

BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

8

Direttore

Pier Davide ACCENDERE
Università degli Studi di Milano

Comitato scientifico

Michela ANDREATTA
University of Rochester, USA

Amos BERTOLACCI
IMT School for Advanced Studies Lucca

Vincenzo CICERO
Università degli Studi di Messina

William J. CONNELL
Seton Hall University, South Orange, USA

Ugo PERONE
Humboldt-Universität, Berlin

Iolanda POMA
Università degli Studi del Piemonte Orientale

Giorgio SCICHILONE
Università degli Studi di Palermo

BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA



La collana si propone di pubblicare studi specialistici di storia della filosofia: dall'antichità fino al dibattito filosofico contemporaneo. "Bibliotheca Philosophica", attraverso rigorose indagini scientifiche, studi collettanei, monografie e traduzioni commentate con testo originale a fronte, ripercorrerà i momenti più significativi della storia della filosofia. Le pubblicazioni della collana sono sottoposte a un'attenta procedura di valutazione nella forma di *blind peer-review*.

Classificazione Decimale Dewey:

128.6 (23.) FILOSOFIA. CORPO

CLAUDIO BADANO

**CORPO, DESIDERIO
E FILOSOFIA**





aracne



ISBN
979-12-218-1472-9

PRIMA EDIZIONE
ROMA 20 DICEMBRE 2024

INDICE

PARTE PRIMA CORPO E FILOSOFIA

- 11 *Introduzione*
- 15 I. Corpo *versus* Spirito
- 35 II. Kant e il matrimonio
- 47 III. Essere una cosa che sente
- 55 IV. Desiderio e Legge
- 69 V. Avere o Essere un corpo
- 89 VI. Pudore ontologico
- 99 VII. Luci e ombre del surrealismo

123 VIII. Quando la carne si fa spirito: neurofisiologia dell'eros

135 IX. La sessualità oltre il genere

PARTE SECONDA
LE AVVENTURE DEL DESIDERIO NELLA FILO-
SOFIA FRANCESE CONTEMPORANEA

145 *Introduzione*

153 I. Jean-Paul Sartre (1905-1980)

181 II. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

199 III. Emmanuel Lévinas (1906-1995)

233 IV. Michel Henry (1922-2002)

247 V. Jean-Luc Marion (1946-)

271 VI. Jacques Lacan (1901-1981)

295 VII. Gilles Deleuze (1925-1995) – Félix Guattari (1930-1992)

311 VIII. Jean-Luc Nancy (1940-2021)

PARTE PRIMA

CORPO E FILOSOFIA

INTRODUZIONE

Fra tutte le specie animali che popolano la Terra l'*Homo sapiens* è indubbiamente la creatura più creativamente sessuale⁽¹⁾. Oltre a essere un animale razionale e politico, l'uomo è fondamentalmente un animale erotico; la sua natura erotica è infatti la condizione che ne dischiude la capacità relazionale, disponendone l'apertura verso l'altro fuori di sé⁽²⁾. La conoscenza carnale è quella che scende più in profondità rispetto a qualsiasi altra⁽³⁾. Il ruolo che l'erotismo gioca nell'esistenza umana è dunque così rilevante e pervasivo che esso può essere considerato un "esistenziale": vale

(1) C. RYAN, C. JETHÁ, *In principio era il sesso. Come ci accoppiamo, ci lasciamo e viviamo l'amore*, Odoya, Bologna 2015, pp. 60 e 98-100.

(2) "Questo perché le nostre relazioni più intense con l'altro sono di tipo sessuale e il desiderio erotico è sempre apertura all'altro visto nella sua corporeità e nella sua soggettività. Essendo stata per lungo tempo percepita come qualcosa di minaccioso, sono proprio i filosofi quelli che hanno trascurato di occuparsi della sessualità" (M. MARZANO, *La filosofia del corpo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2010, p. 91).

(3) Il termine "intimo" è un superlativo dell'avverbio latino *intus* ("dentro"): il sapere raggiunto nell'intimità è quello che più si addentra nel suo oggetto (E. BENCIVENGA, *Il piacere. Indagine filosofica*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 86-87).

a dire una disposizione fondamentale del modo umano di essere al mondo⁽⁴⁾.

