofia e Teologia*, XVI, (2/2002), pp. 327-328.

<sup>27</sup> Le traduzioni italiane dei testi paolini presentate in questo paragrafo sono largamente tratte dalla versione CEI 2008.

successiva, orientata dall'antropologia non giudaica, ma greca<sup>28</sup>. Un'analisi delle attestazioni di *sôma* nelle lettere paolino consente di recuperare una visione antropologica non frammentata, rendendo ragione di una rilevante continuità, in proposito, tra Scritture ebraiche e Scritture cristiane.

Anche nell'epistolario paolino *sôma* ha un valore complessivo e senza divisioni interne di sorta<sup>29</sup>. Tale accezione ha, comunque, diverse angolature semantiche. Consideriamo, a titolo esemplificativo, i testi della prima lettera ai Corinzi e della lettera ai Romani.

#### *Dalla prima lettera ai Corinzi*

44 sono le attestazioni del "nostro" vocabolo contenute nel primo scritto inviato da Paolo alla comunità di Corinto (56/57 d.C.). Oltre alla tradizione delle parole dell'Ultima Cena, nel cap. 11, che ho già menzionato in precedenza, le ricorrenze sono disseminate dal cap. 6 al cap. 15 e offrono significati tra loro anche differenti.

• **cap. 6:** la corporeità umana è tutt'uno con la sua identità globale. Chi ha ricevuto il battesimo, dunque è consapevole della sua creaturalità divina, ha accolto in sé lo Spirito del Dio di Gesù Cristo. Ciò significa che il suo *corpo* non può attuare che azioni degne di questa condizione, attuando re-

---

<sup>28</sup> Cfr. R. Fabris, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia*, Cittadella, Assisi 2014, p. 240.

<sup>29</sup> Cfr., in proposito, anche Rm 7,4; 8,23; 1Cor 5,3; Ef 5,28; Fil 1,20.

lazioni con gli altri esseri umani all'altezza etica di questa grande dignità<sup>30</sup>.

Vivere la sessualità coinvolge la totalità dell'individuo e si può paragonare, eticamente parlando, a nutrirsi di un cibo piuttosto che di un altro. Vivere strumentalmente il rapporto sessuale con il partner significa non rispettarne la dignità di creatura divina non per ragioni di purità rituale o religiosa, ma per un grave deficit dirispetto verso l'altra persona (cfr. vv. 18 ss)<sup>31</sup>.

• **cap. 7:** nella persuasione che la fine dei tempi e la parusia si sarebbero verificate a breve<sup>32</sup> (ma forse anche per

---

<sup>30</sup> «<sup>13</sup>I cibi sono per il ventre e il ventre per i cibi!. Dio però di- struggerà questo e quelli. Il **corpo** non è per l'impurità, ma per il Signore, e il Signore è per il **corpo**... <sup>16</sup>Non sapete che chi si unisce alla prostituta forma con essa un **corpo** solo? *I due-* è detto - *diventeranno una sola carne...* <sup>18</sup>State lontani dall'impurità! Qualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo **corpo**; ma chi si dà all'impurità, pecca contro il proprio **corpo**. <sup>19</sup>Non sapete che il vo- stro **corpo** è tempio dello Spirito Santo, che è in voi? Lo avete ri- cevuto da Dio e voi non appartenete a voi stessi. <sup>20</sup>Infatti siete stati comprati a caro prezzo: glorificate dunque Dio nel vostro **corpo!**». <sup>31</sup> «Per il battezzato l'esistenza nel mondo si trasforma in una li- turgia vivente che canta la gloria di Dio. Con la sua corporeità egli partecipa a questa incessante liturgia inscritta nel grembo della storia. È da questa consapevolezza che sgorga il tema paolino del- la vita "secondo lo Spirito"; una vita nuova, dono gratuito di Dio da sperimentare nel corpo» (C. Rocchetta, *Lo stupore della corporeità*, cit., p. 249).

<sup>32</sup> «Secondo la tradizione apocalittica la fine del mondo sarà pre- ceduta da una crisi sociale, in cui saranno sconvolti e spezzati an-

una sua idea umanamente riduttiva del rapporto complessivo uomo/donna), Paolo, delineando in primo luogo una reciproca appartenenza anche fisica di uomo e donna nella loro unione, sottolinea come la santità fisica possa essere della donna nubile o, comunque, vergine piuttosto che di colei che è sposata<sup>33</sup>.

• **cap. 10,16-12,13:** secondo una formula espressiva circolare, in 10,16-17 il testo fa passare chi lo legge dal pane spezzato, simbolo concreto del corpo di Gesù Cristo messosi a disposizione degli esseri umani, alla condizione di tutti i battezzati, discepoli del Nazareno crocifisso e risuscitato,

---

che i legami familiari. In tale situazione i cristiani sposati sono esposti alla “tribolazione”, anche sotto l’aspetto fisico o materiale più di quelli che non sono sposati. Paolo vorrebbe che i cristiani di Corinto non si trovassero in una situazione di maggiore sofferenza derivante dal legame matrimoniale» (R. Fabris, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia*, p. 248).

<sup>33</sup> «<sup>4</sup>La moglie non è padrona del proprio **corpo**, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio **corpo**, ma lo è la moglie [...]. <sup>32</sup>Io vorrei che foste senza preoccupazioni: chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; <sup>33</sup>chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, <sup>34</sup>e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel **corpo** e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito».

che fanno parte dell'unico corpo di Cristo, rappresentato simbolicamente da un solo ed unico pane<sup>34</sup>.

La memoria dell'Ultima Cena, in cui la dedizione del Nazareno agli esseri umani, testimoniata sino ad allora dalla sua vita per coloro che ha incontrato sulle strade della Palestina, si riassume nella condivisione del **pane = corpo di chi va a dare la vita**, è un monito nei confronti di chi volesse celebrarla, avendo testimoniato di non condividere la logica di generosa dedizione che ne è la base<sup>35</sup>.

E la riflessione multiforme, dal simbolico al reale, dal Divino all'umano continua nel cap. 12 a partire da un'immagine comprensibile a tutti.

«<sup>12</sup>Come infatti il **corpo** è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del **corpo**, pur essendo molte, sono un **corpo** solo, così anche il Cristo. <sup>13</sup>Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo **corpo**, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito».

---

<sup>34</sup> «<sup>16</sup>il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? <sup>17</sup>Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane».

<sup>35</sup> 1Cor 11: «<sup>27</sup>Perciò chiunque mangia il *pane* o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il **corpo** e il sangue del Signore. <sup>28</sup>Ciascuno, dunque, esamini se stesso e poi mangi del *pane* e beva dal calice; <sup>29</sup>perché chi mangia e beve senza riconoscere il **corpo** del Signore, mangia e beve la propria condanna».

L'inserimento effettivo di chiunque in un rapporto particolarmente vitale con il Cristo – essere membro di un corpo che è globalmente il Cristo – è possibile, se all'immersione nell'acqua del battesimo fa seguito una vita in cui si è consapevoli di essere parte di una comunità in cui nessuno è più importante di un altro, ma l'amore fraterno è il criterio discriminante in ogni azione.

• **cap. 12,14-27:** in questa parte di 1Corinzi si accentua la presentazione del corpo materiale, di cui tutte le parti cooperano all'unitarietà dell'insieme. Paolo se ne avvale come un simbolo per far cogliere la coesione misteriosa del corpo di Cristo che è la Chiesa (cfr. anche Col 1,24). Vediamo il testo, riprendendolo pure dal v. 12.

«<sup>12</sup>Come infatti il **corpo** è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del **corpo**, pur essendo molte, sono un **corpo** solo, così anche il Cristo. <sup>13</sup>Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo **corpo**, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito. <sup>14</sup>E infatti il **corpo** non è formato da un membro solo, ma da molte membra. <sup>15</sup>Se il piede dicesse: “Poiché non sono mano, non appartengo al **corpo**”, non per questo non farebbe parte del **corpo**. <sup>16</sup>E se l'orecchio dicesse: “Poiché non sono occhio, non appartengo al **corpo**”, non per questo non farebbe parte del corpo. <sup>17</sup>Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'uditio? Se tutto fosse udito, dove sarebbe l'odorato? <sup>18</sup>Ora, invece, Dio ha disposto le membra del **corpo** in modo distinti, come egli ha voluto. <sup>19</sup>Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il **corpo**? <sup>20</sup>Invece molte sono le membra, ma uno solo è il **corpo**. <sup>21</sup>Non può l'occhio dire alla mano: “Non ho bisogno di te”; oppure la testa ai piedi: “Non ho bisogno di voi”. <sup>22</sup>Anzi proprio le membra del **corpo** che sembrano più deboli sono le più ne-

cessarie; <sup>23</sup>e le parti del **corpo** che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono tratte con maggiore decenza, <sup>24</sup>mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha disposto il **corpo** conferendo maggiore onore a ciò che non ne ha, <sup>25</sup>perché nel **corpo** non vi sia divisione, ma anzi le varie membra abbiano cura le une delle altre. <sup>26</sup>Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. <sup>27</sup>Ora voi siete **corpo** di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra»<sup>36</sup>.

La materialità della nozione di *corpo* assume progressivamente un'intensità simbolica profonda, anche radicalmente esistenziale: tutta la persona umana è parte di Cristo, della sua identità e della sua missione, e l'unione dei battezzati è

---

<sup>36</sup> Nella cultura dell'antichità mediorientale e mediterranea le immagini, le idee, i contenuti erano soggetti a confronti, contaminazioni ed interazioni continue, al di fuori di qualsiasi moderno copyright. Rispetto all'immagine *corpo/membra* si confronti 1Cor 12 con il famoso apoloogo di Menemio Agrippa: «Una volta, le membra dell'individuo, constatando che lo stomaco se ne stava ozioso [ad attendere cibo], ruppero con lui gli accordi e cospirarono tra loro, stabilendo che le mani non portassero cibo alla bocca, né che, portatolo, la bocca lo accettasse, né che i denti lo confezionassero a dovere. Ma mentre intendevano domare lo stomaco, a indebolirsi furono anche loro stesse, e il corpo intero giunse a deperimento estremo. Di qui apparve che il compito dello stomaco non è quello di un pigro, ma che, una volta accolti, distribuisce i cibi per tutte le membra. E quindi tornarono in amicizia con lui. Così senato e popolo, come fossero un unico corpo, con la discordia periscono, con la concordia rimangono in salute» (Tito Livio, *Ab Urbe condita*, II, 32).

*corpo* del Messia, se al Cristo è unita in modo che ciascuno dei membri sia conscio dell'indispensabile necessità di cooperare alla vita dell'insieme<sup>37</sup>.

• **cap. 15:** nella comunità di Corinto, ove alcuni ritenevano superflua la risurrezione dopo la morte in ragione dell'esperienza dello Spirito, che già a livello terreno avrebbe fatto sperimentare, per esempio nelle riunioni di preghiera, la trasformazione spirituale del corpo, Paolo fa un altro discorso. Egli fonda la risurrezione sull'esperienza delle apparizioni di Risorto (vv. 3-10) e, per quanto attiene alla dimensione sostanziale dei risorti si esprime in questi termini:

«<sup>35</sup>Ma qualcuno dirà: "Come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?". <sup>36</sup>Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore. <sup>37</sup>Quanto a ciò che semini, non semini il **corpo** che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. <sup>38</sup>E Dio gli dà un **corpo** come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio **corpo**. <sup>39</sup>Non tutti i **corpi** sono uguali: altro è quello degli uomini e altro quello degli animali; altro quello degli uccelli e altro quello dei pesci. <sup>40</sup>Vi sono **corpi** celesti e **corpi** terrestri, ma altro è lo splendore dei **corpi** celesti, altro quello dei **corpi** terrestri. <sup>41</sup>Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle. Ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore. <sup>42</sup>Così anche la risurrezione dei morti: è seminato nella corruzione, risorge nell'incorrittibilità; <sup>43</sup>è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; <sup>44</sup>è seminato **corpo** animale, risorge **corpo** spirituale. Se c'è un **corpo** animale, vi è anche un **corpo** spirituale [...]. <sup>46</sup>Non vi fu prima il **corpo** spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale.

---

<sup>37</sup> Cfr., in proposito, anche Rm 12,4.5.

<sup>47</sup>Il primo essere umano, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo essere umano viene dal cielo. <sup>48</sup>Come è l'individuo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'individuo celeste, così anche i celesti. <sup>49</sup>E come eravamo simili all'individuo terreno, così saremo simili all'individuo celeste. <sup>50</sup>Vi dico questo, o fratelli: carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che si corrompe può ereditare l'incorruttibilità. <sup>51</sup>Ecco, io vi annuncio un mistero: noi tutti non moriremo, ma tutti saremo trasformati, <sup>52</sup>in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Essa infatti suonerà e i morti risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati. <sup>53</sup>È necessario infatti che questo **corpo** corruttibile si vesta d'incorruttibilità e questo corpo mortale si veste d'immortalità. <sup>54</sup>Quando poi questo **corpo** corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo **corpo** mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: *La morte è stata inghiottita nella vittoria».*

Attraverso una serie di argomentazioni variamente culturali l'autore arriva a sottolineare come non sia spiegabile la modalità con la quale sarà realizzata tale trasformazione dalla condizione mortale degli esseri umani alla pienezza di vita del Regno di Dio. Il linguaggio apocalittico utilizzato da Paolo fa notare che un cambiamento importante sarà indispensabile per partecipare all'escatologia definitiva, ma come ciò avverrà, non è espresso neppure in 1Cor 15.

*Dalla lettera ai Romani*

In Rm 7,24 e 8,10.13 il termine *sôma* appare secondo i connotati di fragilità e di emblema di una vita egoisticamente vissuta. In 6,12 e 8,23 invece, la nozione è complessiva, nel senso di indicare la globalità della persona.

Questo discorso è ulteriormente chiaro in Rm 12,1:

«Esorto voi dunque, fratelli, in nome della tenerezza appassionatamente misericordiosa di Dio, a offrire (quotidianamente) tutta la vostra **persona** come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è il culto ragionevole e logico che vi compete».

Il verbo *offrire* (in greco *parastésai*), proprio in quanto infinito aoristo transitivo, veicola<sup>38</sup> tutta l'attenzione sul sintagma del complemento oggetto, *i corpi di voi* (= *tà sómata ymôn*).

La parola *sôma* ha qui una notevole pregnanza: sta a indicare *il complesso della persona con tutte le sue potenzialità* e Paolo, quando spinge i suoi interlocutori di Roma a offrire se stessi, pensa alla loro integralità, intellettuale e corporea, spirituale e emotiva<sup>39</sup>, senza limitazioni preconcette:

---

<sup>38</sup> Questa affermazione è ancor più avvalorata dalla possibile relazione tra il verbo reggente *parakaléin*, che proietta intrinsecamente l'azione al di là di sé verso il suo compimento, e la presenza dell'aoristo infinito che può assecondare bene tutto ciò (cfr. F. Blass- A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, trad. it., Paideia, Brescia 1982, § 338<sup>2</sup> - ed. orig. Vandenoek & Ruprecht, Göttingen 1976).

<sup>39</sup> Cfr. C.E.B. Cranfield, *A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, II, Clark, Edinburg 1979, pp. 598-599; «*sómata* in 12,1 è probabilmente più che un sinonimo di *heautùs* e può qui comportare la sfumatura [...]. La capacità di comunicazione dell'essere umano e la realtà della sua incorporazione in un mondo che lo limita» (C. Evans, *Romans 12,1-2: the true worship*, in

«Paolo qui ci insegna che gli esseri umani non recano culto alcuno a Dio con cuore sincero né sono stimolati a pregarLo e a obbedir-Gli con zelo sufficiente, fino a quando essi non capiscono veramente quanto essi devono alla Sua grazia [...]. Paolo, tuttavia, in merito al vincolarci a Dio non per timore servile, ma per spontaneo e gioioso amore di giustizia, ci attira con la dolcezza di quella grazia in cui consiste la nostra salvezza. Nello stesso tempo egli ci accusa d'ingratitudine se, avendo sperimentato un padre tanto gentile e generoso, noi non ci sentiamo spinti, di rimando, a dedicare noi stessi interamente a Lui»<sup>40</sup>.

E sempre in Rm 12 (v. 5) appare chiaro, in continuità con 1Cor 12,12ss, come tutti i corpi dei credenti, secondo i carismi più vari, sono un *solo corpo in Cristo*.

Riassumendo, si può affermare che, a livello neotestamentario, gli assi semantici del termine in esame sono cinque: *psicologico* (= il luogo simbolico del peccato); *antropologico* (= l'identità materiale votata alla morte); *spirituale* (= destinatario dell'amore e del vivere divini); *ecclesiologico* (= i credenti in quanto membra del corpo di Cristo); *eucaristico* (= il corpo sacramentale del Crocifisso-Risuscitato).

---

L. De Lorenzi (ed. by), *Dimensions de la vie chrétienne*, Abbaye de S. Paul h. l. m., Rome 1979, p. 32).

<sup>40</sup> J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament. Épître aux Romains*, J.M. Nicole-P. Marcel-M. Reveillaud (ed. by), IV, Labor et Fides, Genève 1960, p. 263; cfr. anche W. Strack, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Beltz Athenäum, Weinheim 1994, p. 302).

### 5.2. *Sàrx*

Il corpo umano, vivente<sup>41</sup> o morto<sup>42</sup> o, in forma restrittiva, soltanto la pelle<sup>43</sup> costituiscono alcuni valori semantici del vocabolo in questione. In altre occasioni *sàrx* esprime la totalità della persona umana (cfr. Col 1,24<sup>44</sup>; 2,1.5; Ef 2,14<sup>45</sup>).

Il mistero che il Nazareno delle versioni evangeliche sinottiche esprime, nelle parole dell'Ultima Cena, con il rapporto simbolico *pane = corpo* è sostituito, nel vangelo secondo Giovanni (cap. 6), dalla corrispondenza *pane = carne*:

«<sup>47</sup>In verità, in verità vi dico: chi crede ha vita eterna. <sup>48</sup>Io sono il pane della vita. <sup>49</sup>I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; <sup>50</sup>questo è il pane che discende dal cielo, perché chi mangia di esso non muoia. <sup>51</sup>Io sono il pane, quello vivo, quello disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà per sempre e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo. <sup>52</sup>I Giudei dunque litigavano tra di loro dicendo: "Come può costui

---

<sup>41</sup> Cfr., per es., 2Cor 7,5; 10,3a; 12,7; Gal 4,13.14; Ef 5,29; Col 1,22; 2,11; 1Pt 3,21; 4,1(2). In Lc 24,39 il binomio *carne e ossa* esprime globalmente il corpo vivo del Nazareno risorto.

<sup>42</sup> Cfr. At 2,31; 1Pt 3,18.

<sup>43</sup> Cfr. Gd 23.

<sup>44</sup> «Completo quello che manca delle sofferenze di Cristo nella mia **carne** a favore del suo corpo che è la Chiesa».

<sup>45</sup> «Egli infatti è la nostra pace, colui che di due ha fatto una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l'iniziazia, per mezzo della sua **carne**».

darci la [sua] carne da mangiare?”. <sup>53</sup>Disse dunque loro Gesù: “In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. <sup>54</sup>Chi mastica<sup>46</sup> la mia carne e beve il mio sangue ha vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. <sup>55</sup>Infatti la mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda. <sup>56</sup>Chi mastica la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. <sup>57</sup>Come il Padre, il vivente, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mastica me vivrà per me. <sup>58</sup>Questo è il pane disceso dal cielo, non come quello che hanno mangiato i padri e sono morti. Colui che mastica questo pane vivrà per sempre”».

Quando, invece, la parola evoca la natura umana, essa può indicare la condizione umana<sup>47</sup> o la dimensione mortale<sup>48</sup> o limiti di vario genere (conoscitivi<sup>49</sup>, di giudizio<sup>50</sup>, di comportamento<sup>51</sup> o la natura umana lasciata a se stessa).

---

<sup>46</sup> Qui e nei versi successivi, invece del verbo *mangiare*, Giovanni utilizza un sinonimo che significa *masticare, assimilare* (cfr. Y. Simoens, *Selon Jean. 1. Une traduction*, Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1997, p. 33). Non è un'indicazione di carattere “antropofago”: è un evidente riferimento alla pratica del pasto eucaristico, memoria dell'ultima cena.

<sup>47</sup> «La parola d'amore di Dio si fece **carne** e venne ad attendarsi in mezzo a noi» (Gv 1,14). Si vedano anche Rm 8,3; 1Tm 3,16; Eb 2,14; 10,20; 1Gv 4,2; 2Gv 7.

<sup>48</sup> Cfr., per es., Gal 2,20; Fil 1,22.24.

<sup>49</sup> Conoscere secondo la **carne**: 2Cor 5,16(2); sapienti secondo la **carne** (1Cor 1,26).

<sup>50</sup> Giudicare secondo la **carne**: Gv 8,15.

<sup>51</sup> Il caso dei discepoli al Getsemani (spirito pronto, **carne** debole: Mc 14,38; Mt 26,41).

Nelle lettere ai Galati (cfr. 3,3; 5,16.17.19) e ai Romani (cfr., in particolare, 8,5-8.12-13) le formulazioni riconducibili al sintagma *secondo la carne*, in alternativa a quelle riferibili alla formulazione *secondo lo spirito* riassumono una prospettiva di vita in cui l'egoismo fine a se stesso è la caratteristica qualificante in alternativa all'altruismo della logica di vita del Cristo crocifisso e risuscitato.

Vediamo più da vicino una parte di Rm 8:

«<sup>5</sup>Quelli infatti che vivono secondo la carne, assumono la logica della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, quella dello Spirito. <sup>6</sup>Infatti il modo di pensare e di valutare della carne è morte, mentre quello dello Spirito è vita e pace. <sup>7</sup>Perciò il modo di pensare e di valutare della carne è ostilità a Dio, perché non si assoggetta alla Torà di Dio: neanche, infatti, lo potrebbe. <sup>8</sup>E coloro i quali vivono secondo la carne non possono piacere a Dio. <sup>9</sup>Voi però non vivete secondo la carne, ma secondo lo Spirito, dal momento che lo spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo spirito di Cristo, non gli appartiene».