Nonostante questa sua fondamentale valenza ontologica, l'erotismo non ha però trovato adeguata riflessione all'interno della tradizione filosofica occidentale, per lungo tempo impegnata invece a esorcizzarne la potenza inquietante. Si può dire che nella filosofia, a partire dai suoi esordi, il sesso è sempre stato oggetto di quella che Lacan chiama una "forclusione": una reazione psicotica di negazione radicale di fronte a un trauma. Aniché essere tematizzata, la "pulsione sessuale" è stata rimossa in conseguenza al privilegio che la filosofia ha tradizionalmente accordato alla ragione piuttosto che alla corporeità⁽⁵⁾. Relegato nell'ambito della materia, il corpo umano è stato dispregiato come un elemento impuro, che deve essere subordinato alla sovranità del sé e al controllo esercitato su di esso dallo spirito. Si è venuta così disegnando una storia, nella quale si può dire che erotismo e filosofia si siano differenziati/e per una diversa direzione dello sguardo. Come testimonia la comune radice etimologica dei termini "vedere" e "teoria", l'impostazione della filosofia occidentale ha sempre privilegiato un atteggiamento visivo⁽⁶⁾. Se la ricerca del piacere erotico

(4) "L'uomo è essenzialmente animale razionale. L'uomo è, per essenza, animale politico. Accanto a queste due tra le principali definizioni dell'essere umano proposte dalla filosofia classica, ve n'è un'altra – non solo altrettanto fondamentale, ma addirittura ancora più profonda – la quale, chissà perché, viene di solito sottaciuta. Quella di animale erotico. Perché è più profonda? Perché indica l'originaria condizione di possibilità dell'incontro, ossia di ciò a partire da cui può aver luogo ogni pratica e ogni forma di relazione umana, compresa la filosofia stessa" (R. GASPARETTI, *Filosofia dell'eros. L'uomo, l'animale erotico*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 17).

(5) Cfr. Intervista a Lorenzo Bernini su *Il sessuale politico: Freud con Marx, Fanon, Foucault*, lettture.org, <https://www.academia.edu>.

(6) In *Storia dell'occhio*, Georges Bataille pone in discussione il primato che l'impostazione ottico-centrica della filosofia occidentale conferisce alla visione

e la tensione verso il sapere filosofico hanno un comune carattere di assolutezza⁽⁷⁾, divergenti sono però le strade da essi/e percorse. Quella a cui la metafisica tende è una visione integrale della realtà di carattere puro, volta all'accertamento della presenza dell'essere e alla rivelazione della sua verità evidente. La peculiarità dello sguardo richiamato dal corpo è invece data dal suo rivolgersi a una realtà investita dal desiderio; la nudità erotica è infatti improprietà, condivisione, venuta allo scoperto, apertura a una dimensione relazionale, condivisione e contatto, offerta ed esposizione: vale a dire tutto ciò che corrisponde al contrario dell'uno e dell'integro⁽⁸⁾.

Occorre un'antropologia dello sguardo ridisegnata lungo i confini della "nuova visibilità" della carne, dei corpi, degli occhi offerta dalle nuove tecnologie, dallo screen che oltrepassa lo specchio. Le categorie del decente, del visibile (ciò che può esser visto, che non richiede di voltare lo sguardo) e anche del fenomenico (ciò che viene visto per come appare) desiderano una conversione che possa liberarle dalla prigione dell'Occhio Occidentale. Ciò che nei secoli ha scardinato la sicurezza dello sguardo come senso della conoscenza, e dell'occhio come organo

rispetto a tutti gli altri sensi. La filosofia ha infatti un originario vizio voyeuristico, che mira alla iper-rappresentazione (R. GASPAROTTI, *Filosofia dell'eros. L'uomo, l'animale erotico*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 44 e 139). In questo senso, è possibile intravedere un'analogia tendenziale fra l'attuale esibizione "pornografica" del reale, dove tutti i veli sembrano caduti, e il desiderio di una visione integrale della realtà, che costituisce l'istanza fondamentale del sapere dell'Occidente come sapere della totalità (T. ARIEMMA, *Il senso del nudo*, Mimesis, Milano-Udine 2007, p. 20).

(7) "Il sesso e la filosofia [...] Cercano entrambi di realizzare l'essenza, il desiderio e la contemplazione, sono entrambi considerati strumenti pericolosi, infiammabili, capaci di sedurre e socialmente sovversivi" (A. DUFOURMANTELLE, *Sesso e filosofia. Appuntamento al buio...*, Donzelli, Roma 2004, pp. 7-8).

(8) T. ARIEMMA, *Il senso del nudo*, op. cit., pp. 48, 54, 59, 65, 75-76.

del giudizio, è stato il desiderio. Il desiderio che scardina Mito e Ragione imponendo la sua forza vibrante fatta di fili di saliva. Attraverso il desiderio i corpi si sottraggono alla Verità, ed è il desiderio che sancisce la separazione definitiva tra il Vero e il Bello, il Giusto e l'Amabile, il Rassicurante e il Sublime. Il desiderio scatena la forza di ogni terribile, sfidando l'integrità dell'essere e dell'essere autonomo, proiettando io e volontà nella ricerca di un futuro pieno del desiderato e del desiderio stesso.

(D. Ranieri, *De Erotographia. Nuove scritture del desiderio*, Castelvechi, Roma 2004, pp. 10-11)

I. CORPO *VERSUS* SPIRITO

Il divorzio dello spirito dal corpo è asse portante del filone centrale della tradizione filosofica occidentale. Esso è però il risultato di un processo che procede non in modo lineare, ma attraverso fasi in cui vengono progressivamente districati i fili del loro complesso intreccio.

All'epoca della mitologia olimpica – quella narrata da Omero – non vi è ancora una nozione dell'anima come distinta dal corpo. Nell'età arcaica si distinguono diversi tipi di anima: la *psyche*, il *thymos*, il *menos* e il *nous*. La sensibilità (θυμός) e la percezione (νοῦς) hanno sede nel cuore e nel diaframma, vale a dire in due organi del corpo fisico. In Omero le membra sono possibilità attraverso cui il corpo si esprime nel mondo e la *psyche* è una funzione connessa alla corporeità, come suggerisce la sua etimologia che rimanda al “respirare”⁽¹⁾. Al momento della morte, la *psyche* fuoriesce dal corpo con l'ultimo respiro, come un alito di vita. Così come ce la rappresenta Omero la *psyche* – il “soffio vitale” – è il duplicato dell'individuo, che raggiunge l'Ade, quando il

(1) Cfr. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 46-49.

soffio vitale esala dal corpo morto. Essendo essa precedentemente incarnata, incorporata, una volta che esca dal corpo non può che essere una sorta di “spettro”, di fantasma⁽²⁾. Essa va a prendere dimora nel regno di Ade come un’ombra, priva di corpo e quindi anche di coscienza. A popolare l’Ade sono quindi *psychai*: ombre che vagano come spettri di quelle che prima sono state persone integre.

Da un lato c’è l’anima libera, o psyche, che rappresenta la personalità individuale. Quest’anima è inattiva (e non se ne fa menzione) quando il corpo è attivo; essa si trova in una parte non specificata del corpo. La sua presenza è la condizione necessaria per la continuazione della vita, ma non rivela connessioni con gli aspetti fisici o psicologici del corpo. La psyche si manifesta solo durante gli svenimenti o al momento della morte, quando lascia il corpo per non ritornarvi mai più. [...] I Greci [...] consideravano l’anima dei morti come una continuazione dell’anima libera dei vivi. Nell’epica omerica è sempre la psyche a partire per l’oltretomba; i morti nell’aldilà sono spesso chiamati psychai.

(*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Vol. I, Marzorati/Jaca Book, Milano 1993, pp. 61 e 63)

Nell’importante periodo di transizione dal sistema delle vecchie monarchie a quello delle *poleis*, si sviluppa a partire dal VI secolo a.C. il filone mitologico-religioso dell’orfismo, che “spiritualizza” la concezione dell’uomo, prendendo distanza dall’antico mondo in cui regnava la violenza. È quindi con l’orfismo che viene promossa l’intuizione spiritualista, che ha per effetto la separazione dell’anima dal corpo.

(2) Cfr. A. GRUSSU, *Il corpo e la dimensione della corporeità* (<https://www.alessandrogrussu.it/txt/Corpo.pdf>).