Un compromesso è impossibile: l'estraneità alla fonte della vita (= morte) e l'apertura a tutto quello che è bene sia in sé che relativamente agli altri (= vita<sup>52</sup> e pace<sup>53</sup>) sono assolutamente incompatibili. Il respiro dell'esistenza di ciascuno è ampio, regolare, armonioso, dunque segno e veicolo di benessere quando è ritmato su quello divino, ossia su quello di Colui che ha amato per primo.

---

<sup>52</sup> Cfr. il v. 2.

<sup>53</sup> Cfr. Rm 5,1; 14,17.

Tutto quello che l'umanità chiusa al trascendente incarnato da Gesù Cristo pensa, valuta e afferma giunge inevitabilmente a collisione con il Creatore della vita, perché non accetta termini di confronto che non siano autoreferenziali, Infatti lo stato di 'guerra' dentro ogni persona e fuori di essa può continuare solo finché il perdono e la giustificazione divine le sono estranee.

E dire che tale ostilità ed incomunicabilità rispetto a Dio è ineluttabile (v. 7) non è una dimostrazione di pessimismo infondato: è sano realismo che parte dalla consapevolezza che individui e gruppi umani, quando reputano se stessi arbitri ultimi ed esclusivi del proprio esistere, non lasciano spazio ad un rapporto vitale con un Dio come Gesù Cristo, dunque alla sua signoria sulla loro vita.

Egli, infatti, proprio lasciandosi ispirare dall'affidamento completo al Padre, ha trovato il senso pieno della sua esistenza. Pertanto coloro che si lasciano mobilitare in senso analogo da Dio, sono certamente abitati da questo modo di vedere la realtà<sup>54</sup>, hanno fatto entrare nella loro mentalità e nella loro prassi la centralità dell'obbedienza della fede.

Questo è il senso del v. 9: la relazione con Gesù Cristo è autentica, se vi è un dinamismo esistenziale comune al suo, cioè una vita costantemente e creativamente parametrata sui criteri di analisi e di valutazione divini. Nessuno può pensare o dire di essere cristiano se non si lascia porre, in

---

<sup>54</sup> Tra i probabili ascendenti di questa asserzione paolina si veda assai utilmente Ez 37,5.14.27-LXX. Interessante è anche il confronto con Gv 14,27.

concreto, in questa sintonia esistenziale<sup>55</sup>, in cui la carnalità, ossia l'egoismo, non deve essere il movente comportamentale.

### 6. *Osservazioni di sintesi*

Se consideriamo globalmente *corpo* e *carne*, dalla Bibbia ebraica/Primo Testamento al Nuovo Testamento, il secondo vocabolo appare più ricco di sfumature negative a cominciare dal fatto di essere simbolo di una natura umana indebolita da un rapporto inadeguato con il Creatore, quell'incapacità di cogliere questo obiettivo fondamentale della vita, riassunto dal termine *peccato*. *Sôma*, nelle sue valenze concreteamente materiali e pregnantemente simboliche, esprime due significati specifici, mai collegabili alla nozione di *sark*: l'aspetto spirituale della presenza divina in esso; l'aspetto collettivo, ossia quello ecclesiale.

La corporeità di cui parlano le Scritture ebraiche e cristiane è, pur tenendo conto di quanto essa possa indicare anche la fragilità negativa degli esseri umani, una dimensione a cui ogni individuo è chiamato a guardare con un rispetto vitale e vitalizzante. L'immersione di ogni essere umano nella sua corporeità e «l'apertura della sua trascendente

---

<sup>55</sup> «Non si tratta di un'adesione a Cristo semplicemente come si abbraccia una causa: se il cristiano s'impegna per Cristo, ciò avviene perché in precedenza egli ha "ricevuto" (1Cor 4,7) da lui l'energia interiore che lo incita a farlo» (S. Légasse, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002, p. 489).

personalità non sono inversamente proporzionali, ma vanno di pari passo»<sup>56</sup>.

Ogni separazione interna alla fisicità umana e ogni divaricazione tra corpo e spirito sono occasioni in cui l'identità umana complessiva può perdere valore e rilevanza. L'esaltazione della dimensione spirituale dell'essere umano, nonostante quanto è stato detto e scritto dai primi secoli dopo la nascita del Nazareno in poi, non può avvenire deprimente la sua fisicità, le possibilità vitalizzanti della sua corporeità.

Mai bisognerebbe dimenticare che, nel racconto mitologico di Genesi 2, l'esito dell'azione creatrice divina è un individuo che, nell'unità di esteriorità ed interiorità, materialità e vitalità, è costituzionalmente limitato<sup>57</sup>, ma distinto dagli altri esseri creati<sup>58</sup> anche e soprattutto perché è *corporeità intensa e desiderio in cerca di soddisfazione e compimento*<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> J.B. Metz, *Corporeità*, in *Dizionario Teologico*, Queriniana, Brescia 1966, p. 333.

<sup>57</sup> «Contemporaneamente il gioco di parole 'adam/'adamah e l'uso della parola "polvere" che lo rafforza vogliono significare non soltanto lo stato di creatura legata al suolo e dunque alla terra, ma anche la finitezza di questa creatura» (J. Briand, *Gn 2-3 et la création du couple humain*, in AA.VV., *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris 1987, p. 127).

<sup>58</sup> «L'uomo è stato plasmato con la polvere ('aphar) del suolo. L'aphar è la parte più sottile e superficiale del terreno. Si è voluto con questo far capire che la corporeità dell'uomo ha qualcosa di più evoluto della corporeità degli animali che è composta della 'adamah simpliciter, senza ulteriori specificazioni?» (A. Fanuli, *Il racconto iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato* [Gen

La disumanizzazione degli uomini e delle donne si realizza quando, rivelazione biblica alla mano, questa apertura costante alla vita si ripiega nell'autoreferenzialità e nella persuasione di autosufficienza, anche sotto il profilo fisico, corporeo. Ma tutto ciò non giustifica alcuna lettura essenzialmente limitante e negativa della corporeità rispetto ad altre dimensioni dell'essere umano.

---

2,4b-3,24], in *Il messaggio della salvezza. Pentateuco, storia deuteronomistica e cronista*, a cura di A. Fanuli-A. Rolla, Elledici, Leumann 1977, p. 259).

<sup>59</sup> Il vocabolo *nefesh* (Cfr. C. Westermann, *nefesh*, in *DTAT*, tr. it, 2, Marietti, Torino 1982, coll. 66-68) che ha corrispondenti in tutte le lingue semitiche antiche con valori costanti variamente riconducibili alla serie *gola, vita, appetito, essere vivente*, ricorre 754 volte nel Primo Testamento, ove presenta una molteplice serie di varianti semantiche: *alito, respiro, gola, fauci; avidità, brama, pretesa; anima, vita, essere vivente*.

## **Corpi al servizio di Dio? Appunti per una “storia del corpo” nel sufismo (mistica musulmana)**

di *Giuseppe Cecere*

Il termine sufismo (dall'arabo *taṣawwuf*) designa convenzionalmente il vasto e vario ambito di esperienze spirituali, pratiche sociali, dottrine religiose e filosofiche che formano, secondo la definizione ormai classica di Annemarie Schimmel, “le dimensioni mistiche dell'Islam”<sup>1</sup>.

Il denominatore comune di tale complessa trama di esperienze e dottrine può essere rintracciato in uno sforzo di approfondimento e di interiorizzazione della nozione centrale della religione islamica: il *tawhīd*, professione dell'unicità di Dio e della missione profetica di Muhammad, con annesso obbligo di adesione, tanto interiore quanto esteriore, alla Legge divinamente fondata (ovvero, concretamente, la *sharī'a* islamica, in quanto basata sul Corano e sulla Sunna). In tale sforzo, al corpo è stato assegnato un ruolo cruciale, in forme diverse secondo le differenti tendenze dottrinali ed esperienze individuali, sia come strumento di obbedienza alla Legge divina, sia come luogo di manifestazione dell'elezione spirituale che caratterizza la condizione di *walī Allāh* (lett.: “amico di Dio”), termine che indica il “santo” nel linguaggio tecnico del sufismo.

---

<sup>1</sup> A. Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975. Il titolo di quest'opera, ripubblicata in varie lingue, compreso l'arabo (cf. infra), è divenuta una comune definizione del sufismo in ambito accademico.

Nel presente articolo, si tenterà di fornire alcune coordinate fondamentali per una possibile “storia del corpo” nelle tradizioni ascetiche e mistiche dell’Islam medievale, dal primo al settimo secolo dell’Egira (sec. VII/XIV d.C.). Ovvero, dal periodo formativo della spiritualità musulmana sino a quello che viene spesso definito come “il secolo d’oro del sufismo” (*al-qarn al-dhahabī lil-taṣawwuf*)<sup>2</sup>, caratterizzato dall’emergere di due fenomeni, distinti ma non privi di interazioni, che influenzeranno profondamente lo sviluppo del sufismo fino all’epoca attuale: la diffusione delle grandi confraternite sufi (*turuq ṣūfiyya*; al singolare: *tariqa ṣūfiyya*), che marcò la definitiva affermazione del sufismo come una delle maggiori forze sociali, spirituali ed intellettuali del mondo musulmano, e la fioritura del cosiddetto “sufismo filosofico”, profondamente segnato dal rapporto con il pensiero ellenistico (in particolare con le correnti neoplatoniche) e con varie altre tradizioni sapienziali, con esiti talvolta sospetti di etereodossia, ma più spesso compatibili, al di là delle più o meno audaci modalità di espressione, con le più caute formulazioni dottrinali proposte nell’ambito delle grandi confraternite<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> L’espressione compare anche nella più completa antologia storica di testi sufi pubblicata in Egitto in età moderna, nata da un’importante opera di collaborazione tra lo studioso cattolico Giuseppe Scattolin e lo studioso musulmano Ahmād Ḥasan, e pubblicata con la prefazione del Rettore dell’Università di al-Azhar: cfr. G. Scattolin-A. Ḥasan, *Al-Tajalliyāt al-rūhiyya fi l-Islām. Nuṣūṣ ṣūfiyya ‘abra al-ta’rīkh*, Al-hay’ā al-miṣriyya al-‘āmma li-l-Kitāb (“Agenzia pubblica egiziana per il libro”), Il Cairo 2008, p. 444.

<sup>3</sup> La bibliografia relativa allo sviluppo delle confraternite sufi e del “sufismo filosofico”, e alle loro complesse interazioni è pressoché

Più precisamente, si cercherà di individuare alcune tematiche ricorrenti e alcune fondamentali tendenze evolutive nei sistemi di rappresentazione del rapporto tra dimensioni spirituali e corporali dell'essere umano nella produzione letteraria (dottrinale, apologetica ed agiografica) di quei maestri spirituali che, a partire dal III/IV secolo islamico (IX/X sec. d.C.), hanno plasmato “l'autocoscienza” collettiva e la memoria storica del sufismo. Un processo di costruzione identitaria che ha consentito ai suoi promotori di sussudere nella tradizione sufi, attraverso una capillare opera di appropriazione storiografica, le esperienze spirituali maturate nei primi due secoli dell'Islam, e di influenzare profondamente lo sviluppo della mistica musulmana, e la sue concrete modalità di “presenza” nella società, per le epoche successive e fino all'età presente.

## *2. Una necessaria premessa: questioni terminologiche e storiografiche*

### *2.1. Questioni terminologiche: il sufismo come mistica musulmana, una definizione da rivedere?*

La convenzionale definizione del Sufismo (*taṣawwuf*) come “mistica musulmana” è stata recentemente contestata da alcuni studiosi, in particolare in area nordamericana che adottano approcci “post-coloniali” o “anti-orientalistici” (tra

---

sterminata. Per una prima sintesi, si rinvia alla fondamentale introduzione storica di Alexander Knysh: A. Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Brill, Leiden-Boston-Colonia 2000, in particolare pp. 163-168, pp. 169-244, pp. 301-303.

questi, il più noto è probabilmente Omid Safi, docente alla Duke University, esperto di sufismo persiano e attivista di correnti musulmane progressiste). La definizione del sufismo come “mistica” costituirebbe, secondo questi studiosi, un’indebita proiezione in contesto islamico di categorie concettuali elaborate in riferimento ad altri contesti culturali; inoltre, la nozione di mistica implicherebbe un’idea di separazione dal mondo, decisamente incompatibile con la realtà storica del sufismo, caratterizzata proprio, pur nella grande varietà delle sue concrete articolazioni, da una prevalente tensione all’impegno nei contesti sociali e politici.<sup>4</sup> Tuttavia, a sostegno della definizione convenzionale possono essere addotte solide argomentazioni, *in primis* la constatazione che nella lingua araba standard contemporanea il termine *taṣawwuf* sia comunemente adottato per tradurre proprio la nozione di “mistica” anche in riferimento ad ambiti religiosi diversi dall’Islam. Un esempio particolarmente significativo, a tale proposito, è fornito dal celebre studioso, filosofo e maestro sufi egiziano Abū l-Wafā l-Taftāzāni (m. 1994), il quale, pur rivendicando orgogliosamente la dimensione socio-politica del sufismo e ritenendola un elemento fondamentale e caratteristico della spiritualità islamica, impiegava regolarmente il termine *taṣawwuf* come sinonimo di “mistica”, sia in riferimento all’ambito islamico che ad altre

---

<sup>4</sup> Per una eccellente sintesi di queste posizioni, si rinvia a N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2015, pp. 3-7.

tradizioni religiose<sup>5</sup>. Sulla stessa linea, si pongono moltissimi altri studiosi islamici; in particolare, è opportuno rilevare come gli stessi curatori dell'edizione araba della fondamentale opera di Annemarie Schimmel: *The Mystical Dimensions of Islam*, abbiano ritenuto di dover tradurre l'aggettivo *mystical* proprio con il termine *ṣūfī*, utilizzando altresì il termine *tasawwuf*, in tutto il testo, come traduzione dei sostantivi *mystics*, *mysticism*. Un altro valido argomento a sostegno della tradizionale definizione del sufismo come “mistica musulmana” deriva, a nostro avviso, da una riflessione sul rapporto tra vita attiva e contemplativa nelle correnti “spirituali” delle diverse culture religiose. Su questo punto, i critici della definizione del sufismo come “mistica” sembrano decisamente sottovalutare, quando non deliberatamente ignorare, un fatto di assoluto rilievo: l’ambizione di un intervento attivo degli uomini e donne “spirituali” nelle cose del mondo non è certo esclusiva del sufismo o della tradizione islamica, ma è ben presente anche in tradizioni mistiche di altre religioni (in ambito cattolico, basti pensare a San Francesco d’Assisi o a Dante Alighieri). Pertanto, pur senza negare il potenziale valore euristico di certe contestazioni, riteniamo legittimo continuare ad adottare la definizione del sufismo come “mistica musulmana”. In questo, aderiamo convintamente alla posizione espressa da Sara Sviri in un magistrale

---

<sup>5</sup> Si veda, in particolare, A.W. Taftazānī, *Al-ṭuruq al-ṣūfiyya fī Miṣr*, Maṭba’at al-Amaniyya, Il Cairo 1991, pp.15-19; Id., *al-Taṣawwuf*, in *Al-Jam’iyya al-falsafiyya al-miṣriyya*, IV, 1996, pp. 47-59.

intervento sul tema<sup>6</sup>: per una appropriata definizione del sufismo non serve tanto inventare un qualche neologismo, quanto adottare una più ampia accezione della “mistica”, come la tensione di alcuni individui, riscontrabile nelle più varie culture e religioni, a vivere con particolare intensità l’esperienza del sacro, anche attraverso l’auto-imposizione di pratiche specifiche ritenute funzionali a tale scopo<sup>7</sup>.

## *2.2. Tra autorappresentazioni sufi e critica moderna: il paradigma storiografico della “continuità”*

Pur nella grande varietà di posizioni espresse dai diversi autori su questioni particolari, nella letteratura sufi lo sviluppo storico del sufismo viene concordemente posto in una linea di continuità diretta con le esperienze spirituali delle prime generazioni musulmane e dello stesso Profeta Muhammad, spesso indicato come il primo e insuperato modello del sufismo, per la sua capacità di unire dimensioni “interiori” ed “esteriori” dell’Islam<sup>8</sup>. Tale paradigma storiografico ha notevolmente influenzato sia lo sviluppo storico dell’autocoscienza sufi attraverso i secoli, sia la formazione e

---

<sup>6</sup> S. Sviri, “*Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism*”, in *Les maîtres soufis et leur disciples: iii-v siècle de l'hégire (ix-xi s.). Enseignement, formation et transmission*, a cura di G. Gobillot-J.J. Thibon, Institut français du Proche-Orient, Beirut 2012, pp. 17-34.

<sup>7</sup> «[...]a current within religions and cultures associated with voluntary efforts aimed at gaining an intensified experience of the sacred». S. Sviri, *Sufism*, cit., p. 20.

<sup>8</sup> Su questo aspetto, si veda in particolare A. Knysh, *Islamic Mysticism*, cit., pp. 116-122.

l’evoluzione, in età moderna e contemporanea, degli studi accademici sul sufismo.

In particolare, il “paradigma della continuità” ha consentito agli autori sufi dal III-IV secolo dell’Egira in poi di “appropriarsi” di una multiforme schiera di personalità ascetiche e mistiche emerse nei primi due secoli dell’Islam, che essi hanno costantemente rappresentato come modelli e precursori del sufismo. Su ciascuno di questi (veri o presunti) “proto-sufi” si sono sviluppate, nel corso dei secoli, varie tradizioni biografiche ed agiografiche, talvolta contraddittorie e sovente finalizzate a giustificare o valorizzare certe idee o pratiche di età successive piuttosto che ad offrire una fedele ricostruzione della fisionomia originale delle figure prese in esame. In questo ambito, tentare di distinguere elementi “originari” da integrazioni ed abbellimenti successivi è spesso difficile, se non impossibile, tanto più che per molti di questi personaggi “antichi” non si dispone di fonti precedenti ai suddetti autori sufi. Tuttavia, pur in presenza di così vistosi limiti dal punto di vista della *fact history*, tali tradizioni biografiche ed agiografiche rivestono comunque un notevole interesse ai fini di una ricerca storica intesa a ricostruire idee, mentalità e pratiche sociali. In effetti, se non trasmettono necessariamente informazioni attendibili sulle persone e gli eventi di cui trattano, tali racconti forniscono però indicazioni preziose sulle rappresentazioni che i maestri sufi e i loro discepoli, nella fase di costruzione e poi di riproduzione dell’autocoscienza del sufismo, hanno elaborato e diffuso sulle prime correnti della spi-

ritualità musulmana<sup>9</sup>. Per queste ragioni, in linea con la complessiva rivalutazione, in una prospettiva di antropologia storica, della letteratura agiografica sufi come fonte storica<sup>10</sup>, nella presente ricerca non abbiamo affrontato il problema del grado di attendibilità delle singole narrazioni analizzate, né quello della individuazione delle strategie agiografiche, e talvolta auto-agiografiche, adottate dai diversi

---

<sup>9</sup> Sulle tradizioni agiografiche sufi come fonte per la ricerca storio-grafica, e sulle specifiche cautele epistemologiche richieste, si rinvia in primo luogo a due lavori, in certo senso pionieristici, della studiosa tunisina di Nelly Amri: N. Amri, *Al-walâya wa l-mujtama'*. *Sainteté et société. Contribution à l'histoire religieuse et sociale de l'Ifrîqiya hafsid*, Credif, Tunisi 2002; Id., *La sainte de Tunis: Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiyya*, Sindbad-Actes Sud, Arles 2008.

<sup>10</sup> Come sottolineava, in una delle prime riflessioni teoriche sul tema, la studioosa israeliana Daphna Ephrat nel 2002: «Hagiographic literature, hitherto perceived as entirely devoid of historical value, has [...] attracted the interest of Islamicists as valuable source material. New methods and approaches developed that force scholarship to yield new fruits. At the heart of this growing research lies the assumption that hagiographic texts reflect important features of the societies within which they were composed. These include not only the character and evolution of the phenomenon of Islamic sainthood, but also modes of religious feelings and social practices». D. Ephrat, *In Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan Awliyâ' Allâh in Kitâb al-Tashawwuf*, in *Studia Islamica*, CXIV, 2002, pp. 67-85 (qui, p. 67).

autori nel processo di costruzione o di sviluppo di determinate rappresentazioni storiografiche<sup>11</sup>.

Analogamente, in virtù della prioritaria focalizzazione del presente studio sull'analisi dei sistemi di rappresentazioni interni alla tradizione sufi, piuttosto che sulla critica storica di tali tradizioni, non viene qui rimessa in discussione la periodizzazione cronologica tradizionale della nascita e dello sviluppo della spiritualità islamica dagli inizi al cosiddetto "secolo d'oro", che appare chiaramente connessa al già menzionato "paradigma della continuità" elaborato dalla storiografia sufi. Tale periodizzazione si articola in tre grandi fasi, secondo lo schema di una progressiva evoluzione della spiritualità islamica da un semplice ascetismo (primi due secoli dell'islam; secc. VII-VIII d.C.) a sempre più approfondate e complesse nozioni ed esperienze di carattere mistico

---

<sup>11</sup> Su questi aspetti, ci permettiamo tuttavia di rinviare a due nostri studi che affrontano tali problematiche in relazione alle tradizioni agiografiche su, rispettivamente, Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī e Yāqūt al-Ḥabashī, due importanti maestri sufi nell'Egitto del primo periodo mamelucco: G. Cecere, *Le charme discret de la Shādhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī*, in *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, a cura di G. Cecere-M. Loubet-S. Pagani, Institut français d'archéologie orientale, Il Cairo 2013, pp. 63-93; Id., *Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamelouke Yāqūt al-Ḥabašī, une étude de cas*, in *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval* (édition électronique), a cura di S. Denoix-G. Cecere-A. Montel-E. Rébillard, CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques, Parigi 2017, pp. 11-30.

(secc. IX-XII d.C.), e fino alla contemporanea fioritura (dal sec. XIII d.C. in poi) del “sufismo di confraternita” e del “sufismo filosofico”. Del resto, al di là di pur importanti controversie su questioni specifiche (come la possibilità effettiva di tracciare una linea di demarcazione precisa tra “fase ascetica” e “fase mistica”, o le diverse interpretazioni proposte, secondo le inclinazioni dei diversi studiosi, sui rapporti tra sufismo filosofico e sufismo delle grandi confraternite), le linee essenziali della periodizzazione tradizionale sono state generalmente accolte anche in sede di moderna critica storica, sia in ambito occidentale che in ambito islamico<sup>12</sup>.