Con l'avvento del nuovo pensiero filosofico, si afferma la moderna nozione dell'anima intesa come io abbinato alla coscienza. Essa trova la sua prima espressione nel passaggio in cui, dialogando con Alcibiade, Socrate identifica il "se stesso" dell'uomo" appunto con l'anima⁽³⁾. Assieme all'idea che l'anima costituisca il nucleo razionale della personalità individuale si sviluppa con Platone anche l'idea che essa abbia una natura immateriale ed eterna: non sono più spettri ad abitare i luoghi ultraterreni, come nell'Ade omerica, ma anime coscienti. Con l'elaborazione, che si svolge attraverso il movimento orfico, Pitagora e Platone, l'originaria *psyche* viene ad assumere la forma dell'io razionale cosciente. Si inaugura così la tradizione spiritualista, che andrà poi affermandosi col pensiero cristiano, assieme alla quale nasce anche la speranza di una vita dopo la morte.

Esemplare per tutta la tradizione successiva, è la dicotomia che – agli albori del pensiero occidentale – Platone pone tra corpo (*sôma*) e anima (*psyche*). La differenziazione, che sussiste nel macrocosmo-universo tra mondo della materia e mondo delle idee, nel microcosmo-uomo si configura come la dualità per cui il corpo, appartenente alla dimensione ingannevole della materia – caduca e corruttibile –, conduce l'uomo all'errore, mentre l'anima partecipa invece al piano

(3) "SOCR. E ciò che si diceva poco fa, che per prima cosa si deve cercare cos'è il se stesso, mentre in luogo del se stesso abbiamo esaminato che cosa è in sé ogni singolo individuo. E forse sarà sufficiente, perché forse non c'è niente più importante di noi stessi, potremmo dire, che l'anima. ALC. No, certo. SOCR. Quindi, va benissimo ritenere che quando io e te ci intratteniamo, servendoci di parole, è l'anima che comunica con l'anima? ALC. Perfettamente. SOCR. Bene, ciò è proprio quello che dicevamo poco fa, che Socrate conversa con Alcibiade servendosi di parole, ma non indirizzate, come appare, al suo volto, bensì ad Alcibiade stesso. E questo è l'anima. ALC. Lo credo anch'io" (Platone, *Alcibiade primo*, 130 d-e, in *Id.*, *Opere complete*, 4, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 47-48).

delle idee eterne, incorruttibili e immutabili⁽⁴⁾. Va però ricordato che non vi è in Platone una ripulsa della fisicità corporeale, come sarà nell'ascetismo mistico cristiano⁽⁵⁾: la bellezza dei corpi non è misconosciuta, quanto piuttosto considerata un livello superficiale che va oltrepassato nell'itinerario di progressivo avvicinamento alla verità. Benché il desiderio dell'*eros* vada inteso come espansione dell'essere piuttosto che godimento di un oggetto che si possiede, esso attraverso comunque i corpi⁽⁶⁾. Nella scala ascensiva in sei tappe, che nel *Simposio* la sacerdotessa Diotima indica a Socrate, la bellezza fisica rappresenta infatti lo scalino iniziale del cammino da compiere per raggiungere il piano concettuale delle Idee. Per colui che intenda intraprendere questo cammino, dice la sacerdotessa di Mantinea, “conviene che fin da giovane cominci ad accostarsi ai bei corpi”: è cioè opportuna una frequentazione della bellezza nella sua forma concretamente incarnata. È anzi un'indicazione propedeutica “comprendere che la bellezza di un qualsiasi corpo è sorella a quella di ogni altro”, per cui l'iniziato “deve diventare amoroso di tutti i bei corpi e allentare la passione per uno solo”. Solo dopo aver realizzato che è una sola la bellezza che si distribuisce fra corpi diversi, egli può iniziare a capire che la bellezza è qualcosa di sovramateriale e che la sua traduzione fisica non è che

(4) L'“anima” emerge come entità che, all'interno della *psyche*, assolve il compito di controllare la potenza della follia amorosa. La bellezza dei corpi viene così apprezzata, in Platone, in quanto richiama il bello divino di cui essa è traccia (R. GASPAROTTI, *Filosofia dell'eros*, op. cit., pp. 49 e 51).

(5) Già Epicuro, nella classificazione dei bisogni, considera l'amore un desiderio naturale ma non necessario, che in quanto tale può essere trascurato nella prospettiva di una vita ascetica, che conduca alla felicità (AA.VV., *Eros e ethos*, in “Sfera”, n. 38, Sigma Tau, Roma 1994).