### *3. La fase ascetica: Il corpo come strumento dell'obbedienza*

Per gli asceti delle prime generazioni musulmane (s. VII-VIII), che i sufi del IX-XI secolo rappresenteranno come loro precursori, il corpo è innanzitutto lo strumento dell'obbedienza a Dio, in un atteggiamento di “rinuncia al mondo” (*zuhd*) che si traduce in una grande varietà di forme e di esperienze. Alcuni di questi personaggi si impongono pratiche ascetiche particolarmente rigorose: tra questi, Ibrāhīm Ibn Adham (m. 782 ca.), generalmente descritto come un principe della città iranica di Balkh (oggi in Afghanistan) che rinunciò al suo trono per dedicarsi ad una vita di

---

<sup>12</sup> In particolare, lo schema tradizionale è stato adottato come fondamentale griglia di ordinamento delle diverse esperienze storiche del sufismo sia da Alexander Knysh sia da Giuseppe Scattolin e Aḥmad Ḥasan, nelle rispettive opere citate nelle note precedenti.

peregrinazioni “sulla via di Dio”, e che sarebbe giunto fino a “nutrirsi” di polvere o di argilla quando non disponeva di cibo conforme alle prescrizioni della *shari'a*<sup>13</sup>. Altri, come l'armeno Farqad al-Sabakhī (m. 729)<sup>14</sup>, convertitosi all'Islam dal Cristianesimo, avrebbero marcato la loro scelta spirituale con alcuni segni esteriori, come l'adozione di un rozzo saio di lana: in arabo, *ṣūf*, corradicale – e probabile etimo – del termine *taṣawwuf*<sup>15</sup>. Nonostante quest'ultimo termine abbia occupato, nei secoli successivi, uno spettro semantico sempre più ampio, venendo sostanzialmente a “coprire” l'intera gamma delle varie forme ed esperienze della spiritualità islamica, il ricorso al saio di lana sarebbe rimasto invece una pratica assai limitata, e non esente da critiche in ambito islamico. Già alcuni contemporanei di Farqad avrebbero contestato l'uso della lana (in luogo della seta, amata dal Profeta Muḥammad), vedendo in essa una imitazione di forme ascetiche cristiane, in contrasto con il principio esplicitato nel *hadīth* noto come *Khālifū-hum* (“Distinguetevi da loro!”) secondo il quale i musulmani dovrebbero differenziarsi anche esteriormente dai Cristiani e dagli Ebrei<sup>16</sup>. Echi di questa polemica sulla lana risuonano attraverso tutta la storia della spiritualità islamica, nel dibattito, mai com-

---

<sup>13</sup> Cfr. A. Knysh, *Islamic Mysticism*, cit., pp. 19-20.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>15</sup> Sulle varie ipotesi relative all'etimologia di *taṣawwuf*, si veda *Ibid.*, pp. 3-7.

<sup>16</sup> Nella vasta bibliografia sul tema, si rinvia in particolare a B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1984.

pletamente risolto, sull'origine del termine *taṣawwuf*. Infatti, se da un punto di vista morfologico non sembrano sussistere dubbi sulla derivazione dalla radice ŠWF (la stessa, appunto, del termine *ṣūf*, “lana”), la maggior parte dei maestri sufi medievali preferì avallare altre spiegazioni per l'etimologia del termine *taṣawwuf*, collegandolo prevalentemente alla radice ŠFW, connessa all'idea di purezza (*safā*) o talvolta alla radice ŠFF, in connessione al gruppo degli *ahl al-ṣuffa*, “gente della tettoia”, devoti seguaci di Muḥammad che trascorrevano il tempo in preghiera nella moschea e nella casa del Profeta a Medina e che furono quindi considerati tra i pionieri della spiritualità islamica. In queste scelte, traspare il desiderio di insistere (con la radice ŠFF) sulla piena “islamicità” delle origini del sufismo, evitando l'imbarazzante associazione con una pratica potenzialmente “cristianeggiante”, e soprattutto (con la radice ŠFW), la volontà di ribadire come non sia “l'abito” esteriore, bensì la condizione interiore, a determinare l'autenticità della vocazione spirituale e della “rinuncia” ascetica. In effetti, la maggior parte degli asceti della prime generazioni musulmane sembra appunto aver inteso la “rinuncia” come un atteggiamento eminentemente interiore, tutt'altro che incompatibile con l'impegno nella società (anche attraverso il lavoro e la vita coniugale) e con la fruizione di beni terreni. Gli elementi distintivi di un simile atteggiamento sono riassumibili in uso moderato dei beni materiali, osservanza rigorosa della *shari'a* e zelo ardente nelle pratiche religiose. In aggiunta agli obblighi comuni per tutti i musulmani (le cinque preghiere quotidiane, il digiuno diurno nel mese di Ramadan, l'elemosina obbligatoria, il pellegrinaggio alla Mecca), questi asceti si

impegnano in varie pratiche supererogatorie (*nawāfi*) che diverranno caratteristiche dell'esperienza sufi: veglie di preghiera, moltiplicazione dei digiuni nel corso dell'anno, reiterazione del pellegrinaggio.

In questo quadro, il corpo diviene terreno della lotta del credente contro le tendenze del proprio ego, che i sufi chiamano “combattimento contro se stesso/la propria anima” (*mujāhadat al-nafs*). Secondo uno dei più celebri detti (*ḥadīth*) attribuiti al Profeta dell'Islam, la lotta interiore contro le tendenze devianti dell'anima costituisce il *jihād* maggiore (*al-jihād al-akbar*), mentre il combattimento militare contro i nemici dell'Islam costituisce una forma “minore” di *jihād* (*al-jihād al-asghar*)<sup>17</sup>. Una tale gerarchizzazione, peraltro, non implica di per sé alcuna condanna dello sforzo bellico, ma piuttosto afferma la priorità delle dimensioni “interiori” su quelle “esteriori” di ogni realtà, in linea con la visione generale che informerà costantemente la spiritualità sufi. L'unione tra le due forme di *jihād* sembra anzi caratterizzare le biografie della maggior parte degli asceti di quel primo periodo, poi considerati i precursori del sufismo. Tra questi, si segnalano il predicatore al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728)<sup>18</sup>, che molte confraternite sufi dei secoli seguenti inseriranno nelle loro genealogie spirituali, e che avrebbe preso parte a diverse campagne militari nelle regioni iraniche, o il “piagnone” (*bakkā*) ‘Abd al-Wāhid Ibn Zayd (m. 750 ca.),

---

<sup>17</sup> Per una dettagliata analisi delle implicazioni di questo *hadīth*, cfr. E. Herrera, *Les maîtres soufis et les peuples du Livre*, Éditions de Paris, Parigi 2015, pp. 372-388.

<sup>18</sup> Cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 10-13.

che secondo le tradizioni visse in uno stato di contrizione permanente, ispirato dalla consapevolezza della irredimibile condizione di peccatore propria dell'essere umano, e non-dimeno si impegnò attivamente nel *jihād* militare<sup>19</sup>. Tra l'altro, 'Abd al-Wāhid avrebbe partecipato attivamente alla fondazione della prima (o una delle prime) comunità di asceti-guerrieri nella storia islamica: il convento-fortezza dell'isola di 'Abbdān (nell'Iran attuale), i cui occupanti avrebbero alternato combattimenti militari e rigorose pratiche ascetiche (quali digiuni ripetuti e veglie di preghiera). Secondo alcune tradizioni, proprio nella comunità di 'Abbdān sarebbero state sperimentate le prime forme di quella che sarebbe presto divenuta la pratica più tipica del sufismo: il *dhikr* (lett.: "ricordo, menzione"), ossia una invocazione ritualizzata, in forma individuale o collettiva, di uno o più dei "Bellissimi Nomi di Dio" (*al-asmā' al-ḥusnā*)<sup>20</sup>. Qualche decennio più tardi, una analoga sintesi di ascetismo e di eroismo sarà espressa, al più alto grado, dal guerriero, mistico e letterato 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak (m. 797), al quale sono attribuiti, significativamente, sia uno dei primissimi trattati sull'ascesi mistica (il *Kitāb al-zuhd*) sia uno dei più fortunati trattati sul jihad militare (il *Kitāb al-jihād*)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 17-18, pp. 36-38.

<sup>21</sup> Cfr. M. Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 2008, pp. 100-102.

#### 4. Il corpo in relazione alla mistica dell'amore e della conoscenza divina

In un arco di tempo difficilmente determinabile, ma che tradizionalmente si fa coincidere con il secondo e terzo secolo dell'era islamica (VIII-IX sec. d.C.), in alcuni circoli ascetici matura l'idea che le pratiche supererogatorie e, più in generale, la tensione all'approfondimento spirituale della religione islamica siano manifestazioni di una speciale elezione divina. Coloro che ne sono oggetto vengono descritti come "gli amici di Dio" (*awliyā' Allāh*), secondo una espressione che compare già nel Corano (Cor. 10:62), probabilmente con un significato assai generico ("coloro che seguono la volontà di Dio"), ma che nella letteratura sufī riceverà una precisa specializzazione semantica, divenendo un termine tecnico per designare i "santi" musulmani (la forma astratta *walāya*, lett. "amicizia", venendo così a designare la nozione di "santità"). Progressivamente, tra questi "amici di Dio" emergono elaborate nozioni mistiche di amore divino (*mahabba*), in particolare con figure quali Rābi'a al-'Adawiyya (m. 801)<sup>22</sup> e Dhū l-Nūn al-Miṣrī (m. 859)<sup>23</sup>, e di conoscenza divinamente ispirata (*ma'rifa*), in particolare con il teosofo persiano al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 869 o 930)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., pp. 58-62; A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 26-31.

<sup>23</sup> Cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp.39-42.

<sup>24</sup> Per un primo approccio alla complessa figura del "Saggio di Tirmidh" si rinvia a A. Knysh, *Sufism*, cit., pp.105-107; G. Gobillot, *Un penseur de l'amour [Hubb]: le mystique khorasanien al-Ḥakīm*

In questo processo, il corpo acquisisce nuovi significati: pur rimanendo, ovviamente, strumento dell'obbedienza alla Legge divina, esso diviene altresì oggetto della "presa" (*akhdh*) dell'Amante divino sull'amato umano, e ricettacolo della luce divina che, captata dagli organi fisici deputati a tale compito e trasmessa al cuore, pervade l'intero organismo della persona eletta, distruggendo in essa qualunque residua tendenza individuale che possa discostarsi dalla piena adesione ai decreti divini<sup>25</sup>. Così purificato, il santo agisce nel mondo come specchio della Volontà divina, guidando gli altri sulla retta via. Il corpo del santo diviene così un catalizzatore della *baraka* (benedizione divina) e un veicolo dei miracoli di Dio sulla terra, e ciò spinge i fedeli a contendersi

---

*al-Tirmidhī* (m. 318/930), in *Studia Islamica*, LXXIII, 1991, pp. 25-44; Id., *Le livre de la profondeur des choses*, Presses Universitaires du Septentrion, Parigi 1996; Id., *Un point sur les études tirmidhiennes*, in *Annales Islamologiques*, XXXII, 1998, pp. 67-79; B. Radtke- J. O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Hakīm al-Tirmidhī*, Curzon Press, Londra 1996; S. Sviri, *Al-Hakīm al-Tirmidhī and the Malāmātī Movement in Early Sufism*, in *The Heritage of Sufism*, Volume I: *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rūmī 700-1300*, a cura di L. Lewisohn, Oxford: Oneworld Publications, Oxford 1999, pp. 583-613; S. Sviri, *Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Hakīm al-Tirmidhī*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXVII, 2002, pp. 204 ss.

<sup>25</sup> Sul tema, si rinvia a G. Cecere, *Santé et Sainteté. Dimensions physiologiques de la vie morale et spirituelle dans Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī* (m. 709/1309), in *Annales Islamologiques*, XLVIII (1), 2014, pp. 203-240.

una carezza della sua mano o anche solo un brandello della sua veste.

In certo senso, l'idea di una presa di possesso diretta del corpo del santo da parte di Dio trova un precedente "scritturale", sia pure con un significato probabilmente metaforico, in un celebre *hadīth qudsī* (cioè una parola divina trasmessa da Muḥammad ai Suoi compagni ma non inclusa nel Corano)<sup>26</sup>, particolarmente caro alla meditazione dei sufi nel corso dei secoli, noto come "Detto sulle opere supererogatorie" (*hadīth al-nawāfi*) e trasmesso, sull'autorità di Abū Hurayra, uno dei Compagni del Profeta, nella raccolta canonica di al-Bukhārī (m. 870) con il numero 6502:

«[...] Dio Altissimo ha detto: "Se qualcuno sarà ostile ad un mio Amico (walī), io muoverò guerra contro di lui. Tra (tutte) le cose con cui il Mio servo ('abdi; l'essere umano) può avvicinarsi a me, nulla mi è più caro (dell'osservanza) dei doveri che gli imposto (= il rispetto delle prescrizioni religiose). Ma il servo può ulteriormente avvicinarsi a me con le opere supererogatorie (*al-nawāfi*), fino al punto che prendo ad amarlo. E quando lo amo, divento (lett. "sono") il suo orecchio (*sam'*), con il quale egli ascolta, la sua vista (*baṣar*), con la quale egli guarda, la sua mano (*yad*), con la quale egli tocca, il suo piede (*rīḍ*), con il quale cammina. E se (al-

---

<sup>26</sup> Per una introduzione al tema, W.A. Graham, *Hadīth qudsī*, in *Encyclopaedia of Islam, THREE*, a cura di K. Fleet-G. Krämer-D. Mattinge-J. Nawas-E. Rowson. Consultato online il 24 Novembre 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_30166](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30166)> (prima pubblicazione online: 2017; prima edizione a stampa: 2017).

lora) mi chiede (qualcosa), certo glielo concedo. E se invoca il mio aiuto, certo lo proteggo”»<sup>27</sup>.

### *5. Dimensioni fisiologiche della vita spirituale: costanti ed evoluzioni*

#### *5.1. La fisiologia delle passioni di al-Hakīm al-Tirmidhī (sec. IX/X)*

Nel terzo secolo islamico, cioè nella stessa epoca in cui il celebre *ḥadīth al-nawāfi* veniva inserito da al-Bukhārī nella sua monumentale raccolta, in alcuni circoli mistici si andava esplicitando l’idea di concrete correlazioni tra comportamenti morali (o immorali), pratiche spirituali e processi fisiologici dell’essere umano. In questo ambito, il già menzionato al-Tirmidhī elaborò una compiuta formulazione teorica delle relazioni tra corpo e spirito, che si configura, secondo la felice sintesi di Paul Nwyia, come una vera e propria “fisiologia delle passioni”<sup>28</sup>. In particolare, nel suo trattato *Riyāḍat al-nafs* (“Addestramento dell’anima”), al-Tirmidhī conferisce un ruolo cruciale ai processi dell’alimentazione e della circolazione sanguigna nelle dinamiche della vita spirituale. Interpretando in termini fisiologici concreti i riferimenti coranici e biblici alla creazione dell’essere umano ed al suo primo peccato, e rielaborandoli in una compiuta narrazione mi-

---

<sup>27</sup> Traduzione condotta sul testo pubblicato in <https://almaktaba.org/book/1766/22>

<sup>28</sup> Cfr. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Dar al-Machreq, Beirut 1970.

tica, egli propone una originale “eziologia” dei conflitti interiori dell’essere umano. Dio, dopo aver creato l’essere umano ed aver assegnato una funzione specifica a ciascuno dei suoi organi, lo dotò di “anima” (*nafs*) infondendo in lui il soffio vitale del proprio Spirito (*rūh*). L’anima scese fino alla cavità addominale, dove si insediò. L’essere umano, però, trasgredendo il divieto divino di mangiare dall’albero, fornì al Diavolo la possibilità di insediarsi a sua volta, attraverso il boccone del frutto proibito, nella cavità addominale, e precisamente nello stomaco. Da quel momento, lo stomaco di ogni individuo è la sede operativa delle suggestioni diaboliche. Per meglio comprendere questo aspetto, è necessario descrivere, nelle sue grandi linee (e prescindendo da alcune incertezze interpretative tra gli studiosi), la complessiva concezione dell’essere umano elaborata da al-Tirmidhī. Lo stomaco è infatti solo uno degli attori di un dramma che si svolge all’interno del corpo umano, nel conflitto tra illuminazioni divine e suggestioni diaboliche. Al-Tirmidhī concepisce l’essere umano come una complessa unità psicofisiologica: la vita morale, intellettuale e spirituale di ogni persona è in stretto rapporto con i processi biologici del suo corpo, come pure con il conflitto cosmico tra forze spirituali contrastanti, che cercano di spingere quell’individuo all’obbedienza o alla disobbedienza nei confronti della Legge divina. In questa visione, non priva di difficoltà interpretative, tre elementi sembrano emergere con una relativa chiarezza:

1) Al-Tirmidhī postula l’esistenza, nel corpo umano, di uno “spirito” (*rūh*), descritto come “luce” (*nūr*), e di altri organi e facoltà specificamente deputati alla ricezione della

scienza e delle illuminazioni divine, variamente denominati (in particolare: ‘*aql*, “intelletto”, e *tawḥīd*, “affermazione dell’unità divina”), e anch’essi generalmente rappresentati in termini luministici;

2) l’essere umano è altresì dotato di uno spirito vitale o “soffio della vita” (*rīḥ al-hayāt*), la cui diffusione nel corpo è assicurata dalla circolazione del sangue attraverso le vene;

3) la circolazione del sangue assicura anche la propagazione di elementi materiali sottili che esercitano influenze positive o negative sul comportamento morale della persona: ad esempio, i venti caldi dei desideri che, prodotti presso le porte dell’Inferno, possono insinuarsi nell’organismo umano attraverso le aperture del corpo e, veicolati dalla circolazione sanguigna, possono accendere nell’anima passionale il desiderio di cose illecite.

Al centro di questo dramma, *Tirmidhī* pone il cuore (*qalb*): un organo che già nel nome rivela la sua natura costitutivamente instabile, continuamente soggetta alle alterne influenze delle forze dell’obbedienza e della trasgressione. La parola *qalb* infatti, è connessa al verbo *taqallaba* (“girare”, “oscillare”), a ricordare come il cuore sia preso «tra due dita del Misericordioso (Dio), che lo fa girare come Egli vuole»<sup>29</sup>. Analogamente, la struttura fisica di quest’organo è duplice: la superficie esterna del cuore (*fu’ād*) è dotata di “occhi ed orecchie” deputati alla ricezione delle luci divine, mentre la sua cavità interna ha una “porta” che lo mette in comunicazione con il vasto spazio del petto (*sadr*). In tale

---

<sup>29</sup> Al-Hakīm al-Tirmidhī, *Riyādat al-nafs*, in B. Radtke-J. O’Kane, *The Concept of Sainthood*, cit., p. 219.

spazio, Dio ha disposto vari altri organi associati alle tempestose dinamiche della vita spirituale: lo stomaco, che è sede delle suggestioni diaboliche, come già detto, ma è anche l'organo che trasforma gli alimenti in sangue mediante la digestione; il fegato, che riceve dallo stomaco il sangue e lo distribuisce nel resto dell'organismo attraverso la rete delle vene, di cui esso costituisce il punto di origine e di confluenza; i polmoni, sede dell'anima passionale (*nafs*) che trasmette il soffio vitale, attraverso le vene, fino alla bocca e alle narici. Nell'interazione tra queste diverse componenti, lo stomaco svolge una funzione cruciale: quando i venti caldi di origine infernale che eccitano i desideri dell'anima (*nafs*), propagandosi nell'organismo attraverso le vene, raggiungono lo stomaco, essi traggono forza dall'incontro con le suggestioni diaboliche e con il calore prodotto dalla digestione; si forma così un fumo denso e opaco che sale nella vaste cavità del petto fino a velare gli occhi del cuore, ostacolando la percezione delle luci che trasportano le conoscenze razionali e le ispirazioni divine dalla testa verso il cuore. In tal modo, l'anima passionale prende, almeno temporaneamente, il sopravvento sul cuore, con gravi conseguenze per la vita morale e spirituale dell'individuo<sup>30</sup>.

### 5.2. *Pratica del dhikr e processi fisiologici : il Miftāh al-falāḥ (sec. XIII/XIV)*

Nella concezione proposta da al-Tirmidhī, l'alimentazione svolge un ruolo cruciale nelle dinamiche della vita spirituale. Su questa stessa linea si muove, alcuni

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 218-221.

secoli più tardi, un celebre trattato sulla pratica del *dhikr*, il *Miftāh al-falāh* (“La chiave del successo”, sc. della salvezza spirituale)<sup>31</sup> tradizionalmente attribuito al maestro shadhilita Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī (m. 1309), autore di una vasta e multiforme produzione letteraria che lo ha reso uno dei pensatori più influenti nella storia del sufismo. Nonostante alcune perplessità su tale attribuzione espresse da Fritz Meier già nel 1957, l’opera continua ad essere pubblicata, sia nel mondo islamico che in quello occidentale, sotto il nome di Ibn ‘Atā’ Allāh<sup>32</sup>. A prescindere da tale questione attributiva, il trattato è di grande importanza ai fini della presente ricerca perché contiene esplicite formulazioni di precise correlazioni tra pratiche spirituali e prescrizioni alimentari, in un quadro che appare decisamente ispirato dalla “fisiologia delle passioni” di al-Tirmidhī<sup>33</sup>. In particolare, l’autore sostiene che la pratica assidua del *dhikr* consenta di bruciare «qualunque residuo derivante dall’assunzione di cibo in

---

<sup>31</sup> Per una analisi del trattato, cfr. E. Russ-Fishbane, *Physical Embodiment and Spiritual Rapture in Thirteenth-Century Sufi Mysticism*, in G. Cecere-M. Loubet-S. Pagani (a cura di), *Les mystiques*, cit., pp. 305-332.

<sup>32</sup> Cfr. F. Meier, *Die Fawa’ih al-ġāmal wa-fawātiḥ al-ġalāl des Nagm ad-Dīn al-Kubrā: eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Steiner, Wiesbaden 1957, pp. 249-250. Per una difesa dell’attribuzione tradizionale, G. Cecere, *Maestro nelle due scienze: Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī e le forme della preghiera*, in *Divus Thomas*, CXII.3, 2009, pp. 94-117.

<sup>33</sup> Su questi aspetti, si rinvia a G. Cecere, *Santé et Sainteté*, cit., pp. 215 ss.

ccesso o di alimenti illeciti»<sup>34</sup>; affermazione che implica un nesso diretto tra processi fisici e spirituali<sup>35</sup>. In un altro passo fondamentale dell'opera, la pratica assidua del *dhikr* viene associata alla possibilità di una piena presa di possesso dell'organismo da parte delle luci divine, che vengono così a diffondersi in tutto il corpo attraverso la circolazione del sangue nelle vene ed eliminano da esso ogni possibile fonte di disobbedienza o negligenza nei confronti di Dio:

«L'invocatore (*al-dhakir*) pratica senza sosta il *dhikr* con la lingua, sforzandosi nel contempo di associare ad esso la presenza (*hudūr*) del cuore. Infatti (in una prima fase) il cuore ha bisogno di seguire l'attività della lingua per raggiungere lo stato di presenza (=concentrazione) nel *dhikr*. Se l'invocatore insiste nella sua pratica, è (progressivamente) liberato dai suoi pensieri, fino a che il

<sup>34</sup> Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī, *Miftāh al-falāh wa-miṣbāh al-arwāh bi-dhikr Allāh al-Karīm al-Fattāh*, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-turāth, Il Cairo 1999, p. 4.

<sup>35</sup> Per inciso, se l'attribuzione ad Ibn 'Atā' Allāh fosse corretta, questo passo dimostrerebbe l'esistenza di una dimensione propriamente fisiologica (oltre alle evidenti motivazioni etiche) nell'attenzione quasi ossessiva per il rispetto delle prescrizioni alimentari della *shari'a* che il maestro shadhilita esprime in opere di sicura attribuzione, e in particolare nel *Tāj al-'arūs li-tahdhīb al-nufūs* ("La corona della sposa: [insegnamenti] per la correzione dell'anima"), con esortazioni costanti a rifuggire dai cibi illeciti (la cui vicinanza può suscitare dei veri e propri segnali fisici d'allarme nel corpo dei santi) e con inviti pressanti a praticare grande parsimonia (*qilla*) nel consumo degli alimenti leciti (*halāl*). Su questi aspetti, cfr. G. Cecere, *Santé et Sainteté*, cit., in particolare pp. 231-233.

*dhikr* del cuore si associa quello della lingua. Allora, la luce che si propaga nel cuore vi brucia i desideri (*shahawāt*) e le presenze diaboliche (lett. "i diavoli": *al-shayātīn*); il *dhikr* del cuore prende così il sopravvento, mentre il *dhikr* della lingua si affievolisce. Tutte le componenti del corpo e dello spirito (*al-jawāriḥ wa-l-jawāniḥ*) dell'invocatore sono interamente occupate dalle luci (divine). Il suo cuore si purifica allora da ogni alterazione, e si libera dalle suggestioni diaboliche; e il Diavolo (*al-Khannās*)<sup>36</sup> non può più abitare nello spazio del cuore. Il cuore diviene allora un luogo privilegiato per gli avvenimenti di natura spirituale (*waridāt*), e un limpido specchio per l'irradiazione delle conoscenze divine. Quando il *dhikr* scorre nel cuore e si diffonde in tutte le parti del corpo, ognuna di esse, secondo le modalità sue proprie, invoca Dio»<sup>37</sup>.

Infine, in un ulteriore passo dell'opera, il processo di diffusione fisica del *dhikr* attraverso l'organismo è associato esplicitamente alla circolazione sanguigna, con una immagine di grande forza icastica:

«Uno dei nostri compagni (sufi) non cessava mai di ripetere il Nome di Allāh. Un giorno, gli cadde addosso un tronco di palma,

---

<sup>36</sup> Uno degli epitetti caratteristici del Diavolo, *al-Khannās* letteralmente significa "colui che si ritira quando viene menzionato il Nome di Dio"; la scelta di tale epiteto in un contesto dedicato al *dhikr*, pratica basata sull'invocazione di uno o più Nomi divini, non è dunque casuale.

<sup>37</sup> Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *Miftāḥ al-falāḥ*, cit., p. 5.

che gli spaccò la testa. Il suo sangue si sparse sul terreno formando (lett. "scrivendo") la parola Allāh»<sup>38</sup>.

## *6. Il corpo nel “secolo d’oro del sufismo”: nuove dimensioni semantiche*

### *6.1. Dal sufismo della sobrietà alle grandi confraternite sufi*

Se alcune manifestazione estatiche della santità suscitarono critiche o perplessità in più di un dottore della Legge, mistici di solida formazione giuridica come al-Junayd di Bagdad (m. 910)<sup>39</sup> ed altri si impegnarono, tra IX e XI secolo, in una straordinaria impresa di costruzione di un “sufismo della sobrietà”, che rivendicò una ideale e ininterrotta continuità con l’esempio del Profeta Muhammad, rappresentato come modello di perfetta armonia tra dimensioni mistiche e dimensioni giuridiche dell’Islam<sup>40</sup>. La rapida affermazione di tale corrente di pensiero, che presto divenne egemone negli ambienti della spiritualità islamica alle più varie latitudini, consentì la piena integrazione del sufismo nel sistema delle scienze islamiche medievali e la straordinaria fioritura, a partire dai secoli XII-XIII, delle grandi con-

---

<sup>38</sup> Per una analisi dettagliata di questo episodio, con argomentazioni a supporto di una sua interpretazione in senso propriamente fisiologico e non puramente metaforico, cfr. G. Cecere, *Santé et Sainteté*, cit., in particolare pp. 213-216.

<sup>39</sup> Sulla figura di al-Junayd, cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 52-56. Sul complessivo processo di sistematizzazione della tradizione sufi, cfr. Id., pp. 116-150.

<sup>40</sup> Cfr. A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., p. 45.

fraternite sufi che si svilupparono intorno ad un maestro (*shaykh*) ed ai suoi eredi spirituali. Una forma organizzativa la cui diffusione segnerà profondamente la storia sociale e culturale di molte società musulmane, dall'epoca medievale fino all'età contemporanea<sup>41</sup>. Con l'avvento di queste grandi confraternite, il rapporto con il corpo subisce ulteriori evoluzioni semantiche: in particolare, la sessualità e l'alimentazione acquisiscono ruoli strategici nella costruzione e nel consolidamento delle reti di relazioni tra sufi.

#### *6.2. Matrimonio e sessualità nell'età delle grandi confraternite*

In un contesto in cui la trasmissione dell'autorità spirituale tende, con sempre maggiore frequenza e regolarità nel corso dei secoli, ad articolarsi in forme ereditarie<sup>42</sup>, i matrimoni segnano spesso rapporti di alleanza e di influenza spirituale all'interno di una *tariqa*. Non di rado, uno *shaykh* stabilisce il matrimonio di una sua figlia con il suo discepolo preferito, così fornendo una precisa indicazione sulla propria successione a capo della confraternita. Per converso, dal secolo XII-XIII sembra declinare (pur senza scomparire del tutto) la pratica – già rara nei primi secoli dell'islam – dei matrimoni di “fraternità spirituale”, unioni coniugali caratte-

---

<sup>41</sup> Cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 169-238, pp. 245-300.

<sup>42</sup> La bibliografia su questo processo di trasformazione è sterminata. Per una interessante analisi delle implicazioni spirituali del fenomeno, si rinvia ad A. Schimmel, *Pain and Grace. A study of two mystical writers of 18th-century Muslim India*, Brill, Leiden 1976, pp. 265 ss.

rizzate dalla castità assoluta degli sposi, impegnati entrambi in un cammino ascetico o mistico. Una sorta di sintesi tra i due modelli (castità coniugale e matrimonio di investitura spirituale) sembra però da rilevare nella biografia del mistico shadhilita Yāqūt al-Ḥabashī (m. 1332), almeno secondo la versione, piuttosto tarda, di al-Munāwī (m. 1621): per volontà del suo venerato maestro al-Mursī, Yāqūt ne avrebbe sposato la figlia, e sarebbe vissuto con lei felicemente per diciotto anni, sempre tenendola in altissima considerazione, ma senza mai cercare con lei alcun contatto di natura sessuale, come estrema forma di rispetto nei confronti del suo maestro; alla sua morte, la moglie era ancora vergine.<sup>43</sup> In altri casi, una temporanea astinenza sessuale può essere imposta al santo, o alla santa, da una forma di gelosia di Dio: nel *Kitāb Laṭā'if al-minan*, Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī racconta di una santa donna di Alessandria (di cui purtroppo non cita il nome) che, quando si trova sotto l'effetto del contatto teopatico, non può avere rapporti con il marito: questi diviene infatti improvvisamente impotente, e recupera le forze solo quando cessa la condizione estatica della moglie.<sup>44</sup>

Questi esempi dimostrano il perdurante fascino, negli ambienti sufi, della castità come condizione che favorisce

---

<sup>43</sup> Cfr. 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarājim al-sāda al-ṣūfiyya aw Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā*, a cura di 'Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth Il Cairo, s. d. [1994], p. 73.

<sup>44</sup> Cfr. Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandarī (=al-Iskandarī), *Laṭā'if al-minan*, a cura di 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-Ma'ārif, Il Cairo 1999 (2a edizione), p. 105.

l'assoluta concentrazione in Dio, in linea con le concezioni attribuite a diversi asceti e mistici dei primi secoli, e con una diffidenza diffusa verso quelle che i sufi, sulla base di un noto *hadīth*, chiamano “le due cavità” (*al-ajūfāni*), ossia il ventre ed il sesso, come fonti di desideri che, se non opportunamente regolati, deviano l'essere umano dal “percorso verso Dio” (*al-ṭarīq ilā Allāh*) che è il vero scopo e significato della vita terrena. Tuttavia, la maggior parte dei sufi, in tutte le epoche, sceglierà comunque di correre il rischio e preferirà la vita coniugale alla castità, conformandosi in ciò a diffuse concezioni del matrimonio come obbligo sciaraitico (*fard*) per tutti i musulmani in grado di assumerne le responsabilità, e trovando un preciso appoggio scritturale nel celebre *hadīth* noto come *Lā rahbāniyya fi l-islām* (“Nessun monachesimo nell'islam”), generalmente interpretato come una radicale condanna del celibato. Nel corso dei secoli, emergeranno anzi specifiche interpretazioni mistiche della sessualità. In particolare, il massimo esponente del cosiddetto “sufismo filosofico”, lo *shaykh* Ibn al-‘Arabī (m. 1240), elaborerà una vera e propria metafisica del sesso, considerando l'unione tra uomo e donna come riflesso dei rapporti tra l'umano e il divino<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Sul tema, si ved in particolare: W.C. Chittick, *The Divine Roots of Human Love*, in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* XVII, 1995, pp. 55-78; S. Shaykh, *Sufi narratives of intimacy : Ibn Arabi, gender, and sexuality*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (North Carolina) 2012.

### *6.3. Il cibo tra tentazione e benedizione*

Quanto all'altra grande fonte di possibile deviazioni, cioè i desideri del ventre, nell'età delle confraternite resta forte l'invito alla frugalità (come già visto in relazione ad Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, cfr. supra) ma il rapporto con l'alimentazione acquisisce dimensioni semantiche in parte nuove. Non più visto soltanto come tentazione, il cibo assume infatti un ruolo centrale nel consolidamento dei legami tra i membri di una confraternita, divenendo momento ritualizzato di condivisione dei beni e delle benedizioni: un pasto comune è parte integrante delle ceremonie collettive di *dhikr*, in cui spesso è considerato vettore fisico della *baraka* dello *shaykh*. D'altra parte, il digiuno continua a svolgere una funzione essenziale, anche per gli adepti delle confraternite, nelle pratiche del *dhikr* individuale e del ritiro spirituale (*khalwa*).

### *6.4. Movimenti rituali e identità delle confraternite*

In generale, il corpo esercita un ruolo di primaria importanza nelle diverse pratiche rituali, sia individuali che collettive, associate alle varie correnti e confraternite sufi. In particolare, le differenti modalità di rapporto al corpo nelle ceremonie di *dhikr* collettivo sono elementi fortemente caratterizzanti dell'identità specifica delle diverse confraternite: semplice recitazione di formule (contenenti uno o più Nomi divini) accompagnata da lievi movimenti della testa o da movimenti più intensi che coinvolgono l'intera parte superiore del corpo e che in taluni momenti possono richiedere contatti tra i diversi praticanti; canto di poemi misticci, con o senza accompagnamento musicale, in sessioni di

“ascolto spirituale” (*samā’*), che possono indurre movimenti estatici o, in taluni casi, delle forme di trance; più raramente, vere e proprie danze rituali, come nella nota cerimonia dei “dervisci rotanti”, che si sviluppa nella confraternita *Mawlāwiyya*, formatasi in Anatolia (a Konya) intorno al maestro di origine persiana Jalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 1273).

### *7. Tra morte corporale e vita spirituale*

Il corpo rimane al centro dell’esperienza sufi, in un certo senso, persino dopo la morte. In effetti, nella “visione del mondo” che accomuna le più varie correnti del sufismo la morte fisica non impedisce in alcun modo la prosecuzione delle attività del santo. In particolare, la comunicazione tra vivi e morti è concepita come un dato reale e costante: i santi defunti non cessano di manifestarsi e di intervenire, a vario titolo, nelle vicende del mondo (alcuni di essi, anzi, garantiscono la stessa sussistenza del mondo fisico o sono incaricati di vegliare su specifiche regioni). In questo contesto, le tombe dei santi costituiscono luoghi privilegiati di incontro con i loro “occupanti”: sono innumerevoli gli aneddoti in cui un certo santo vivente si reca presso la tomba di un santo defunto per chiedere una grazie o un consiglio. Per non citare che esempio, tra i moltissimi reperibili nella letteratura sufi medievale e moderna, si veda il ruolo di intercessione che, secondo il racconto dell’agiografo al-Sha’rani (m. 1565), lo *shaykh* Yāqūt al-Ḥabashī svolse, in favore del proprio discepolo Shams al-Dīn Ibn al-Labbān, presso il defunto *shaykh* Aḥmad al-Badawī:

«[*Shaykh Yāqūt*] fu colui che riuscì ad intercedere (*shafa'a*) in favore dello *shaykh Shams al-dīn* Ibn al-Labbān, quando questi si era espresso in termini sfavorevoli (*ankara*) nei confronti del (defunto) Sīdī Aḥmad al-Badawī [...] ed al-Badawī aveva privato Ibn al-Labbān di tutta la sua conoscenza (*'ilm*) e della sua stato spirituale (*ḥāl*). L'intervento di Yāqūt ebbe luogo dopo che Ibn al-Labbān aveva richiesto la mediazione (*tawassala*) di tutti i santi (*awliyā'*) del suo tempo ma Sīdī Aḥmad al-Badawī aveva respinto i loro tentativi di intercessione (*shifā'a*) in favore di Ibn al-Labbān. Allora *Shaykh Yāqūt* si recò da Alessandria presso Sīdī Aḥmad (cioè presso la tomba di questi, a Tāntā), e gli chiese di cambiare i suoi sentimenti nei confronti di Ibn al-Labbān (da negativi) in positivi e di restituire ad Ibn al-Labbān il suo stato spirituale. Sīdī Aḥmad accolse la richiesta di Yāqūt e reintegrò Ibn al-Labbān nel suo stato spirituale»<sup>46</sup>.

Talvolta, il corpo stesso del santo defunto continua, in certo senso, una attività sua propria, che testimonia della perdurante circolazione delle luci divine all'interno dell'organismo. Un esempio eclatante, in tal senso, è proposto nella celebre *Risāla* di Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir (m. 1283), straordinaria “galleria” di ritratti di santi personaggi (con notevoli scorci sulle loro diverse modalità di rapporto con la società) incontrati dall'autore nella sua lunga vita di venerato maestro sufi, che si snoda tra Siria ed

---

<sup>46</sup> 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā, al-musammā Lawāqīh al-anwāral-qudsiyya fī manāqib al-'ulamā' wa-l-ṣūfiyya*, a cura di Aḥmad 'Abd al-Rahīn al-Sāyiḥ e Tawfiq 'Alī Wahba, Le Caire, Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyya, Il Cairo 2005, vol. 2. p. 40.

Egitto dalla piena età ayyubide alla prima età mamelucca.<sup>47</sup> Nella sezione relativa allo *shaykh* al-Qurāshī, vissuto a Fustāṭ (Vecchia Cairo) nel XIII secolo, Ṣafī al-Dīn evoca una sorprendente testimonianza sulla prima moglie di questi, la santa donna Kafāt. Dopo la morte, Kafāt non solo parla, dalla propria tomba, con il marito ancora vivente (fenomeno quasi routinario, come si è detto, nelle rappresentazioni dei santi sufi), ma riceve una ben più spettacolare conferma della propria alta condizione spirituale. Questa la testimonianza che tale Ibrāhīm Ibn Fāris, discepolo dello *shaykh* al-Qurāshī, fornisce all'autore:

«Una volta, noi (discepoli) stavamo passando la notte con il maestro nel padiglione (*jawshaq*) di Ibn al-Qaṣṭallānī<sup>48</sup>. A un certo punto, il maestro mi disse: “Ibrāhīm, drizza il tuo sguardo!”. Guardai, e vidi una colonna di luce (*‘amūd nūr*) che andava dal cielo alla terra. Lo *shaykh* mi disse allora: “Figlio mio, questa colonna si unisce alla tomba di Kafāt”; cioè, la sua (prima) sposa”»<sup>49</sup>.

Le luci divine continuano ad investire il corpo della santa anche dopo la morte, e questo continua ad essere un “ca-

---

<sup>47</sup> Il testo è stato edito da Denis Gril, unitamente ad una sua traduzione francese: D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle*, Institut français d'archéologie orientale, Il Cairo 1986.

<sup>48</sup> Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Qaṣṭallānī, esponente di una famiglia di sufi e giuristi dell'epoca. La sua notizia biografica è in D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn*, cit., testo arabo, pp. 39-40.

<sup>49</sup> D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn*, cit., testo arabo, pp. 23-24.

talizzatore" della benedizione (*baraka*) di Dio, e una visibile dimostrazione della potenza dell'Invisibile. Anche al di là del velo della morte fisica, i sufi non cessano dunque di agire – o quanto meno di rappresentarsi – come corpi al servizio di Dio.

## Il sapere del corpo nella tarda modernità fra ambivalenze e ricerca del senso

di *Susy Zanardo*

In questo intervento vorrei interrogarmi sul sapere del corpo<sup>1</sup> nella tarda modernità<sup>2</sup>, della quale esso riflette ambivalenze e potenzialità. L'espressione "sapere del corpo" è volutamente ambigua. Si appoggia infatti sul doppio senso del genitivo, ovvero allude al corpo come oggetto saputo (genitivo oggettivo) e come portatore di un sapere proprio (genitivo soggettivo). I due sensi saranno costantemente tenuti presenti, intrecciati e messi in tensione. In una prima parte, inseguirò lo statuto del corpo nella configurazione culturale della contemporaneità: esso apparirà avvolto in un'ultima forma di dualismo – fra io e corpo – per correggere la quale, nella seconda parte, proverò a interrogare il corpo come tessitura ineliminabile di corpo-logos o corpo-parola<sup>3</sup>: centro

---

<sup>1</sup> Fonte di ispirazione è stato il lavoro di I. Gamelli, *Il sapere del corpo. Saggi per l'educazione*, IPOC, Milano 2016

<sup>2</sup> Chiamo l'età presente tarda modernità, seguendo la proposta di Hartmut Rosa, ma la si potrebbe definire anche «seconda modernità» (U. Beck), «modernità riflessiva» (U. Beck, A. Giddens, Ch. Lasch) o «postmodernità» (J. Lyotard, D. Harvey). Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005. Si veda anche D. Harvey, *La crisi della modernità* [1990], il Saggiatore, Milano 2015.

<sup>3</sup> Questa tessitura, come noto, è disegnata dall'ilemorfismo di Aristotele (*De anima*), affermata da Tommaso (*De unitate intellectus contra averroistas*) e teorizzata nel Novecento dalla fenomenolo-

d'esperienza e orizzonte di significazione, rete di relazioni e tessuto di linguaggi.

## *1. Il corpo nella configurazione culturale della tarda modernità*

### *1.1. L'ethos della contemporaneità*

Prima di chiedermi quale idea di corpo coltiviamo oggi e addentrarmi, perciò, nelle ambivalenze che lo avvolgono, provo a disegnare lo scenario della contemporaneità, caratterizzato – a me pare – da un'oscillazione continua, ampia e rapida fra poli contrari.

Viviamo al tramonto «dei garanti metapsichici e metasociali»<sup>4</sup>, cioè nel tempo della fine (fine della storia, della politica, delle grandi narrazioni, dell'ordine naturale, delle regole sociali condivise); eppure, la metamorfosi del mondo cui assistiamo avviene lungo un vettore principale: la «modernizzazione tecnica ed economica»<sup>5</sup> che impone il proprio ordine e i propri imperativi; mentre promette di liberare il desiderio individuale dai vincoli (naturali) e dalle costrizioni (etiche), al tempo stesso, lo assoggetta agli imperativi

---

gia di Husserl (*Idee I, II, III*), Sartre (*L'essere e il nulla*), Merleau-Ponty (*Fenomenologia della percezione*), Lévinas (*Totalità e infinito*), Michel Henry (*Incarnazione. Una filosofia della carne*). L'unità di corpo e psiche è presente anche in molte tradizioni religiose e attestata nelle scienze contemporanee, dalla paleontologia (Leroi-Gourhan) alle neuroscienze.

<sup>4</sup> U. Beck, *La metamorfosi del mondo* [2016], Laterza, Bari 2017.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. XIII.

dell'accelerazione sociale, della crescita economica, dell'innovazione continua e della concorrenza come modo di accesso alle risorse<sup>6</sup>.

Viviamo nel tempo della liquidità<sup>7</sup> e dell'irrisolvibilità delle questioni, dove «tutto ciò che è solido svanisce nell'aria»<sup>8</sup>, ma cediamo facilmente alla passione per le scorciatoie<sup>9</sup>, i protocolli e le procedure, consegnando ad essi la questione del senso (orientamento e significato), divenuto ormai sfuggente e inassimilabile.