(6) Nel *Fedro* platonico il desiderio erotico si rivolge alla Bellezza in sé, traendo però dai corpi tutta la sua energia (J.-L. NANCY, *Sull'amore, Introduzione* di Matteo Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 36-7, 39, 41-44, 47-49).

il suo livello più basso. A questo punto si è in grado di riconoscere la presenza diffusa nelle forme immateriali delle varie attività umane, nelle strutture del vivere civile e nelle espressioni culturali. Si giunge così all'esito conclusivo del processo, quello in cui all'iniziato si rivelerà "una bellezza meravigliosa per sua natura", vale a dire il Bello in sé: un'Idea eterna e incorruttibile, sempre compatta nella sua completa unità ideale⁽⁷⁾. Per giungere a riconoscere questa real-

(7) "Chi vuol rettamente procedere a questo fine" disse "conviene che fin da giovane cominci ad accostarsi ai bei corpi e dapprima, se il suo iniziatore lo inizia bene, conviene che s'affezioni a quella persona sola e con questa produca nobili ragionamenti; ma in seguito deve comprendere che la bellezza di un qualsiasi corpo è sorella a quella di ogni altro e che, se deve perseguire la bellezza sensibile delle forme, sarebbe insensato credere che quella bellezza non sia una e la stessa in tutti i corpi. Convinto di ciò deve diventare amoroso di tutti i bei corpi e allentare la passione per uno solo, spregiandolo e tenendolo di poco conto. Dopo ciò giunga a considerare che la bellezza delle anime è più preziosa di quella del corpo, cosicché se qualcuno ha l'anima buona ma il corpo fiorisca di poca bellezza, egli ne sia pago lo stesso, lo ami, ne sia premuroso, e produca e ricerchi ragionamenti tali da rendere migliori i giovani per esser poi spinto a contemplare la bellezza nelle attività umane e nelle leggi, e a vedere come essa è dappertutto affine a se stessa finché non si convinca che la bellezza del corpo è ben piccola cosa. Ma dopo le attività umane, l'iniziatore lo deve condurre alle varie scienze perché veda ancora la loro bellezza e, ormai fatto l'occhio a una bellezza così vasta, non sia più affezionato, come un servo di casa, a un solo aspetto della bellezza, di un fanciullo o di un uomo, o di una sola attività, né sia più, come un servo, sciocco e frivolo, ma, rivolto a contemplare il vasto mare della bellezza, cavi fuori da sé un gran numero di nobili ragionamenti e splendidi pensieri, nell'illimitata aspirazione alla sapienza, finché, rinvigoritosi e sviluppatosi, possa scorgere una scienza unica e siffatta, che è la scienza delle bellezze che ti dirò. Sforzati ora di offrirmi il massimo della tua attenzione. [...] Chi sia stato educato fin qui nelle questioni d'amore attraverso la contemplazione graduale e giusta delle diverse bellezze, giunto che sia ormai al grado supremo dell'iniziazione amorosa, all'improvviso gli si rivelerà una bellezza meravigliosa per sua natura, quella stessa, o Socrate, in vista della quale ci sono state tutte le fatiche di prima: bellezza eterna, che non nasce e non muore, non s'accresce né diminuisce, che non è bella per un verso e brutta per l'altro, né ora sí e ora no; né bella o brutta secondo certi rapporti; né bella qui e brutta là, né come se fosse bella per alcuni, ma brutta per altri. In più questa bellezza non gli si rivelerà con un volto né con mani, né con altro che

tà suprema si deve dunque iniziare ad apprezzare le “bellezze di questo mondo”, non limitandosi a un solo esemplare, ma trascorrendo “da uno a due e da due a tutti i bei corpi”. È questo un passaggio che viene incluso nel processo di educazione erotica e da cui bisogna poi essere capaci di emanciparsi una volta che si inizia a comprendere la natura immateriale della bellezza. Se non si è in grado di compiere questo passo, rimanendo prigionieri della morsa esercitata dal corpo fisico, quest’ultimo si configura allora come una tomba, dentro cui l’anima rimane racchiusa⁽⁸⁾.