Viviamo le contraddizioni di un'epoca della precarietà e della prestazione; dell'assenza di regole<sup>10</sup> e della pervasività del controllo (sotto il manto della sicurezza); del culto dell'illimite («la forma storica del nostro desiderio è diventa-

---

<sup>6</sup> H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, cit.; Id., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>7</sup> La tesi di Zygmunt Bauman è diventata ormai vulgata. Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida* [2000], Laterza, Roma-Bari 2005; Id., *Il disagio della postmodernità* [2000], Mondadori, Milano 2002.

<sup>8</sup> M. Berman, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità* [1982], il Mulino, Bologna 2012.

<sup>9</sup> Si pensi solo al dilagare delle liste delle cose da fare, per raggiungere un qualunque risultato, che sfilano a ogni pagina web.

<sup>10</sup> Scrive René Kaës: «Le leggi e le interdizioni che regolano i rapporti sociali interpersonali sono diventate indefinite, contraddittorie, paradossali e inefficaci: si sono screditate». *Il disagio del mondo moderno e la sofferenza del nostro tempo. Saggio sui garanti metapsichici*, in *Psiche*, II, 2005, p. 58.

ta la dismisura»<sup>11</sup>) e dell'«insicurezza organizzata»<sup>12</sup> (il cui volto più tragico è la condizione di precarietà lavorativa elevata a sistema, soprattutto per le fasce più giovani); dell'iperstimolazione e della depressione<sup>13</sup>; del sovraccarico di informazioni e della perdita di attenzione<sup>14</sup>, dell'osessione per sé e della «deflagrazione identitaria»<sup>15</sup>.

Alain Ehrenberg riflette sul passaggio epocale, avvenuto nel mondo occidentale alla fine degli anni '60 del Novecento, da un modello disciplinare di gestione del corpo e dei comportamenti a una richiesta di sempre maggiori prestazioni corporee e sessuali. La complessità e la natura altamente dinamica dell'ambiente tecnologico, sociale e culturale rompe la continuità fra l'orizzonte delle aspettative per il futuro e lo spazio di esperienza nel presente, obbligandoci a trasformarci in continuazione, per renderci idonei alle richieste del-

---

<sup>11</sup> R. Madera, *Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura*, in *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, IPOC, Milano 2013, p. 87.

<sup>12</sup> R. Madera, *Il corpo come consapevolezza del limite nella civiltà dell'accumulazione*, in *Ma di che corpo parliamo? I saperi incorporati nell'educazione e nella cura*, a cura di I. Gamelli, Franco Angeli, Milano 2012, p. 65.

<sup>13</sup> A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società [1998]*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>14</sup> B. Stiegler, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale* [2006], Orthotes, Napoli 2012; Id., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* [2008], Orthotes, Napoli 2014.

<sup>15</sup> J. Kristeva, *La vita, altrove. Autobiografia come un viaggio* [2016], Donzelli, Roma 2017, p. 169.

la produzione e agli imperativi del consumo<sup>16</sup>. Si aggiunga che l'individuo è messo di fronte a una sollecitazione cronica di impulsi e stimoli (sensoriali, cognitivi, affettivi) che gli domandano di alzare la soglia dell'attivazione e della resistenza. Solo gli agenti capaci di flessibilità, spirito di iniziativa e velocità possono sperare di integrarsi nel tessuto economico e sociale. Per questo motivo, si è realizzato, in un breve spazio di tempo, il passaggio dall'ordine della legge all'universo della prestazione, dall'etica del lavoro a quella del consumo, dall'afflizione per la colpa al terrore della propria insufficienza<sup>17</sup>.

Hartmut Rosa mostra come la caduta di divieti, tradizioni, vincoli, interdetti abbia come esito la moltiplicazione di opzioni percorribili. L'essere umano si trova così al crocevia di possibilità plurali senza una carta del senso<sup>18</sup>. Questa carta richiederebbe, infatti, l'idea di un *centro* (il fine e una gerarchia di valori), di un *limite* (per individuarsi, occorre una qualche stabilità identitaria e relazionale) e di una *misura* (che si offre come disposizione in vista del fine)<sup>19</sup>. Questa carta del senso, l'individuo deve ora fabbricarsela rispon-

---

<sup>16</sup> H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, cit., cap. I.

<sup>17</sup> A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, cit.; Id., *La società del disagio. Il mentale e il sociale* [2010], Einaudi, Torino 2010.

<sup>18</sup> L'idea della carta del senso l'ho tratta da R. Madera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

<sup>19</sup> R. Madera, *Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura*, cit., pp. 73-88.

dendo, da una parte, alla pressione sociale a cercare l'unicità (è un individuo sovrano che deve trovare il modo di essere sé) e, dall'altra, alla richiesta di funzionalità (cui il soggetto resta assoggettato, se non vuole essere respinto ai margini). In questo contesto, spiega Rosa, l'idea del fine è sostituita da quella dei diritti: esemplare è, per esempio, il passaggio dalla felicità come fine e sovraccompimento delle potenze relazionali umane – compimento realizzato nel trascendersi verso l'altro/Altro – all'idea di felicità come diritto individuale da difendere oltre e persino contro i legami<sup>20</sup>.

### *1.2. Il corpo tardomoderno*

In che modo il corpo è plasmato dalle strutture del sentire e dalle forme relazionali della tarda modernità? A mio parere, esso riproduce le ambivalenze appena descritte, come testimonia il passaggio «da una cultura di disciplinamento e sottomissione del corpo [...] a una sorta di idolatria del corpo come strumento di prestazione»<sup>21</sup> e seduzione. Accennerò di seguito a tre ambivalenze fondamentali.

La prima: il corpo è sur-determinato e volatizzato. Per un verso, è il referente ultimo dell'identità: in un'epoca di incertezza e instabilità (sistematica ed esistenziale), esso appare come lo scoglio cui rimanere appesi. La carnalità del corpo,

---

<sup>20</sup> Il fine, infatti, presuppone un'idea di natura che, nell'ethos della contemporaneità, è discolta nella privatizzazione dell'etica. H. Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2018, cap. I.

<sup>21</sup> R. Madera, *Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura*, cit., p. 81.

infatti, fa da contrappeso alla volatilità dei significati e all'oscillazione del senso<sup>22</sup>. Tuttavia, pur essendo il più potente fattore di individuazione, il corpo resta nondimeno esterno all'io che ne fa l'oggetto di un investimento narcisistico permanente. Il corpo palestrato, ritoccato, tatuato, oggetto di cure estetiche e dell'ossessione per la forma diventa una superficie da ricoprire con rivestimenti cosmetici e marcatori culturali, da plasmare col regime delle diete e dell'allenamento feroce oppure con interventi ormonali, farmacologici o chirurgici. In questo senso, esso appare come una protesi dell'io, in posizione di esteriorità, cioè un oggetto dove gioco la mia identità e approvazione sociale.

Per altro verso, il corpo è de-individualizzato, non solo perché i marcatori sono disponibili in un mercato globale che li offre e sostituisce in rapida successione, ma più profondamente perché, nelle pratiche quotidiane – dal lavoro alla politica, dalla comunicazione agli spostamenti, al tempo libero –, esso è sempre più esautorato, fino a forme di smaterializzazione dell'esperienza. La progressiva e sempre più radicale esteriorizzazione delle funzioni corporee, mano a mano che si estende l'ambiente tecnico, riduce l'ancoraggio corporeo dell'esistenza. Pensiamo alla comunicazione online, che, per un verso, favorisce le identità multiple e virtuali («internet è una formidabile istituzione della maschera»<sup>23</sup>); per altro verso, assorbe in relazioni senza nome, corpo, spa-

---

<sup>22</sup> «Il corpo resta l'ancora, la sola in grado di fissare il soggetto a una certezza». D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità* [2000], Giuffrè, Milano 2007, p. 176.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 284.

zio e tempo. Pensiamo anche alla navigazione in rete, una sorta di indefinito peregrinare fatto di esplorazioni consecutive senza porto, meta o ritorno. Se, infatti, il mezzo ci consente di risparmiare tempo nell'esecuzione di un compito (per l'immediatezza fra la formulazione della domanda e l'ottenimento della risposta), rischia anche di risucchiarci nel tempo senza fine della navigazione. Pensiamo infine ai dispositivi come Alexa di Amazon o Google Home che rispondono ai nostri comandi vocali – per azionare dispositivi meccanici, riprodurre musica o fornirci informazioni – senza neppure che si debba muovere un dito o alzarsi in piedi<sup>24</sup>.

Nel cyberspazio, i corpi si dissolvono; libero dalla pesantezza e ingombro del proprio corpo, l'internauta si muove con rapidità ed efficienza in un mondo senza spessore di carne. Può perciò aumentare il numero di attività compiute nell'unità di tempo e accelerare le forme di vita e le pratiche relazionali. Eppure, la comunicazione senza corpo si scontra col bisogno di spedire immagini del corpo assente: da qui l'uso dei selfie che ci ricordano il bisogno di essere radicati nel corpo, per cui, quando vi si sfugge, si è poi costretti, più o meno consapevolmente, a manovre di compensazione.

---

<sup>24</sup> Va osservato come la stazione eretta e l'uso della mano siano propriamente le condizioni dell'ominizzazione. Che cosa succederà quando la mano smetterà di operare sulla materia del mondo e ci limiteremo a toccare lo schermo o a comandarlo con la voce? Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio* [1964], Einaudi, Torino 1977.

La seconda ambivalenza: il corpo è potenziato, fino alla sua riproducibilità tecnica e industriale, e de-simbolizzato. «Protesi, stimolatori, pile, microprocessori [...] sostituiscono le funzioni fisiologiche o gli organi insufficientemente performanti»<sup>25</sup>. Il rapporto fra corpo e tecnologia è percorso nelle due direzioni: da una parte, la logica dell'artificiale entra nella vita biologica («meccanizzazione degli esseri viventi»<sup>26</sup> o «incorporazione delle tecnologie»<sup>27</sup>); dall'altra, la tecnologia simula e riproduce in ambiente virtuale alcune funzioni corporee e capacità esperienziali («biologizzazione delle macchine» o «tecnologie incorporate»<sup>28</sup>, nel campo della robotica e della Vita artificiale). In entrambi i casi, l'intreccio fra corpo ed esperienza è mediato dalla tecnologia e il corpo si trova di fronte a una sfida cui non è ancora preparato: lo scambio adattivo e trasformativo con l'ambiente, non già naturale, ma tecnologico<sup>29</sup>. Questa realtà, da salutare

---

<sup>25</sup> D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit., p. 270.

<sup>26</sup> F. Pinto Minerva-R. Gallelli, *Pedagogia e post-umano. Ibridazioni identitarie e frontiere del possibile*, Carocci, Roma 2004, p. 17, citato in P. Barone, *Corpo e tecnologie: il reincanto del concreto*, in *Ma di che corpo parliamo?*, cit., p. 153.

<sup>27</sup> P. Barone, *Corpo e tecnologie: il reincanto del concreto*, cit., p. 149.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> «Ancorato biologicamente a un sistema di apprendimento arcaico, l'uomo, nostro contemporaneo, lotta per adattarsi a condizioni di sviluppo assolutamente impreviste. Travolto dallo tsunami tecnologico e culturale, si aggrappa ai supporti meno promettenti: dalle droghe agli psicofarmaci, dalla spiritualità plug and

con grande entusiasmo laddove agisce in favore di pazienti affetti da disfunzioni organiche, e questa visione del corpo, capace di ripensarlo «come attore e mediatore del processo conoscitivo»<sup>30</sup>, incorrono però in almeno due rischi significativi: da una parte, si ripropone l'immagine del corpo come aggregato di funzioni, in interazione meccanica col mondo (il corpo-macchina); dall'altra, si provoca la riduzione o la surrogazione artificiale dell'esperienza sensibile, confrontata con un mondo che non ha odore, sapore, sensazioni tattili o gravità. L'esito non può che essere la disconnessione fra mondo mentale e mondo corporeo<sup>31</sup>.

Per altro verso, il corpo è de-simbolizzato: la spinta all'esteriorizzazione delle funzioni corporee svuota di senso il corpo e conduce a esperienze indebolite di risonanza. Il corpo perde di densità: «non è la restituzione di un racconto, ma un artefatto in un dato contesto sociale»<sup>32</sup>, non più “un destino”, ma lo specchio dei nostri desideri così come delle nostre più profonde inquietudini.

La terza ambivalenza: il corpo della tarda modernità è il termine privilegiato del desiderio e il suo più temuto avversario. Esso è coccolato e vezzeggiato dall'individuo e dalla

---

play ai sempre fiorenti metodi psicoterapeutici». L. Marchino, *Il corpo è un cantastorie*, in *Ma di che copro parliamo?*, cit. p. 54.

<sup>30</sup> P. Barone, *L'animale, l'automa, il cyborg. Figurazioni del corpo nei saperi e nelle pratiche educative*, Ghibli-Mimesis, Milano 2005, p. 95.

<sup>31</sup> H. Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit., cap. II.

<sup>32</sup> D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit., p. 191.

società dei consumi che, all'occorrenza, lo trasforma da corpo-macchina a giacimento di sensazioni, luogo del benessere e dell'apparenza, della sperimentazione e della seduzione. Ne è prova sufficiente la prosperità dei centri di benessere, l'offerta di massaggi e cure estetiche, lo spazio dedicato a oggetti per il corpo nei centri commerciali. Il desiderio allora, ritirato dal mondo, viene cortocircuitato su di sé, nel segno della prestazione e attrattiva, per implementazione del capitale corporeo. Ma separato dal mondo, il desiderio rischia l'autoalienazione e la sua inesorabile consunzione. La sua proiezione sul corpo (desiderio di dimagrire, di essere in forma, belli e giovani...) fa di se stessi l'oggetto dell'investimento libidico persino nella dimensione della sessualità che, da esperienza massima della risonanza del corpo dell'altro, diventa incontro occasionale, narcisistico o strumentale<sup>33</sup>, non solo a causa della pulsionalizzazione del desiderio, ma anche per l'incolumabile solitudine cui si condanna il soggetto assorbito da se stesso. Non ci si avvede, però, che la perdita di relazioni col mondo comporta anche la perdita del contatto con sé. Senza mondo e senza gli altri, il corpo rimane un involucro inerte, un semplice feticcio.

Anche la paura viene rivolta all'interno: è paura dell'insuccesso, del sovrappeso, dell'invecchiamento, della malattia e della morte. Come ricorda Rosa, non temiamo più né l'ira di Dio né le seduzioni del maligno, ma la nostra stessa défaillance, l'insufficienza del nostro corpo come luogo di

---

<sup>33</sup> Esempi ne sono il sesso virtuale, l'uso di sex toys, la fiorente industria pornografica e le forme di pornografia leggera come basso continuo della comunicazione commerciale.

imperfezioni e vulnerabilità<sup>34</sup>. Esso diventa allora nemico e «ingombrante radice di carne»<sup>35</sup>.

### *1.3. La forma contemporanea del dualismo*

Le ambivalenze appena descritte avvengono sullo sfondo di un irrisolto dualismo che non si esprime più nella forma dell'antica opposizione fra anima e corpo (di origine orfica e platonica), né in quella moderna fra *res cogitans* e *res extensa* (Cartesio) o fra spirito e natura (idealismo), bensì nell'opposizione fra io e corpo: messi l'uno di fronte all'altro, il corpo diventa oggetto transitorio di costruzione personale<sup>36</sup> o superficie politica dove si giocano i rapporti di potere<sup>37</sup>.

Questo dualismo, a mio parere, si presenta in almeno due versioni. La prima è la versione empirico-riduzionista che identifica l'uomo al suo programma genetico. Il corpo diventa allora una struttura biomeccanica retta dal codice genetico che, per un verso, rappresenta il volto contemporaneo del destino, ma, per altro verso, è il luogo dove si sogna di intervenire, in modo correttivo o amplificante. Sul corpo-

---

<sup>34</sup> H. Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit.

<sup>35</sup> D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit., p. 223.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>37</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* [1976], Feltrinelli, Milano 1978; Id., *Nascita della biopolitica (corso al collège de France 1978-1979)*, a cura di François Ewald, Alessandro Fontana e Michel Senellart, Feltrinelli, Milano 2005; J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* [1990], RCS, Milano 2004; Ead., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"* [1993], Feltrinelli, Milano 1996.

macchina si esercita anche l'ingegneria biotecnologica, per surrogare o rinforzare le funzioni percettive, cognitive, motorie e sessuali. Esso assomiglia sempre più a una «piattaforma tecno-vivente»: è «il risultato di un'implosione irreversibile delle nozioni di soggetto e oggetto, di naturale e artificiale»<sup>38</sup>, organico e sintetico, biologico e meccanico. Va segnalato come, «se nella società disciplinare le tecnologie di soggettivazione controllavano il corpo dal di fuori, come un apparato ortoarchitettonico», ora esse «entrano a far parte del corpo, si diluiscono in esso, si convertono in corpo, diventano delle somato-tecniche»<sup>39</sup>. Per un verso, le tecnologie prendono la forma del corpo, fino a diventare da esso indistinguibili; per altro verso, il corpo diventa una protesi tecnologica per incorporazione di «flussi di ormoni, flussi di silicone, flussi digitali, testuali e di rappresentazione»<sup>40</sup>. Il vivente è così subordinato al modello della macchina, frammentato in funzioni e reso idoneo all'esecuzione di compiti.

Il punto estremo della dissociazione io-corpo è – a me pare – la possibilità della procreazione fuori dal corpo ma

<sup>38</sup> P.B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'età farmacopornografica* [2008], Fandango, Roma 2015, p. 40; cfr. anche D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* [1991], Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>39</sup> P.B. Preciado, *Testo tossico*, cit., p.70.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115. «Il potere opera attraverso una molecola che finisce per integrarsi nel nostro sistema immunitario, il silicone prende la forma dei seni, un neurotrasmettore modifica il nostro modo di percepire e agire, un ormone esercita la sua azione sistemica sulla fame, il sonno, l'eccitazione sessuale, l'aggressività o la decodificazione sociale della nostra femminilità e mascolinità». *Ibid.*, p. 71.

terno, da quel corpo dove si annidano carne e desiderio, dove si annuncia la prima e più profonda esperienza di intercorporeità, dove la creatura piccola tesse la propria carne, nell'intreccio di tre desideri (il proprio desiderio, quella della madre e quello del padre che lo consegna alla donna)<sup>41</sup>. Lo smembramento del corpo della madre (genetica, gestazionale, surrogata, sociale, co-madre) porta con sé lo smembramento del simbolico<sup>42</sup>. Come scrive Le Breton: «il corpo non fa senso, ma funziona»<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> «Al culmine dell'ardore, arriva [...] un momento, un istante, in cui nessuna parola è pronunciata. Quella parola, che essi [i genitori] non possono dire sul senso del loro amplesso, si incarna [...]. Una parola che si incarna, intessuta nel senso sconosciuto di coloro che procreano: un bambino è generato. Il bambino è l'espressione del desiderio inconscio dei suoi genitori, è la parola che, al momento del suo concepimento, non può essere detta». F. Dolto, *La fede alla luce della psicoanalisi. La vita del desiderio* [1996], et al., Milano 2013, p. 47.

<sup>42</sup> Ho affrontato questo argomento in *La maternità surrogata è una forma di ospitalità?* in *Aggiornamenti sociali*, IV, 2017, pp. 309-317. A favore della gestazione per altri si esprime, per esempio, L. Fantone, *Al di là del legame biologico. Fare famiglie non-etero tra questioni di trasparenza e scambio di materiali riproduttivi*, in *L'amore ai tempi dello tsunami. Affetti, sessualità, modelli di genere in mutamento*, a cura di G. Giuliani-M. Galetto-C. Martucci, Ombre Corte, Verona 2014, pp. 54-66.

<sup>43</sup> D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit. p. 251. Le biotecnologie aprono nuove prospettive, dalla selezione dell'embrione allo scambio di materiale riproduttivo. Si possono congelare ovociti aspettando di decidere cosa si vuole fare oppure

Una seconda versione del dualismo è rappresentata dal determinismo sociologico. Mi limito, in questa sede, ad accennare al gender nominalism di Judith Butler, secondo la quale il corpo non è un essere, cioè una realtà data, bensì una variabile storica diretta dai rapporti di potere<sup>44</sup>. Sono infatti i dispositivi discorsivi che costruiscono i corpi fin nella loro materialità. Di conseguenza, la materialità viene assorbita e come dissolta nel linguaggio. Perciò, come lei stessa ammette, quando le viene chiesto di parlare del corpo, si trova sempre a parlare di linguaggio<sup>45</sup>.

In questa prospettiva, il corpo risulta l'esito di un processo di materializzazione, vale a dire di una modalità di concettualizzazione che dà forma alla materia dei corpi e imprime alla sensibilità dei codici sociali. Come si vede, al codice genetico della prima forma di riduzionismo, si sostituisce ora quello sociale, all'origine dell'ipotesi performativa del corpo. Di contro all'idea di espressività del corpo, Butler ritiene che sia la ripetizione stilizzata di atti (gesti, parole, pratiche, desideri, immagini) a "materializzare" il corpo. Di conseguenza, esso non ha nessun sapere da portare alla luce, nessun limite da integrare, nessun vissuto a cui dare respiro;

---

si può donare lo sperma se si desiderano figli biologici ma non si vuole o non si può crescerli.

<sup>44</sup> Il corpo «non è un "essere" ma un confine variabile, una superficie la cui permeabilità è regolamentata politicamente». J. Butler, *Scambi di genere*, cit., p.195.

<sup>45</sup> Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere* [2004], Meltemi, Roma 2006. Una seconda traduzione italiana, a cura di Federico Zappino, è apparsa per Mimesis nel 2014 col titolo *Fare e disfare il genere*.

non è mai corpo proprio, bensì l'esito di copioni sociali che ci troviamo a interpretare in modo convenzionale oppure soversivo. Sarà allora la biopolitica a fare da laboratorio alla produzione dei corpi.

Queste due forme di dualismo, a mio parere, si incontrano in un punto centrale: il corpo-macchina e il corpo-teatro sociale sono entrambi costruiti (tecnologicamente o socialmente, con materiale sintetico o con dispositivi sociali), secondo i già citati imperativi di prestazione e seduzione. In questo senso, il corpo del XXI secolo è un corpo individuale e omologato, mercificato e disincarnato, narcisista e assoggettato all'ordine del consumo. Mi soffermo brevemente su quest'ultimo punto.