appartenga al corpo, e neppure come concetto o scienza, né come risedente in cosa diversa da lei, per esempio in un vivente, o in terra, o in cielo, o in altro, ma come essa è per sé e con sé, eternamente univoca, mentre tutte le altre bellezze partecipano di lei in modo tale che, pur nascendo esse o perendo, quella non s’arricchisce né scema, ma rimane intoccata. Ecco che quando uno, partendo dalle realtà di questo mondo e proseguendo in alto attraverso il giusto amore dei fanciulli, comincia a penetrare questa bellezza, non è molto lontano dal toccare il suo fine. Perché questo è proprio il modo giusto di avanzare o di essere da altri guidato nelle questioni d’amore: cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella ultima bellezza salire sempre, come per gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni, e da queste alle belle scienze e dalle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza di questa stessa bellezza, e conoscere all’ultimo gradino ciò che sia questa bellezza in sé. Questo è il momento della vita, caro Socrate – continuava la forestiera di Mantinea –, o mai più altro, degno di vita per l’uomo, quando contempi la bellezza in sé (Platone, *Simposio*, 209e-212c, in *Id.*, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1967, pp. 706-709).

(8) “come già ho sentito dire anche dai filosofi: noi, attualmente siamo morti, e nostra tomba [*sema*] è il corpo” (Platone, *Gorgia*, 493a, in *Id.*, *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 201). Questa associazione del corpo con la morte è indicata più estesamente nel *Cratilo*: “Dicono alcuni che il corpo è σῆμα (segno, tomba) dell’anima [...] Però mi sembra assai più probabile che questo nome lo abbiano posto i seguaci di Orfeo; come a dire che l’anima paghi la pena delle colpe che deve pagare, e perciò abbia intorno a sé, affinché σωζῆται (si conservi, si salvi, sia custodita), questa cintura corporea a immagine di una prigione; e così il corpo, come il nome stesso significa, è σῶμα (custodia) dell’anima finché essa non abbia pagato compiutamente ciò che deve pagare” (Platone, *Cratilo*, 400c., in *Id.*, *Opere complete*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 27-28). Aristotele non condivide questa

E l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista, né udito né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità. — È così. — Non dunque anche in questa sua ricerca l'anima del filosofo ha in dispregio più di ogni altra cosa il corpo, e fugge da esso, e si sforza di essere tutta sola raccolta in se stessa? — È chiaro.

[...] fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci capitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e

contrapposizione fra anima e corpo. Per lo Stagirita, materia e forma non stanno in un rapporto di opposizione, bensì di potenza-atto: l'anima è forma del corpo e partecipa della dimensione corporea, avendo relazioni di carattere fisiologico con il corpo: "Bene pertanto suppongono quanti ritengono che né l'anima esiste senza un corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è, ma qualcosa del corpo e per questo è nel corpo e in un corpo di determinata natura, e non come volevano quanti ci hanno preceduto, che l'adattavano nel corpo, senza di questo determinare la natura e la qualità, sebbene non si noti mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque". Aristotele specifica però che, nel caso dell'anima, non si tratta di una semplice "forma", bensì di una "entelechia": l'anima realizza cioè l'attualità intima del corpo umano, corrispondente alla vita, distinguendolo dagli esseri non viventi che si dicono appunto "inanimati": "il corpo non sarà l'anima perché il corpo non rientra negli attributi di un soggetto, ma è piuttosto sostrato e cioè materia. È dunque necessario che l'anima sia sostanza, in quanto forma del corpo naturale che ha la vita in potenza. Tale sostanza è entelechia: dunque l'anima è entelechia d'un corpo di siffatta natura [...] Se perciò si deve proporre una definizione comune a ogni specie di anima, sarà l'entelechia prima di un corpo naturale munito di organi" (Aristotele, *De anima*, antologia a cura di Armando Plebe, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 21-22 e nota 1 del curatore a p. 22).

insomma di tante vacuità e frivolezze che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna. Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo? Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procurarcele per il corpo e per servire ai bisogni del corpo. E così non abbiamo modo di occuparci di filosofia, appunto per tutto questo. [...] e ci apparisce chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, bisognerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose. E solamente allora, come pare, riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza; [...] E in questo tempo che siamo in vita, tanto più, come è naturale, saremo prossimi al conoscere, quanto meno avremo rapporti col corpo, né altra comunanza con esso se non per ciò che ne costringa assoluta necessità; e in ogni modo non ci lasceremo contaminare dalla natura propria del corpo, e ci terremo puri e lontani da esso finché non venga il dio di sua volontà a liberarcene del tutto.