La surdeterminazione del corpo e la sua smaterializzazione, nell'età dell'accelerazione, sono ambedue funzionali all'incremento del consumo (di beni, servizi ed esperienze). Si può infatti aumentare l'eccitazione al consumo – la quale ha di suo dei limiti fisiologici –, a patto di trasformarla in eccitazione virtuale<sup>46</sup>. Infatti, mentre l'offerta dei beni è pressoché illimitata (beninteso, in Occidente), non si può dire altrettanto della loro fruizione (non posso leggere, ascoltare musica, guardare film, consumare beni per più di 18/20 ore al giorno). Si tratta perciò di offrire, non più beni tangibili di cui realmente si usufruisce, bensì la possibilità illimitata della loro fruizione sotto forma di abbonamenti e sottoscrizioni che danno il diritto (e l'illusione) di accedere illimitatamente

---

<sup>46</sup> R. Madera, *Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura*, cit., pp. 82 ss.

alla realtà<sup>47</sup>. È il caso, per esempio, di Spotify o di Netflix, di Alexa o di Google Home: si giunge al paradosso per cui si gode di un accesso illimitato a ogni prodotto culturale, ma si finisce – poniamo – per ascoltare le stesse (poche) canzoni che però siamo costretti a ricomprare, ogni mese, pena l'essere scollegati.

Una seconda forma di consumo è illustrata da Paul B. Preciado, secondo il quale l'industria farmaceutica e quella audiovisiva del sesso sono i due pilastri del biocapitalismo contemporaneo che sfrutta il corpo umano, non più in quanto forza lavoro, ma in quanto *potentia gaudendi*: «potenza (attuale o virtuale) di eccitazione (totale) di un corpo»<sup>48</sup>. «La forza orgasmica» diventa allora «la più astratta e la più materiale di tutte le forze lavoro, inestricabilmente carnale e numerica, vischiosa e digitalizzatible»<sup>49</sup>. Essa appare come una forza indifferenziata e cieca: non distingue fra il soggetto e l'oggetto, pulsionalizza i desideri, concepisce il mondo in rapporto alle proprie fantasie, lo trasforma in estensione di sé e alimenta il senso di irrealità<sup>50</sup>.

## 2. *Il sapere del corpo o il corpo come soggetto del sapere*

---

<sup>47</sup> Quest'idea – implicitamente contenuta nel lavoro di Rosa – mi è stata suggerita, in una comunicazione personale, da Paolo Benanti che ringrazio.

<sup>48</sup> P.B. Preciado, *Testo tossico*, cit., p. 38.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>50</sup> Cfr. Ch. Lasch, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti* [1984], Feltrinelli, Milano 2004, in particolare alle pp. 18-21.

### *2.1. Corpo-logos e corpo-parola*

Per sciogliere le ambivalenze descritte, occorre significare il corpo come orizzonte che produce senso, riguadagnando – in un modo comprensibile alla nostra epoca – l’unità di corpo-logos o corpo-parola. Che cosa significa quest’unità?

La metafisica e la psicoanalisi concordano nel dire che nulla, in un essere umano, è puramente organico. Ciascuna poi lo dice nel suo linguaggio. Per il pensiero metafisico, corpo e logos non sono due sostanze o cose (al modo di due addendi di una somma), ma due dimensioni coestensive: non sussistono separatamente e ciascuna dice l’essere umano per intero, anche se non lo dice tutto<sup>51</sup>. Ovvero, tutto in un essere umano è corporeo, ma tutto in quel corpo è già informato dal logos, cioè aperto all’orizzonte dell’essere<sup>52</sup>. La razionalità, infatti, si esercita in condizioni legate alla fisiologia, ma la fisiologia partecipa dell’apertura all’orizzonte. A riprova, reagiamo col corpo alla comprensione di significati simbolici anche in assenza di stimolazione esterna<sup>53</sup>. Per

---

<sup>51</sup> C. Vigna, *Il corpo della mente*, in *Hermeneutica*, 2007, pp. 45-51; Id., *Corpo della tecnica*, in *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull’umano che ci è comune*, t. II, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016, pp. 131-154; P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell’essere umano*, in *Anthropologica*, 2009, pp. 147-161.

<sup>52</sup> Il logos è «un “orizzonte di senso” che ha una apertura metempirica, cioè intenzionalmente infinita, cioè trascendentale. E informa tutte le “intenzioni” umane». C. Vigna, *Corpo della tecnica*, cit., p. 137.

<sup>53</sup> P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell’umano*, cit., p. 160.

converso, in presenza di una forte emicrania, il lavoro speculativo perde di attrattiva. In quel caso, infatti, «isoliamo il corpo come oggetto immediato del sentire»<sup>54</sup>.

La psicoanalisi (in particolare lacaniana) adotta un'altra formulazione dal significato non dissimile: tutto, nel corpo, è intriso di senso, tessuto nell'orizzonte dei significati, lavorato con l'immaginazione, simbolico<sup>55</sup>. Si parla allora di unità corpo-parola, anziché corpo-logos, alludendo alla nostra condizione di esseri parlanti.

Le scienze antropologiche e la paleontologia confermano che questa tessitura di corpo-logos o corpo-parola è presente dall'alba dei tempi, da quando l'essere umano si è dipinto il volto con l'ocra, facendo del proprio corpo un «mediatore simbolico» e un «portatore di messaggi»<sup>56</sup>. Con la comparsa della consapevolezza del proprio corpo, esso «di-

---

<sup>54</sup> C. Vigna, *Corpo della tecnica*, cit., p. 152.

<sup>55</sup> F. Dolto, *L'immagine inconscia del corpo. Come il bambino costruisce la propria immagine corporea* [1984], Bompiani, Milano 2001. Cfr. anche A. Zenoni, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi* [1991], Mondadori, Milano 1999; G. Buzzati-A. Salvo, *Il corpo-parola delle donne. I legami nascosti tra il corpo e gli affetti*, Raffaello Cortina, Milano 1998; J.A. Miller, *Biologia lacaniana ed eventi di corpo*, in *La Psicoanalisi*, XXVIII, 2000; AA.VV., *Gli imbrogli del corpo*, a cura di J.A. Miller, Borla, Roma 2006; AA.VV., *Corpi ipermoderni. La cura del corpo in psicoanalisi*, a cura di L. Porta, Franco Angeli, Milano 2012; M. Focchi, *Le parvenze e il corpo*, Antigone, Torino 2016.

<sup>56</sup> T. Pievani, *Corpi in evoluzione. La nascita bio-culturale della corporeità in più specie umane*, in *Ma di che corpo parliamo?*, cit., p. 30 e p. 29.

venta un'entità non più soltanto biologica, ma anche culturale. È il fiorire di un'intelligenza divenuta simbolica e capace di astrazione»<sup>57</sup>.

Che nell'essere umano sia connaturale la capacità di dare significato, elaborare gli stimoli, metterli a distanza, imparare a controllarli<sup>58</sup>, appare in tutta evidenza se pensiamo al cibo. Esso non ha solo un valore nutritivo, ma anche affettivo e relazionale: consumiamo i pasti insieme, abbiamo inventato l'arte culinaria, gli attribuiamo un significato estetico (si pensi alla pratica dell'impiattamento); il cibo può diventare simbolo di cura, piacere della condivisione, pane spezzato per gli altri. Esso può anche esprimere un significato spirituale: tutto il Vangelo, per esempio, è percorso dal tema del mangiare insieme. Gesù mangia coi discepoli e coi peccatori e, nell'ultima cena, offre il proprio corpo nel pane consacrato. Ma il cibo può diventare anche un'arma contro se stessi e la meta di pulsioni distruttive, come nei disturbi alimentari.

Ciò accade perché l'essere umano sporge sulla propria vita animale; può sporgere, poi, – ci dice la metafisica – perché ha per oggetto la totalità dell'esperienza possibile e perciò guarda al di là di ciò che i sensi fanno sperimentare. Può sporgere – ci dice l'antropologia culturale – perché è capace di immaginare usi diversi per un oggetto dell'esperienza, dalla prima pietra scalfita come strumento per trasformare il

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>58</sup> Cfr. A.M. Nicolò-I. Ruggiero, *La mente adolescente e il corpo ripudiato*, Franco Angeli, Milano 2016.

mondo<sup>59</sup>; a riprova, la tecnologia umana è qualitativamente differente dall'abilità animale: lo scarto è rappresentato dal passaggio dal dato a un immaginare altrimenti il dato – che è prima una creazione di strumenti (la pietra o l'osso come arma) e poi la creazione di strumenti di strumenti (nell'età industriale e postindustriale sappiamo costruire macchine che fabbricano altre macchine). L'essere umano sporge sulla condizione animale anche in virtù del fatto che conferisce senso al suo mondo: lo si vede già nelle prime sepolture rituali, nella pittura rupestre, nel linguaggio simbolico, nelle espressioni religiose. Esso inventa mondi possibili, «spazi virtualmente sconfinati di pensiero e flessibilità cognitiva»<sup>60</sup>, non più asserviti ai bisogni della sopravvivenza, ma estetici, simbolici, religiosi.

Proprio perché l'essere umano sporge sulla vita animale, il suo corpo ha uno statuto particolare: è soglia fra mondo visibile e invisibile, tra il mondo dell'estensione e i vissuti propriocettivi, tra esteriorità e intimità, sentimento di sé ed estroflessione. È al tempo stesso orizzonte intenzionale e strumento, mezzo e sorgente di sensazioni, cosa e sfondo di apertura all'alterità. Lo si comprende guardando un bimbo o una bimba che afferra il dito della mamma: il suo corpo è lo strumento per muoversi nel mondo e, contemporaneamente, il luogo di una tensione relazionale; è un centro del sentire, quello stesso che lo spinge a muovere la propria mano per

---

<sup>59</sup> Cfr. R. Madera, *L'animale visionario. Elogio del radicalismo*, il Saggiatore, Milano 1999.

<sup>60</sup> T. Pievani, *Corpi in evoluzione*, cit., p. 34.

afferrare quella della mamma che, a propria volta, è oggetto nello spazio e luogo di desiderio. In questo senso, il corpo rappresenta «la porta d'ingresso alla sintonizzazione fra esseri umani»<sup>61</sup>, proprio a partire dal rapporto dell'infans (letteralmente, di colui che non parla) col corpo della madre<sup>62</sup>. Ma poi «tutta la vita intenzionale del corpo si dispone in realtà e inevitabilmente, come un tendere permanente ad altro (il mondo ambiente) e ad altri (gli altri umani), perché solo dall'alterità un essere umano ricava la vita e il senso della vita»<sup>63</sup>.

L'esperienza del corpo proprio e quella del corpo d'altri sono percorse da una tensione strutturale che deriva dal fatto che l'essere umano non è né totalmente corporeità né integralmente trascendentalità, ma un nesso tra le due. Se, infatti, ci limitassimo ad avere un corpo, esso varrebbe «come alcunché di esterno, separato e strumentale», al modo di una macchina; se, invece, fossimo solo corpo, saremmo schiacciati sull'immediatezza, non potremmo prendere le distanze dal nostro sentire, mentalizzarlo e integrarlo nel nostro piano di vita<sup>64</sup>. L'esperienza del corpo proprio e del corpo dell'altro è,

---

<sup>61</sup> I. Gamelli, *Il sapere del corpo*, cit., p. 26.

<sup>62</sup> Rinvio volentieri al saggio di Francesco Scutari, *Intersoggettività e intercorporeità: alcune osservazioni sulla natura relazionale dell'animale umano*, in questo stesso numero.

<sup>63</sup> C. Vigna-S. Zanardo, *La persona. Corporeità e interiorità*, in Fondazione Zoé, *La comunicazione della salute. Un manuale*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 8.

<sup>64</sup> Riprendo questo argomento da C. Vigna, *Il corpo della tecnica*, cit., pp. 147 ss.

perciò, al contempo esperienza dell'essere in presenza e irruzione dell'alterità. Quest'alterità, poi, può essere vissuta come ostacolo da rimuovere o come apertura affacciata sull'infinito: il mio corpo mi resiste, ha fame, soffre, ha bisogno di contatto, i suoi inciampi sono difficili da raddrizzare; eppure la sua risonanza mi mette a contatto con la carne del mondo e con l'orizzonte in cui questa carne è inserita. Anche il corpo dell'altro mi resiste: esso è un limite alla mia volontà di controllo ma, più profondamente, manifesta una presenza che non si riduce al corpo. L'apertura al fondo della presenza dell'altro (la domanda d'amore) è ciò cui il desiderio si orienta quando si rivolge al corpo d'altri.

Siamo perciò di fronte a un'unità duale di anima e corpo. L'essere umano è questa tensione vivente, strutturalmente insuperabile eppure costitutivamente intessuta di unità. Il teologo Éric Fuchs lo formula in modo suggestivo: la parola (interiorità e orizzonte di significazione) si incarna nel corpo (si fa corpo) e il corpo, «che non è niente senza la parola», è tuttavia il solo luogo della sua manifestazione<sup>65</sup>. Segue che il corpo non è un veicolo della mente, ma un tessuto vivente;

---

<sup>65</sup> É. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Albin Michel, Paris 1999, p. 47. Qui – mi pare – “parola” non allude solo alla nostra condizioni di parlanti, ma al prologo del Vangelo di Giovanni: «In principio era il Verbo/ e il Verbo era presso Dio/ e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio:/ tutto è stato fatto per mezzo di lui,/ e senza di lui niente è stato fatto di tutto/ ciò che esiste./ In lui era la vita/ e la vita era la luce degli uomini;/ la luce splende nelle tenebre,/ ma le tenebre non l'hanno accolta». Vangelo secondo Giovanni, 1, 1-5.

«non [...] il contenitore dello spirito, ma lo spirito fatto carne»<sup>66</sup>. Il mondo, infatti, si offre alla conoscenza attraverso il medio del corpo («non sentiamo il corpo che sentendo il mondo»<sup>67</sup>) e la coscienza, seppur irriducibile al corpo, si pensa come incarnata. Infatti, il sentimento di un corpo interno-esterno si offre alla mia percezione interna come vissuto e accompagna la mia coscienza in ogni sua percezione, così che «il corpo è, paradossalmente e in un certo senso, coscienza»<sup>68</sup>. «Si comprende allora che è impossibile scorgere il corpo fino alla fine, perché esso, come ponte, sbocca su un orizzonte che è la persona [...] – alterità a noi sottratta e solo

---

<sup>66</sup> A. Lowen, *La Spiritualità del corpo. L'armonia del corpo e della mente con la bioenergetica* [1990], Astrolabio, Roma 1991, p. 160.

<sup>67</sup> C. Vigna, *Il corpo della tecnica*, cit., p. 147.

<sup>68</sup> F. Riva, *Corpo*, in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, RCS, Milano 2006, p. 2297. Molte tradizioni religiose attestano questa unità: nell'Antico Testamento, il corpo è un'emanazione della parola. Non si percepisce un corpo che ha dentro un'anima, ma un'anima vivente e sensibile, cioè incarnata nel mondo. Secondo san Tommaso, poi, non il corpo è nell'anima, ma l'anima nel corpo (Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, III, 62,3). Ciò significa che l'anima si stampa nelle espressioni corporee ed è per questo che non possiamo accostarci al corpo di un altro senza sfiorarne l'intimità. L'unione fra corpo, respiro e spiritualità è particolarmente presente nelle religioni orientali, la cui ricchezza non posso qui esplorare.

parzialmente accessibile, nella misura in cui è rivelata nel corpo e vuole rivelarsi di più tramite i gesti del corpo»<sup>69</sup>.

## *2.2 Il corpo come fondamento nelle pratiche educative*

Dall'analisi che precede, si evince che l'osessione per il corpo nella tarda modernità è l'indice di una perdita di relazioni risonanti al mondo<sup>70</sup>. È questa la tesi dell'ultimo lavoro di Hartmut Rosa, il quale descrive l'unità corpo-parola come relazione triadica di io-corpo-mondo. Propone quindi di intrecciare l'asse io-corpo e l'asse corpo-mondo (il corpo visuto e il corpo oggetto) con le dimensioni di ricettività e attività (il logos passivo e attivo). Ne ottiene quattro modi d'essere del corpo, ciascuno dei quali è, a sua volta, percorso da due disposizioni: la risonanza o l'alienazione.

(a) Incrociando io-corpo e ricettività, otteniamo il modo d'essere del corpo come *sorgente di informazioni* (esso mi dice qualcosa di me: sono stanca o attiva, eccitata o depressa) oppure come *sorgente di perturbazione* (devo fare qualcosa contro il mio appetito, la mia tensione, il rossore che appare nelle guance in modo inopportuno). (b) Dall'intreccio di io-corpo e potenza attiva, ricaviamo il corpo come modalità di *espressione* personale o manifestazione di sé nel mondo (mi esprimo attraverso il corpo, avverto l'armonia fra senso di me e corpo visibile) oppure come *strumento da dominare*

---

<sup>69</sup> J.G. Ascencio-L.C. Paladino-M. Rodriguez-S. Zanardo, *Significare il corpo*, in AA.VV., *Significare il corpo. Limite, incontro, risorsa*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2017, pp. 116-117.

<sup>70</sup> È questa la tesi centrale di H. Rosa in *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit.

per adeguarlo all'idea di sé. (c) Se incrocio corpo-mondo e ricettività, compare il corpo come *cassa di risonanza* (responsività) che vibra insieme al mondo, oppure come *negazione del mondo* (a cominciare dalla negazione del mondo soggettivo corporeo). (d) Infine, la composizione di corpo-mondo e attività esprime la disposizione della *partecipazione al mondo* (responsabilità e cura del mondo) oppure quella della *dominazione strumentale*.

Se, allora, il corpo è questo centro d'esperienza (io-corpo-mondo), allora posso lavorare su questo centro (formarlo, educarlo) esercitando il sentire del mio sentire (cioè portando a consapevolezza la corporeità) e agendo verso altro/altri con rispetto e riconoscimento. Per un verso (sul versante io-corpo), si tratta di imparare a leggere, decifrare, elaborare, narrare e governare le reazioni, gli impulsi, le tensioni, così da non confinare il corpo nell'immediato sentire. Sentire il sentire del proprio corpo significa, pertanto, percorrere l'arco intenzionale che lo lega al mondo, aprendosi all'oggetto (mondo, altri) come termine del sentire: in fondo, il mio sentire mi apre sempre ad altro/i.

Per altro verso, (sul versante corpo-mondo), porto l'attenzione sull'intimo intrecciarsi delle relazioni: sento in me il vissuto dell'altro e ho fiducia nel fatto che l'altro riconosca il mio. Posso così sviluppare una capacità di risonanza che conduce a sentire il sentire dell'altro. Scopro allora che il contatto profondo col sentire dell'altro è inseparabile dal contatto col mio stesso corpo; esso mi riconsegna a me stesso come essere per-altri.

### 2.3. Due esempi di unità corpo-parola

Per illustrare la tessitura corpo-parola, propongo due luoghi esemplari che meriterebbero una più profonda trattazione. L'uno riporta l'esperienza corporea tra le maglie del linguaggio (fa del linguaggio la dimora dei gesti); l'altro fa del gesto il luogo della Parola.

Il primo esempio riguarda la cultura femminile, in particolare il pensiero della differenza sessuale: esso accoglie l'enigma del nostro essere corpo-parola – opaco e significante – e si interroga su quanto sapere, intelligenza e produttività simbolica provengano dal nostro essere corpo<sup>71</sup>. Il pensiero delle donne vuole «incollare le parole alle cose»<sup>72</sup>: da una parte, si propone di «dare voce al corpo» e, dall'altra, di «usare parole intimamente connesse con l'esperienza», riportando il pensiero alle sue radici affettive, patiche, corporee, storiche<sup>73</sup>. Le parole diventano allora i «simboli del corpo di carne intessuta di linguaggio»<sup>74</sup> e il corpo «trova nella parola la sua culla»<sup>75</sup>. Di contro, le parole senza esperienza

---

<sup>71</sup> L. Muraro, *Maglia e uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Il Manifesto, Roma 1998, pp. 133 e 190.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>73</sup> P. Manuzzi, *Le parole hanno (un) corpo? Esercizi di pensabilità e dicibilità del corpo in contesti universitari*, in *Ma di che corpo parliamo?*, cit., p. 127.

<sup>74</sup> C. Zamboni, *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*, Liguori, Napoli 2001, p. 49.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 54.

perdono il loro corpo<sup>76</sup>; mentre il corpo si ammala in assenza dell'universo simbolico.

La totalizzazione di corpo o di parola produce, infatti, esiti infelici. Quando il linguaggio prende il posto delle cose, scrive Luisa Muraro, la realtà extralinguistica «sembra dileggersi, ci si scambia soltanto segni in un linguaggio che gira su se stesso, le cose spariscono, trasformate anch'esse in segno, ma segno di niente»<sup>77</sup>. Per converso, neppure il gesto basta da solo. Se è vero che una parola può essere piena di risonanze corporee (ed è quella che ci tocca, interpella e suscita un coinvolgimento); all'opposto, un gesto può essere privo di vita emotionale, stereotipato, senza risonanza interiore (si pensi, per esempio, al sorriso fisso, come maschera indossata per coprire la tristezza, o al riso patologico di Joker nell'omonimo film di Todd Phillips). Come ricorda Ivano Gamelli, non è tanto il gesto a essere trasformativo del mio rapporto al mondo, ma la tessitura fra il gesto corporeo e gli altri sistemi di significazione<sup>78</sup>.

Secondo le teoriche della differenza, il luogo originario dove il pensare accade in presenza delle cose è la lingua materna, quella matrice di sapere «fatta di dipendenza amorosa, di piaceri senza misura, di bisogni senza risposta, di ec-

---

<sup>76</sup> «Le parole ci smuovono quando sono ricche di sentimento», diventano illusorie quando lo sostituiscono. La slealtà del linguaggio si vede, per esempio, nell'adulazione. A. Lowen, *Il tradimento del corpo. La coscienza del proprio "io" nel rapporto fra corpo e mente* [1967], Edizioni Mediterranee, Roma 1982, p. 281.

<sup>77</sup> L. Muraro, *Maglia e uncinetto*, cit., p. 106.