(Platone, *Fedone*, 65d e 66b-67a, in Id., *Opere complete*, I, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 115 e 116-117)

Il dualismo di anima e corpo, verso cui inclina la concezione platonica, viene poi ereditato dal cristianesimo, che lo rielabora aggiungendovi nuove implicazioni. Il problema morale della necessità di un controllo pulsionale, collegato già nei Greci all'idea di temperanza (*sofrosùne* ed *enkràteia*) come forma di controllo virtuoso del piacere, si trasforma col radicale mutamento concettuale introdotto dal cristianesimo fino a giungere all'idea di astinenza come forma di mortificazione del corpo e ascetismo morale. Si

inaugura così la separazione del piacere dal desiderio, che da questo momento in poi prendono strade separate.

Quella percorsa dal corpo all'interno del quadro concettuale inaugurato dal pensiero cristiano è una rotta per così dire perigliosa.

Il principio creazionistico impedisce di attribuire un carattere ontologicamente negativo alla corporeità: Dio non può infatti creare cose cattive. La fisicità non è quindi un male, quanto piuttosto qualcosa di originariamente buono, che però può essere soggetto a un processo di degradazione che lo corrompe.

Ormai mi risultava anche evidente che le cose soggette a corruzione hanno un certo grado di bontà; esse infatti non si corromperebbero, se fossero il sommo bene, ma anche non potrebbero corrompersi, se non avessero qualche bontà: insomma, se fossero il bene perfetto, sarebbero incorruttibili; se non fossero in parte buone, non ci sarebbe l'elemento della corruzione.

La corruzione porta seco un danno, e, se non c'è perdita bene, non c'è danno. Dunque, o la corruzione non nuoce, che è una contraddizione, o è certissimo che tutto ciò che corrompe subisce diminuzione di bene. Se poi le cose ne saranno private del tutto, non esisteranno nemmeno [...] La totale privazione del bene dunque significa inesistenza e, viceversa, l'esistenza suppone il bene.

Ma allora tutto ciò che esiste è buono [...] Così mi apparve con chiarezza che Tu hai fatto tutte le cose buone e che inoltre non esistono sostanze che non siano state fatte da Te.

(Sant'Agostino, *Le confessioni*, introduzione di Christine Mohrmann, BUR Rizzoli, Milano 1977, p. 194)

La questione, che impegna la discussione interna al primo cristianesimo in merito al corpo e al desiderio, riguarda

la scelta di vita: vale a dire l'alternativa fra il matrimonio, in cui la passione è posta sotto il controllo del legame coniugale, e un modello ascetico di esistenza totalmente dedicata a Dio. Il filone più rigorista sostiene che il desiderio non va contenuto, bensì estinto attraverso la scelta monastica. Nel suo trattato intitolato *La verginità* (382 d.C. circa), Giovanni Crisostomo ricorda che nella vita beata dell'Eden non vi era desiderio sessuale e chi sceglie il matrimonio deve comunque rinunciare al piacere erotico, altrimenti cade in una sorta di promiscuità a domicilio. Gregorio di Nissa, nel suo trattato anch'esso intitolato *La verginità* (371 d.C. circa), stigmatizza in questo senso le ambiguità insite nella vita familiare⁽⁹⁾. Per trovare una via d'uscita alla questione, Paolo di Tarso fornisce una soluzione strategica: la castità è la scelta eminente per addivenire alla felicità futura; il matrimonio è comunque – in subordine – un mezzo per arginare la fornicazione (*pornéia*) e l'incontinenza (*akrasía*), offrendo uno spazio legittimo alla sessualità.

Con l'acquisizione dell'aristotelismo nel proprio impianto concettuale, il cristianesimo successivo elabora una più articolata visione del rapporto fra anima e corpo. La traduzione in termini antropologici delle sue categorie metafisiche impedisce allo Stagirita di pensare dualisticamente l'anima separata dal corpo: il rapporto sussistente tra forma e materia non può che indicare una unità organica tra anima e corpo. In Tommaso d'Aquino l'anima è la forma più alta esistente in natura e in quanto tale partecipa di qualità sue proprie, che non afferiscono al corpo; del corpo però essa è il principio primo – è per suo mezzo che il corpo può essere in atto, agire e compiere le sue funzioni – e anche sua finalità.

(9) Cfr. G. SISSA, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Bari-Roma 2003, pp. 213-241.