<sup>78</sup> I. Gamelli, *Il sapere del corpo*, cit., p. 36.

cessi arbitrari»<sup>79</sup>. L'intercorporeità (tra la creatura piccola e la propria madre) è la radice della lingua; infatti, la madre, mentre tesse il corpo di carne, gli dona anche la parola; non a caso, la lingua che abitiamo è detta anche madrelingua. Le donne, il cui corpo è dello stesso sesso della madre, mostrano una facilità e propensione per questa modalità espressiva, dove le parole sono animate, tattili, sensibili. Se si osserva la prosa delle teoriche della differenza, si scorge che, per un verso, il linguaggio nomina le cose più elementari e minute, pregne di quotidianità e, per altro verso, si lascia percorrere da sospensioni, esitazioni, girotondi, in una prossimità (con le cose e le esperienze) coinvolta e avvolgente. Nella lingua materna, infatti, le parole e le cose si cercano, giocano insieme, si mettono d'accordo, si mancano, si moltiplicano. La tessitura di presenza e assenza, materialità e trascendentalità vi compare nella sua inesauribile pregnanza.

Il secondo esempio ci porta indietro nella storia, ai gesti della preghiera di san Domenico. La lettura del testo di Catherine Aubin, *Pregare con il corpo*<sup>80</sup>, trovato per caso a Firenze, nella Chiesa di Santa Maria Novella, mi ha condotta a ricercare notizie sul manoscritto *Modi Orandi Sancti Dominici*. Dopo la morte di san Domenico, nel 1221, alcuni frati raccolsero e illustrarono, in forma letteraria e iconografica, i modi di preghiera del Santo. La tradizione ci ha consegnato

---

<sup>79</sup> L. Muraro, *La maestra di Socrate e mia*, in Diotima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002, p. 33.

<sup>80</sup> C. Aubin, *Pregare con il corpo* [2005], Qiqajon, Magnano 2016.

un manoscritto in latino, illustrato e a colori, il Codex Ros-sianus n.3, oggi conservato presso la Biblioteca vaticana, suddiviso in nove brevi capitoli, ognuno dei quali descrive un modo in cui san Domenico pregava<sup>81</sup>.

Ciò che qui mi interessa segnalare è come la preghiera esprima la forte coesione fra intenzione profonda o interiorità del cuore, espressione parlata (la voce, la parola) e gesto (l'azione). Il gesto e la parola sono esteriorizzazioni (estreflessioni) del pensiero ma, al contempo, nutrono il pensiero: destano la vita interiore. Questo significa che il senso espressivo e quello performativo del corpo fanno uno. Il corpo non è, infatti, un involucro inerte e senza spessore, ma sono io, lo stesso io che risuona nell'intimità della vita spirituale. Così, ripetere i gesti del Santo, ci dice la Aubin, non significa imparare una tecnica, ma entrare nel movimento del nostro corpo. Il Santo non resta sulla soglia, all'involucro, ma scende verso il centro del suo essere. Di qui i nove modi di pregare col corpo: l'inchinarsi, il prostrarsi a terra, il sottoporre il corpo a disciplina, lo stare in ginocchio, lo stare ritti in piedi, l'alzare le braccia al cielo, il distendere le braccia a forma di croce, il fissare lo sguardo sul Crocifisso, lo stare seduti nel raccoglimento in un'intimità prolungata, il camminare meditando e predicando. Non c'è un membro del

---

<sup>81</sup> Gli studiosi hanno ipotizzato che la data di composizione del manoscritto si situò intorno al 1280, nella provincia della Lombardia, ad opera di un frate domenicano. Lo storico Jean-Claude Schmitt fa notare che si tratta di un documento senza equivalenti nella letteratura religiosa medievale, che ha una funzione pedagogica e un intento agiografico.

corpo che non sia pregno della disposizione interiore e che non sostenga quella disposizione: collo, schiena, braccia, gambe, mani, piedi, bocca, orecchi...

Nell'abitare la postura con tutto il nostro essere, si attua il corrispondersi e riflettersi di spirito e corpo: ogni postura incarna l'atteggiamento spirituale e ogni disposizione interiore si espande nell'espressione corporea. Lo spirito si incarna e il corpo si tesse di spiritualità. I gesti conferiscono figura all'interiorità, la cui luce risplende nel corpo. Le parole sono piene di corpo e i gesti sono percorsi dall'intenzionalità orante del Santo. Ciò avviene perché egli è un uomo intero, nel quale si dà l'abbraccio tra contemplazione dei misteri e azione apostolica. Questo abbraccio, poi, è possibile perché san Domenico lascia agire Dio nel suo corpo, il corpo di Cristo nel proprio. Il corpo è allora ricettacolo (della Parola) e, al tempo stesso, dono di sé ad altri.

Il sapere del corpo di san Domenico è perciò quel sapere che accoglie l'Orizzonte nel quale è inserito e lo prolunga attraverso di sé, lo ridona, perché è impossibile che chi accoglie il dono come tale, non lo non doni a sua volta. Il dono infatti cresce e realizza la propria natura quando, passando attraverso qualcuno, include il terzo e i successivi anelli di una catena. Questa catena, in san Domenico, è ampia quanto lo è il desiderio di Dio. È questo desiderio che prende, segna e trasfigura il corpo del Santo, il cui corpo si fa scrittura della Parola.

## Intersoggettività e intercorporeità: alcune osservazioni sulla natura relazionale dell'animale umano.

di *Francesco Scutari*

### 1. *L'intersoggettività come intercorporeità*

1.1. Le pagine che seguono sono principalmente osservazioni teoriche e storiografiche sulla relazione tra corporeità e intersoggettività. I temi e gli autori scelti costituiscono una immagine sintetica, ma non generica, di alcune delle voci e delle questioni a mio avviso più rilevanti di un percorso di ricerca ancora in corso. Secondo Aristotele, gli animali non umani, al modo stesso degli uomini, sono in grado di condividere e comunicare tra loro le sensazioni che li attraversano: «la voce è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore»<sup>1</sup>. «La comunicazione di sensazioni», inoltre, «non viene presentata come una banale e meccanica trasmissione di informazioni da un organismo (o macchina) *X* a un differente organismo (o macchina) *Y*»<sup>2</sup>. Comunicare il *sentire* significa *condividerlo*, e condividerlo implica l'esserne *comunemente affetti*. Questa capacità biologicamente primaria del mondo animale è il «co-sentire», la capacità di condividere il

---

<sup>1</sup> Aristotele, *Politica*, a cura di Carlo Augusto Viano, BUR, Milano 2002, p. 77. Cfr. inoltre F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 28 ss.

<sup>2</sup> F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio* cit., p. 28.

sentire altrui; scrive Franco Lo Piparo: «il segnalare sensazioni, in ciascuna specie animale, è causa ed effetto di una condivisa capacità di co-sentire le sensazioni altrui. Il co-sentire è il fondamento biologico delle società animali [...]»<sup>3</sup>. Se il co-sentire biologicamente primario «è il fondamento biologico delle società animali», la condivisione del vivere «biologicamente legata alla co-sensitività» è qualcosa che «appartiene a quasi tutto il mondo animale»<sup>4</sup>. Ora, sembra che questo corporeo *co-sentire* originario e questa primaria e *sensibile* condivisione della vita, questa forma pre-individuale e trans-individuale di socialità primaria, sia costitutivamente distintiva anche della vita umana. L'animale umano, infatti, sembra capace di comprendere l'agire e il sentire altrui a partire da una *intersoggettività* primaria che ha la forma specifica di una *intercorporeità* preliminare e fondativa: essa «precede la stessa costituzione dei soggetti individuali»<sup>5</sup>. Il “noi”, l'impersonale *sentire-con*, non solo precede l'aver luogo dell'“Io” individuato, ma lo rende possibile: «La relazione tra i membri della stessa specie è, innanzitutto e per lo più, una relazione impersonale»<sup>6</sup>. Il *co-sentire* condiviso dai corpi, rappresenta la forma di una relazionalità primaria pre-verbale e pre-riflessiva ancora non inserita all'interno di una grammatica, non trafitta dalle parole. Secondo Vittorio Gallese, tra gli scopritori dei neuroni mirror,

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*

la precedenza biologica del “noi” (la *relazione*) rispetto all’“io” (la singolarità) risiede materialmente nel funzionamento di una specifica area del cervello umano. La comprensione e la condivisione del gioire o del soffrire di un mio simile avviene attraverso l’involontaria e corporea attivazione dei neuroni mirror, un gruppo di neuroni situati nella parte ventrale del lobo frontale inferiore, nelle aree 44 e 45 appartenenti alla regione di Broca<sup>7</sup>. Come sostenuto anche dallo psichiatra Francesco Napolitano, nel momento in cui osserviamo qualcuno compiere una certa azione «nel nostro cervello sono reclutati a scaricare i medesimi neuroni che scaricherebbero se fossimo noi stessi, in prima persona, a compiere quell’azione»<sup>8</sup>. Questa empatia neurofisiologica è, al livello immediatamente corporeo, ciò che «ci consente di identificare a colpo sicuro le tonalità emotive di un conspecifico, come pure di inferire lo scopo cui tendono i suoi gesti»<sup>9</sup>. In questo senso, dunque, i neuroni mirror sono il fondamento biologico dell’intersoggettività primaria della mente; non entriamo in relazione con altri in quanto corpi già costituiti, al contrario ci individuiamo come corpi e menti singolari in quanto originariamente in *relazione*, dipendenti dalla costituzione di uno spazio intersoggettivo di senso condiviso<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> V. Gallese, *Neuroscienza delle relazioni sociali*, in *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, a cura di Francesco Ferretti, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 13-43.

<sup>8</sup> F. Napolitano, *Lo specchio delle parole. Su alcuni principi storici e filosofici di psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 62.

<sup>9</sup> P. Virno, *Saggio sulla negazione*, cit., p. 12.

<sup>10</sup> Cfr. V. Gallese, *op. cit.*, p. 13.

Sin dall'inizio del nostro esistere, «viviamo la nostra vita con l'altro». Al tempo stesso, «per una breve ma cruciale parte della nostra vita prenatale, abitiamo letteralmente nel *corpo* di un'altra persona: nostra madre [...]. In maniera congruente, il nostro sistema cervello-corpo inizia a prendere forma e, immediatamente dopo, sviluppa il suo incontro con il mondo, attraverso la relazione reciproca con un altro essere umano»<sup>11</sup>. Secondo Gallese, questo co-sentire pre-verbale e immediato, questo iniziale «spazio noi-centrico»<sup>12</sup> condiviso, dipende da uno specifico meccanismo funzionale denominato *simulazione incarnata (embodied simulation)*. Come visto, l'intersoggettività corporea e primaria anticipa, e non segue, ogni uso esplicito e consapevole di rappresentazioni cognitive e simboliche. Scrive Gallese:

«molto di ciò che nel corso dei nostri rapporti interpersonali attribuiamo all'attività di una supposta capacità di formulare teorie sulla mente altrui, deriva in realtà da meccanismi molto meno "mentalistici". Sarebbe cioè il risultato della capacità di creare uno spazio "noi-centrico" condiviso con gli altri. La creazione di questo spazio condiviso sarebbe il risultato dell'attività di una "simulazione incarnata" (*embodied simulation*), definita a sua volta in termini subpersonali dall'attività di neuroni mirror che permettono di mappare sullo stesso substrato nervoso azioni eseguite e osservate, sensazioni ed emozioni esperite personalmente e osser-

---

<sup>11</sup> M. Ammaniti-V. Gallese, *La nascita della intersoggettività. Lo sviluppo del Sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. 9.

<sup>12</sup> V. Gallese, *op. cit.*, p. 13.

vate negli altri»<sup>13</sup>.

1.2. L'individuazione di questo spazio “noi-centrico”, di un “noi” impersonale o *subpersonale* che anticipa il costituirsi degli individui in identità discrete e distinte, è straordinariamente convergente con la proposta teorica e gli studi di Lev Vygotskij sullo sviluppo del pensiero infantile, dal punto di vista, però, del linguaggio verbale. In questa sede, non posso fare altro che riassumerlo brevemente. Secondo Piaget, sostiene Vygotskij, la storia del pensiero infantile si sviluppa nel processo di una progressiva *socializzazione* di elementi inizialmente intimi e individuali, propri della psiche di ciascun infante. L'intersoggettività, o socialità, della mente, sarebbe esito e traguardo del processo di sviluppo, dove il linguaggio *sociale* non precede quello *egocentrico*, ma ne costituisce il relazionale compimento. Scrive Vygotskij: «La storia del pensiero infantile per Piaget è la storia della socializzazione graduale degli elementi profondamente intimi, interni, personali, autistici che determinano la psiche dell'infante. Il sociale si trova alla fine dello sviluppo, anzi il linguaggio sociale non precede quello egocentrico, ma lo segue nella storia dello sviluppo»<sup>14</sup>. Secondo l'ipotesi teorica di Vygotskij, lo sviluppo del pensiero infantile segue tutt'altra direzione<sup>15</sup>. Contrariamente a quanto sostenuto da Piaget, la funzione iniziale del linguaggio è in primo luogo sociale e

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> L.S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*, a cura di Luciano Mecacci, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 57.

<sup>15</sup> *Ibid.*

*transindividuale*: «la funzione iniziale del linguaggio è la funzione della comunicazione, del legame sociale, dell'azione su coloro che sono attorno, sia dalla parte degli adulti che dalla parte del bambino»<sup>16</sup>. Il primo parlare del bambino è dunque «puramente sociale [...]»<sup>17</sup>. Solo più tardi, prosegue Vygotskij, il linguaggio originariamente intersoggettivo del bambino si sviluppa «secondo il principio della differenziazione in funzioni particolari», giungendo a «differenziarsi nettamente in linguaggio egocentrico e comunicativo»<sup>18</sup>. Il linguaggio egocentrico, dunque, appare all'interno di questo passaggio genetico dall'esterno all'interno, dalla *relazione* all'*introspezione*, «quando il bambino trasferisce le forme sociali di comportamento, le forme di collaborazione collettiva nella sfera delle funzioni psicologiche personali»<sup>19</sup>. Se lo schema ontogenetico proposto da Vygotskij si condensa schematicamente nella triade “linguaggio sociale-linguaggio egocentrico-linguaggio interno”, è perché il linguaggio egocentrico<sup>20</sup> costituisce una soglia, una «forma transitoria dal linguaggio esterno al linguaggio interno»<sup>21</sup>. In breve, in modo davvero analogo alla *relazione intercorporea* come forma ontogeneticamente primaria proposta da Gallese, il processo di differenziazione della mente dell'infante è una costante e ininterrotta (e, al contempo, precaria) singolarizzazione, o

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 59.

*appropriazione singolare*, di una *socialità* linguistica e corporea primaria e anteriore: «Il movimento reale del processo di sviluppo del pensiero infantile si compie non dall'individuale al socializzato, ma dal sociale all'individuale»<sup>22</sup>. Un'ultima e breve osservazione. Paolo Virno ha sottolineato come una porzione dirimente del monologo infantile non si lasci trasformare in linguaggio interno, quella porzione dalla quale dipendono il costituirsi dell'autocoscienza e l'individuazione singolare dell'infante nel far propria la lingua: «risalto conferito alla presa di parola [...], esibizione del fatto-che-si-parla a parziale discapito di ciò-che-si-dice»<sup>23</sup>. Ora, pare che tutti questi aspetti determinanti per l'individuarsi del parlante, per il suo costituirsi come un Sé che parla in quanto, in primo luogo, *si parla*, siano «incardinati alla voce»<sup>24</sup>, vale a dire all'elemento più *corporeo* e *materiale* dell'intero linguaggio. La *vocalizzazione* rende possibili la «*performatività*» e la «*ritualità*»<sup>25</sup> interni al processo di individuazione linguistico. Il bambino, appropriandosi della lingua, deve rivolgere la parola a sé stesso ma, per farlo, deve necessariamente pronunciarsi “ad alta voce”. La voce, corpo della parola e elemento non-verbale interno alla lingua, fa del parlante un potenziale locutore in quanto lo rende *ritualmente* visibile: «visibile agli altri, certo, ma anche a sé medesimo»<sup>26</sup>. Allo stesso modo,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>23</sup> P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 55.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 56.

lo psicanalista inglese Donald Winnicott teorizza la presenza di uno «*spazio potenziale*»<sup>27</sup> tra il bambino e la madre non riconducibile né al soggetto né all'oggetto, in cui avviene l'individuazione di un Sé. Nella «fase transizionale» del suo sviluppo, il bambino costruisce un «ponte»<sup>28</sup> tra interno e esterno. Questa area intermedia tra un polo e l'altro assume una veste empirica e concreta che Winnicott denomina «*fenomeno transizionale*»<sup>29</sup>. Tali oggetti – uno straccio o l'angolo di una coperta, un orsacchiotto o una serie di parola – rendono manifesta quell'area intermedia in cui il bambino comincia a dare forma a un Sé, e che non coincide né con l'interno né con l'esterno, né con la dimensione psichica né con quella sociale, precedendole entrambe. Questi “oggetti-soglia”, o “intermedi”, costituiscono una zona ancora *indifferenziata* tra l'Io e la realtà esterna; essi non connettono due dimensioni già esistenti, al contrario, permettono che le polarità distinte dell'interno e dell'esterno abbiano luogo. È questo spazio impersonale, potenziale e intermedio che anticipa i soggetti a renderne possibile l'individuazione. In questo senso, come si è visto, lo spazio potenziale di Winnicott, il passaggio dal linguaggio sociale a quello egocentrico di Vygotskij e lo spazio “noi-centrico” di Gallesse, sono una condizione permanente, uno «*spazio interpersonale* in cui viviamo fin dalla nascita» e che, lunghi dall'essere superato, «continua a costituire per tutta la nostra vita una parte so-

---

<sup>27</sup> D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma 2006, p. 75.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 23.

stanziale del nostro spazio semantico»<sup>30</sup>. Nell'assenza iniziale di un soggetto cosciente di sé, l'individuazione degli individui è resa possibile dalla «costituzione di uno spazio primitivo "sé/altro", caratterizzando così una forma paradossale di intersoggettività priva di soggetto»<sup>31</sup>. L'*embodied simulation*, ribadiamo, non è un processo proposizionale ma corporeo; l'empatia tra simili, come più volte specificato, avviene e si instaura in assenza di un soggetto autocosciente. L'approccio cognitivistico classico allo studio della mente, in base al quale «la nostra capacità di interpretare le intenzioni alla base del comportamento altrui sia esclusivamente determinata da metarappresentazioni [...]»<sup>32</sup>, sembra non cogliere nel segno. In altre parole, non è affatto necessario tradurre, o interpretare, il *co-sentire* in «una serie di rappresentazioni mentali che condividono con il linguaggio lo stesso formato proposizionale»<sup>33</sup>:

«Se mentre siedo in un ristorante vedo qualcuno dirigere una mano verso una tazzina di caffè, comprenderò immediatamente che il mio vicino di tavolo sta per sorseggiare quella bevanda. Il punto cruciale è: come faccio? Secondo l'approccio cognitivistico classico, dovrei tradurre i movimenti del mio vicino in una serie di rappresentazioni mentali riguardanti il suo *desiderio* di bere caffè, le sue *credenze* circa il fatto che la tazzina che sta per afferrare sia effettivamente piena di caffè, e la sua *intenzione* di portare la tazza alla bocca per bere [...] Penso che questa caratterizzazione, in base alla

---

<sup>30</sup> V. Gallese, *op. cit.*, p. 42.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>33</sup> *Ibid.*

quale la nostra capacità di interpretare le intenzioni alla base del comportamento altrui sia esclusivamente determinata da meta-rappresentazioni create ascrivendo agli altri atteggiamenti proposizionali, sia del tutto implausibile dal punto di vista biologico»<sup>34</sup>.

1.3. Ricapitoliamo. Tratto peculiare della *sensibilità* umana – ciò che Pietro Montani chiama la sua «qualità decisiva»<sup>35</sup> – è la sua «illimitata apertura allo stimolo»<sup>36</sup>: la disponibilità *estetica* del vivente umano – (“estetica” nel senso greco ed esteso di *aisthesis*, ovvero sensibilità e sensazione) – è quella di «accogliere come potenzialmente informativi tutti gli stimoli da cui viene raggiunta e non soltanto quelli filtrati da un programma»<sup>37</sup>. L’animale umano, in nome di questa sua *sensibile* apertura al mondo, è materialmente esposto alla «differenziatezza», «contingenza» e «imprevedibilità»<sup>38</sup> del contesto che abita e trasforma. L’esperienza del mondo tipica dell’uomo, che in questo sembra distinguersi del tutto dalla macchina, è quella di un ambiente «ricco di differenze; un ambiente non pre-processato (e non integralmente processabile) che ci riserva di continuo la sorpresa [...] di imprevisti che possono essere elaborati in esperienza e conoscenza»<sup>39</sup>. Se l’esperienza del mondo propria dell’umano si origina in questa sensibile esposizione al con-

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> P. Montani, *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Raffaello Cortina Editore, 2014, p. 23.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

tingente e all'indeterminato, parlare di una indeterminata apertura allo stimolo implica conseguentemente il suo poter organizzare «lo stimolo stesso in modo che non se ne perda il carattere molteplice e differenziato»<sup>40</sup>, non univoco e polisemico.

È anche in questo senso che Gallese, in base a quanto detto in precedenza, parla di una *estetica sperimentale*<sup>41</sup>, nel tentativo di comprendere l'implicazione fisiologica del corpo e della mente in ciò che chiamiamo esperienza estetica (nel senso vasto sopra specificato), vale a dire l'implicazione del corpo all'interno della creatività umana e di ciò che chiamiamo opere d'arte, della nostra esperienza delle immagini, della facoltà tipicamente umana di vivere all'interno di universi immaginativi. La dimensione estetica, in questa prospettiva, interpella direttamente il ruolo della corporeità, «i tratti affettivi e senso motori»<sup>42</sup> in cui ha luogo il nostro sentire e percepire, nel tentativo di «illuminare gli aspetti corporali del nostro recepire le immagini»<sup>43</sup>, la percezione multimediale del mondo attraverso il corpo. Come si è visto, la scoperta dei neuroni mirror permette di concepire e intendere l'intersoggettività primaria e impersonale come *intercorporeità*: in essa avviene la mutua risonanza di «compor-

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>41</sup> V. Gallese, *Visions of the body. Embodied simulation and aesthetic experience*, in *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, X, 2017, p. 42.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

tamenti sensomotori intenzionalmente significativi»<sup>44</sup>. In questo senso, la comprensione dell'agire dell'altro non è qualcosa che dipende solo dal linguaggio: non afferro il significato dell'agire altrui attraverso articolate rappresentazioni verbali, ma anche attraverso «l'equivalenza motoria tra ciò che gli altri fanno e ciò che noi potremmo fare»<sup>45</sup>. L'intersoggettività primaria come intercorporeità diviene, così, la prima forma di conoscenza impersonale del fare e dell'agire dell'altro. La *simulazione incarnata (embodied simulation)*, intesa come il «correlato neurale» di questa capacità umana, ci permette, secondo Gallese, «di riconoscere gli altri come corpi, attivando forme elementari di comunicazione intersoggettiva e di comprensione reciproca»<sup>46</sup>. La simulazione incarnata deve essere intesa come una funzionalità pre-verbale e pre-riflessiva del sistema mente-corpo, il cui operare mostra una caratteristica di fondo del nostro modo di essere, «rendendo possibili le nostre ricche e diversificate esperienze dello spazio, degli oggetti e degli altri individui, essendo alla base della nostra capacità di essere in empatia con essi»<sup>47</sup>. L'empatia potrebbe trovare il suo fondamento biologico proprio nei meccanismi del simulare incarnato, nello spazio intersoggettivo che precede l'emergenza della coscienza. L'empatia, allora, può essere intesa come «conseguenza della nostra naturale tendenza di esperire le relazioni interpersonali in primo luogo al livello implicito della no-

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 45.

stra *intercorporeità*»<sup>48</sup>. L'architettura funzionale della simulazione incarnata mostra, al tempo stesso, una biologica e primaria adesione empatica intersoggettiva e una *dislocazione*, altrettanto originaria, dell'uomo rispetto a sé stesso; come se il *bios* fosse fonte di aderenza e, insieme, disaderenza rispetto a una identità della coscienza con sé stessa del tutto inesistente in natura. In altre parole, la scoperta dei neuroni specchio ha mostrato l'esistenza di una *intersoggettività primaria subpersonale*, situata al livello della nostra stessa conformazione biologica; l'individuale proviene da questa connessione primaria, la soggettività è declinazione, eccedente e parziale, di una *intersoggettività preindividuale*: «non è l'essere *con* ad essere un risultato, ma è l'uomo che è il risultato dell'essere *con*»<sup>49</sup>.

La simulazione incarnata, che trova il suo fondamento in questa *intercorporeità preindividuale*, sarebbe la modalità primaria attraverso cui ci insediamo nel mondo, quel mondo che, per l'animale umano, si apre in primo luogo nella forma della relazione affettiva con l'altro da sé che proprio la corporeità incarna. L'altro corpo è «un secondo me stesso»<sup>50</sup> in quanto «questo corpo vivente ha la medesima struttura del mio»<sup>51</sup>. Poiché ho delle «funzioni sensoriali», scrive Merleau-Ponty, «un

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> V. Gallese, *Tra neuroni ed esperienza. Le neuroscienze e la genesi di soggettività ed intersoggettività*, in *Che cos'è un soggetto*, a cura di R. Ariano-V. Azzoni, M. Maglio, Mimesis, Milano 2013, p. 28.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani 2003, p. 459.

<sup>51</sup> *Ibid.*

campo visivo uditivo, tattile, io comunico già con gli altri, considerati anch'essi come soggetti psicofisici. Il mio sguardo cade su un corpo vivente in atto d'agire, subito gli oggetti che lo circondano ricevono un nuovo strato di significato: non sono più ciò che io stesso potrei farne, ma sono ciò che questo comportamento ne farà»<sup>52</sup>. Faccio esperienza del mio corpo «come potenza di certi comportamenti e di un certo mondo»<sup>53</sup> e, al tempo stesso, percepisco il corpo dell'altro attraverso il mio. Non si tratta di due corpi già costituiti nella separazione; gli altri corpi sono tali in quanto, in primo luogo, attraverso il mio percepiti: essi appaiono come «un prolungamento miracoloso delle sue proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare con il mondo»<sup>54</sup>. Il corpo di un “io” e di un “tu” non sono altro che la *duplicità reciproca e inherente* al modo di essere di un medesimo fenomeno, la scissione e, al tempo stesso, la *relazione* primaria attraverso cui si rende abitabile una vita. L'esistenza ancora senza nome della sensibilità, di cui il corpo è sempre indizio e soglia, «abita contemporaneamente questi due corpi. Ciò costituisce soltanto un altro vivente e non ancora un uomo. Ma questa vita estranea, come la mia con la quale comunica, è una vita aperta»<sup>55</sup>. L'*incarnazione estroflessa* del corpo in strumenti, gesti ed espressioni «tradisce l'intrinseca natura teatrale del

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 458-459.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

corpo»<sup>56</sup>. Nel medio della corporeità sensibile, il soggetto si fa, al tempo stesso, attore e teatro di sé stesso. Il corpo, da una parte «mette letteralmente in scena la soggettività», la quale si mostra esponendo sé stessa in «posture, sentimenti, espressioni e comportamenti»<sup>57</sup>. Dall'altra, in questa inevitabile teatralizzazione della vita, trasforma il mondo in un palcoscenico dove la corporeità «è al contempo protagonista e spettatrice, vissuta e riconosciuta»<sup>58</sup>.

## 2. *Il corpo e le parole: mente, linguaggio, corporeità*

2.1. In virtù del carattere *relazionale* e *partecipativo* della corporeità, l'uomo, come visto, si fa attore e palcoscenico di sé e del mondo. In uno studio importante, Marco Mazzeo ha messo in luce come e quanto la *liminarità* e la *specularità* siano caratteri specifici della corporeità umana. La forma corporea umana, infatti, si presenta come una «struttura liminare (intersoggettiva e dialogica)» e, al tempo stesso, «speculare (riflessiva e monologica)»<sup>59</sup>. Intersoggettività (liminarità) e riflessività (specularità), mostrano il «carattere intrinsecamente riflessivo del corpo e delle mani»<sup>60</sup>. La nudità del corpo umano, meno protetto e maggiormente indifeso rispetto a quello delle altre specie, fa tutt'uno con la

---

<sup>56</sup> V. Gallese, *Arte, corpo e cervello: per un'estetica sperimentale*, in *Micromega* II, 2014, p. 49.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003, p. 225.

<sup>60</sup> *Ibid.*

sua forte esposizione all’aperto del mondo; come già detto, in quanto più esposto rispetto alle altre specie, esso è anche maggiormente sensibile, in quanto «il contatto con il mondo è diretto o quasi, mediato solo da una sottile peluria»<sup>61</sup>. Poiché meno protetto, l’essere umano si configura come «maggiormente predisposto a percepire e a comunicare»<sup>62</sup>. La pelle umana, più che una vera e propria barriera protettiva, svolge la funzione di un «sistema osmotico di scambio»<sup>63</sup>, una soglia, un confine ambivalente e complesso in quanto «allontana e avvicina l’animale umano da ciò che lo circonda; *separa* il corpo distinguendolo da quello altrui; lo *mette in contatto* con il mondo che lo circonda; *seleziona* gli stimoli ambientali organizzando i presupposti delle prime forme di comunicazione tra l’organismo e il suo habitat»<sup>64</sup>. Il corpo umano, dunque, da una parte, in nome del suo statuto *liminare* è «meno individuale e più sociale»<sup>65</sup> poiché necessita più degli altri organismi, e per tempi maggiori, di essere curato e accudito dai suoi simili. Dall’altra, la plasticità e la mancanza di specializzazioni univoche dei suoi arti e delle sue membra ne fanno un corpo massimamente *riflessivo*, consapevole del proprio sentir-si e avvertirsi. La riflessività umana è «autoreferenziale»<sup>66</sup>, e in quanto corpo che riflette sé stesso esso è «fortemente individuale perché è sulla base

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>66</sup> *Ibid.*

della sua morfologia che può prendere atto della propria esistenza»<sup>67</sup>. In quanto liminare e riflessivo, intersoggettivo e speculare, il corpo umano è, al tempo stesso, «massimamente individuale e massimamente sociale»<sup>68</sup>. L'ambivalenza fondamentale della natura umana e della sua tattilità, fanno del corpo una regione massimamente esposta e «partecipativa»<sup>69</sup>: il corpo è autonomo nella sua riflessività ma, contemporaneamente e in modo complementare, è liminare e intersoggettivo nella sua morfologia. In conclusione, secondo l'ipotesi avanzata da Mazzeo, è su questa complementarietà tra tatto e neotenia – liminarità e specularità, intersoggettività e riflessività – che «il linguaggio trova il suo luogo di origine»<sup>70</sup>. Il linguaggio si costituisce come il prolungamento del bisogno di contatto tipico della natura umana: esso «prolunga a distanza, estende nello spazio e nel tempo il soddisfacimento di contatto di cui ha bisogno ogni piccolo umano»<sup>71</sup>. Così il linguaggio, come estensione di un corpo cronicamente neotenico come quello dell'uomo<sup>72</sup>, si rivela come «una presa di contatto a distanza»<sup>73</sup> e, specularmente, una «distinzione nella vicinanza»<sup>74</sup>: solo nel medio del linguaggio

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Cfr. S.J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, a cura di Maria Turchetto, Mimesis, Milano 2013, pp. 317-329.

<sup>73</sup> M. Mazzeo, *op. cit.*, p. 233.

<sup>74</sup> *Ibid.*

si può rimanere prossimi nella distanza dei corpi, e solo attraverso il linguaggio si può essere distanti senza eliminare la prossimità.

2.2. In conclusione, alcune brevi osservazioni sul rapporto mente-corpo alla luce delle tesi del cognitivismo classico e della ricerca sull'intelligenza artificiale. L'idea di base del cognitivismo, sottolinea Domenico Parisi, si fonda sulla forte analogia tra la mente umana e il computer, la mente e la macchina: «L'idea di base del cognitivismo è che la mente umana è un computer o, quanto meno, funziona come un computer»<sup>75</sup>. Il computer, però, non solo è una macchina puramente simbolica «che trasforma simboli in altri simboli applicando regole anche esse espresse in forma simbolica»<sup>76</sup>, ma lo fa in modo puramente «formale», ignorando «quale è il significato dei simboli»<sup>77</sup>. L'analogia tra la macchina e la mente fondata sull'analogia di capacità simili – quali la conservazione delle informazioni, il riconoscimento degli oggetti percepiti e un certo uso del linguaggio – costituisce, a grandi linee, la base della teoria computazionale della mente, «cioè la teoria secondo la quale la mente funziona “computando”, cioè calcolando, come fa un computer»<sup>78</sup>. Come avremo modo di vedere, computer e mente umana, lungi dal poter essere del tutto assimilati l'uno all'altra, si rivelano costitutivamente e operativamente dis-

---

<sup>75</sup> D. Parisi, *Una nuova mente*, Codice edizioni, Torino 2006, p. 8.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

simili; il computer di matrice cognitivistico «è una macchina senza corpo, senza fisicità», in grado solo di «operare su dei simboli applicando regole espresse con dei simboli. Il modo in cui funziona è diverso dal modo in cui funziona il cervello. Il computer funziona in modo sequenziale, eseguendo un comando dopo l'altro, quello che si chiama il programma»<sup>79</sup>. Il cervello, al contrario, «funziona in modo *parallelo*, con tanti processi che avvengono nello stesso momento in diversi punti e che si influenzano l'uno con l'altro, senza che ci sia nessuno a comandare, senza un programma»<sup>80</sup>.

Un importante studio di Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, propone una diversa lettura dell'assunto cardine dell'intera prospettiva cognitivistico, la sovrapposizione senza scarti tra l'uomo e la macchina. Il computer non è icona o modello della mente, ma una sua esterna protesi funzionale. La mente e il corpo umano, in quanto entità estese, vivono e sopravvivono nella relazione e nell'agire in comune. Ogni distinzione preliminare tra interno e esterno, cervello e cose, pensiero e mondo risulta, così, del tutto erronea. Secondo Clark, infatti, il *maneggiare* e l'*abitare*, la costruzione di *strumenti* e *utensili* «non sono semplici sostegni o sussidi esterni, ma parti profonde e integranti di quei sistemi per la risoluzione di problemi che oggi

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

chiamiamo intelligenza umana»<sup>81</sup>. L'intelligenza umana non coincide con l'esecuzione di un programma, ma, come già sostenuto da Parisi, si articola e avviene nella *relazione* ineliminabile tra il corpo e le sue protesi esterne, gli strumenti che in modo sparso, diffuso ed eterogeneo, popolano il nostro quotidiano vivere: «L'intelligenza umana si fonda sul rapporto tra i nostri corpi e gli strumenti che, da sempre, circondano i *sapiens*: bastoni e percussori, lance e martelli, computer e telefonia cellulare rappresentano variazioni, semplici seppur importanti, di un unico tema»<sup>82</sup>. Siamo *cyborgs*, insinua Clark, non perché in tutto sovrapponibili alla macchina, ma in quanto *naturalmente artificiali*; incorporare «protesi non-organiche» è una delle condizioni di possibilità del nostro stesso poter-essere: «penna e calamaio, tastiera e monitor non servono semplicemente a tirar fuori, come un cavatappi dalla bottiglia, pensieri già pronti nella testa, ma a dare loro forma»<sup>83</sup>. Questo *co-evolversi* di mente umana, ambiente e utensili, da una parte mette radicalmente in questione la dicotomia tra interno e esterno, mente e ambiente; dall'altra, invece, sposa un modo di guardare al linguaggio verbale in modo non referenziale o computazionale. Le parole non sono solo la trasposizione materiale e alfabetica del

---

<sup>81</sup> A. Clark, *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 5-6. La traduzione di questo e degli altri passi è mia.

<sup>82</sup> M. Mazzeo, *Cervelli fuori dalla vasca. Intelligenza e utensili per la specie dei sapiens*, in *OU. Discussioni e provocazioni*, XV, 2004, p. 40.

<sup>83</sup> *Ibid.*

nostro silenzioso e intimo pensare, ma operano in modo decisivo con il modo attraverso cui diamo *forma* e organizziamo un mondo *possibile*. In altri termini, la facoltà di linguaggio «non è uno strumento: qualcosa di cui, come succede per una scarpa troppo stretta, ci si può disfare. Piuttosto essa è tutt'uno con la capacità di costruire strumenti»<sup>84</sup>. Gli uomini non si limitano a fare uso della lingua come un oggetto da essi separabile ma, più radicalmente, danno *forma* al proprio vivere e sentire all'interno e attraverso il linguaggio, da esso inseparabili: «Gli uomini *non usano* il linguaggio, *vivono* il linguaggio [...]»<sup>85</sup>. Non essendo separabile dal vivere dell'uomo, il linguaggio è «attività vitale specie-specifica [...]. Attività vitale come lo sono, ad esempio, il battito cardiaco, il ritmo respiratorio, la pulsazione sinaptica del cervello. Prendere le distanze dal linguaggio [...] è impresa impossibile quanto l'allontanarsi dal cervello, dal cuore o dai polmoni e continuare a vivere»<sup>86</sup>. La pervasività del linguaggio nel vivere umano lo rende necessario come il respiro alla vita del corpo: la lingua è presente anche nei nostri silenzi (a rigore, *può tacere* solo colui e colei che *possono* parlare), così come «la continua alimentazione di ossigeno mediante inspirazione-esppirazione dell'aria è presenza necessaria al funzionamento di ogni organo del corpo»<sup>87</sup>. Dal momento in cui ha luogo, il linguaggio trasforma e rimodella ogni umana attivi-

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>85</sup> F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, cit., p. 3.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 5.

tà cognitiva e corporea, come il percepire, il ricordare, il desiderare e, come visto, il convivere.

La forma della mente non è quella della scomposizione in moduli, in separati elaboratori di informazioni. Comprendere davvero l'architettura della mente, significa comprendere attraverso quali forme *mediali* ha luogo la relazione tra il corpo umano e gli strumenti attraverso cui essa si individua, instaurando ricorsivamente una *abitabilità* di sé e del mondo. Gli oggetti del nostro vivere sono frutto di invenzioni in cui la mente si invera e *incarna* e tramite cui, differenziandosi, si rende continuamente possibile nell'intreccio di cultura, tecnologia e biologia: «Una visione più realistica raffigura noi umani come il prodotto naturale di una matrice [matrix] evolutiva complessa ed eterogenea nella quale cultura, tecnologia e biologia sono mescolate in modo quasi inestricabile»<sup>88</sup>. Scienze cognitive, intelligenza artificiale, antropologia filosofica e filosofia del linguaggio sono dunque chiamate a confrontarsi duramente sul modo di essere della natura umana al crocevia tra cultura e biologia. Un'ultima considerazione a partire dallo studio di Clark che può essere di grande utilità alla ricerca. Secondo l'autore, la capacità umana di costruire e *assorbire* utensili dipende da due proprietà biologiche dell'*Homo Sapiens*: la peculiare *plasticità* corporea del nostro modo di essere e la cronica lunghezza della nostra *infanzia*, il tratto *neotenico* del vivente umano, che rende possibile l'apertura per l'apprendimento ininterrotto di linguaggio verbale, schemi corporei e percettivi. In queste due caratteristiche biologiche, da analizzare con rigo-

---

<sup>88</sup> A. Clark, *Natural-Born Cyborgs* cit., p. 86.

re, l'uomo trova la propria gloria e il proprio più temibile pericolo, la propria forza e la propria condanna: se *plasticità* significa «avere un cervello straordinariamente complesso, un corpo poco specializzato ma non per questo amorf»<sup>89</sup>, allora, riprendendo le parole di Clark, «i cervelli umani sono, in un senso davvero fondamentale, dei sistemi cognitivi incompleti»<sup>90</sup>. Contrariamente alle più diffuse paure rispetto alla riduzione e integrale assimilazione dell'uomo alla macchina, il *cyborg* non testimonia solo di un post-umanesimo che vede l'uomo trasformarsi e svanire in essa. Se da un punto di vista rigorosamente antropologico, come si è visto per accenni, la robotica non indica altro che la *capacità* e la *necessità* di costruire una vita *abitabile* attraverso parole, strumenti, utensili e protesi meccaniche e digitali proprio per rendere la vita stessa *possibile*, allora si può concordare con Clark quando afferma che «il cyborg non apre una fase “post-umana” ma esprime uno dei cardini stessi della nostra natura»<sup>91</sup>. Di certo, ciò non elimina il rischio di indébite forme di riduzionismo, ma rende più consapevoli degli strumenti teorici a disposizione per fronteggiarle e combatterle.

2.3. Infine, gli organismi viventi non hanno solo un cervello ma anche un corpo. Lontani da qualsiasi dualismo, una indagine rigorosa sulla natura umana deve misurarsi con il tratto paradossale della sua stessa esistenza: pensare il duplice all'*interno*

---

<sup>89</sup> M. Mazzeo, *Cervelli fuori dalla vasca* cit., p. 44.

<sup>90</sup> A. Clark, *Natural-Born Cyborgs*, cit., p. 189.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 142.

dell'univoco e dell'identico, la *scissione* come elemento *immanente* al modo di essere dell'*individuo*. Le osservazioni di Parisi, in linea con quanto fin qui esposto, procedono in parallela consonanza con le proposte teoriche di Clark: non solo il corpo degli esseri umani «ha una certa forma, organi sensoriali e motori», ma «interagisce con un ambiente fisico che contiene oggetti di vario tipo, organismi di altre specie, altri esseri umani, artefatti tecnologici»<sup>92</sup>. Per spiegare il comportamento degli organismi, prosegue Parisi, è necessario tenere conto del fatto che oltre a un cervello «hanno anche un corpo e vivono in un ambiente fisico con cui *interagiscono*»<sup>93</sup>. Lo studio della natura umana dal punto di vista della ingegneria cognitiva, richiede non solo la simulazione del cervello, ma, più profondamente, della dimensione originariamente *relazionale* della vita umana, quella *epigenesi* continua e reciproca costituita dalle «interazioni tra il corpo e l'ambiente fisico»<sup>94</sup>. L'ingegneria cognitiva deve studiare «ogni aspetto del mondo biologico riproducendolo in artefatti, cioè in cose costituite da noi. Applicata allo studio del comportamento degli organismi, la vita artificiale significa robotica»<sup>95</sup>. Se per il cognitivismo il computer è l'icona che condensa nella propria immagine i tratti peculiari della mente umana, per il *connessionismo* tale icona è il *robot* (o, nelle parole di Clark, il *cyborg*). Il robot, diversamente da un computer

---

<sup>92</sup> D. Parisi, *op. cit.*, p. 14.

<sup>93</sup> *Ibid.*, corsivo mio.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

«è un oggetto fisico che è stato costruito con l'idea di riprodurre un organismo, un animale o un essere umano. Il comportamento del robot è controllato da un computer ma, diversamente da un computer, il robot ha un corpo, degli organi sensoriali e motori, e interagisce fisicamente con l'ambiente esterno, spostandosi nell'ambiente, manipolandolo con le mani, decidendo lui cosa osservare»<sup>96</sup>.

Parisi individua nella capacità *trasformativa* l'inequivocabile elemento distintivo del comportamento umano. L'operare dell'uomo agisce *trasformando* l'ambiente esterno e se stesso, «produce effetti nell'ambiente esterno»<sup>97</sup>. Per comprendere questo aspetto dal fare umano attraverso la robotica, è necessario fare uso delle reti neurali “incorporate” (“embodied”), «“situate” o “ecologiche”, cioè quelle che stanno in un corpo, e il corpo sta in un ambiente fisico e interagisce con esso»<sup>98</sup>. Solo attraverso lo studio e l'uso di reti neurali incarnate, dotate cioè di un corpo e, per questo, interagenti con l'ambiente esterno, è possibile studiare attraverso l'intelligenza artificiale aspetti fondamentali della mente umana, quali «la concezione attiva della conoscenza»<sup>99</sup> e la conoscenza che gli organismi, e in particolare gli esseri umani, hanno di sé stessi, l'*autocoscienza*:

---

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 17.

«[...] un robot non si limita ad aspettare e a ricevere passivamente gli stimoli che gli arrivano dall'ambiente ma, muovendosi, spostandosi, muovendo la testa, gli occhi, le mani (se ha le mani), modifica questi stimoli o addirittura li produce. A un certo punto il robot può cominciare a capire che il mondo da cui gli arrivano gli stimoli è fatto di due cose: l'ambiente esterno al suo corpo e il suo corpo»<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 18.