

IL BOSCO SACRO

STUDI DI ESTETICA

7

Direttore

Romeo BUFALO

Università della Calabria

Comitato scientifico

Mauro CARBONE

Université Jean Moulin Lyon 3

Francesco LESCE

Università della Calabria

Pietro MONTANI

Sapienza Università di Roma

Aldo TRIONE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Federico VERCELLONE

Università degli Studi di Torino

Lorenzo VINCIGUERRA

Université de Picardie "Jules Verne" di Amiens

Francesco VITALE

Università degli Studi di Salerno

Redazione

Luisa SAMPUGNARO

Università della Calabria

IL BOSCO SACRO

STUDI DI ESTETICA



Il panorama della filosofia italiana degli ultimi decenni è caratterizzato da un interesse crescente per una serie di tematiche che stanno riconfigurando lo statuto teorico dell'Estetica. La quale, come è noto, non delimita un ambito specialistico, e cioè quello che, tradizionalmente, è ruotato intorno al binomio "arte e bellezza", ma si apre su un territorio molto vasto, che include certo le diverse filosofie dell'arte e della bellezza, ma le include in stretta connessione con le riflessioni sul "sensibile" (e sulla "facoltà di sentire"), sull'universo delle tecniche contemporanee e delle immagini da esse prodotte, sulla natura e la funzione delle nuove forme e pratiche mediali, sulla rilevanza che le sfere del desiderio e delle emozioni svolgono nell'organizzazione e nella pratica delle nostre "forme di vita" individuali e collettive. La riflessione estetica, così intesa, sta assorbendo domini sui quali discipline e saperi tradizionali (come l'etica, l'epistemologia, la psicologia, la filosofia politica, ecc.) non sembrano più esercitare in modo incontrastato la loro attività "legislatrice".

La collana nasce, pertanto, dall'esigenza di perlustrare la molteplicità dei rapporti che l'Estetica come filosofia del sensibile intrattiene non solo con settori di ricerca ad essa contigui, come la storia filosofica delle arti, le teorie della bellezza, il lessico dell'estetica, ma anche con aree che, fino a poco tempo fa, le erano rimaste estranee, come il simbolico, il sacro, il mondo delle tecniche, la bioetica, etc.

Essa si compone di una serie di volumi in cui la chiarezza espositiva coesiste con il rigore e la profondità dell'analisi, e si rivolge ad un pubblico colto, non necessariamente specialistico.

Un sentito ringraziamento va al prof. Romeo Bufalo, che ha seguito il lavoro dal suo concepimento fino alla stesura finale, fornendomi molteplici indicazioni e consigli non solo di carattere bibliografico, ma anche per quanto attiene all'ordine, alla strutturazione e alla revisione del testo e delle sue parti.

STEFANO OROFINO

MAXIMA ANIMALIA

ANIMA E CORPO, UOMO E ANIMALE.
UN PERCORSO NELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE



aracne



ISBN
979-12-5994-997-4

PRIMA EDIZIONE
ROMA 30 MAGGIO 2022

INDICE

9	<i>Introduzione</i>
13	Capitolo I <i>Sul dualismo anima/corpo</i>
33	Capitolo II <i>Uomo e animale dall'illuminismo al Novecento</i> 1.1. L'illuminismo ateo (o materialistico), 33 – 2.2. Kant e Hegel, 41 – 2.3. Schopenhauer e Nietzsche, 49 – 2.4. Horkheimer e Adorno, 78
93	Capitolo III <i>Uomo e animale in Pirandello</i> 3.1. L'antropocentrismo pirandelliano, 93 – 3.2. Intermezzo heideggeriano, 98 – 3.3. Gli animali nell'opera di Pirandello, 108 – 3.4. Uno sguardo sulla let- teratura contemporanea: José Saramago, 119
125	Capitolo IV <i>Ecologismo e animalismo, senza fondamentalismo</i>
145	<i>Bibliografia</i>
151	<i>Indice dei nomi</i>

INTRODUZIONE

Nella storia del pensiero occidentale si è diffusa, fino a diventare luogo comune, l'idea secondo cui esisterebbe, oltre al mondo che vediamo, e in cui viviamo, un'altra realtà, di natura immateriale, che in quanto tale non sarebbe percepibile ai nostri sensi. Il dualismo che così si delinea fra il mondo materiale e quello immateriale troverebbe poi il suo terreno di coabitazione proprio nell'uomo ("copula mundi" secondo la definizione che Marsilio Ficino dà dell'anima). L'uomo, infatti, oltre che del corpo, sarebbe in possesso anche di un'anima, concepita, in genere, come un'entità immateriale. Questa concezione ha avuto sempre come sua conseguenza l'idea della superiorità della realtà spirituale su quella materiale, e dunque dell'anima sul corpo. E dunque, aggiungiamo noi, dell'unico essere in possesso dell'anima, l'uomo, su tutti gli altri viventi nell'universo. Si è anzi finito per intendere, specie col Cristianesimo, l'universo intero come uno strumento creato dall'Essere supremo, naturalmente anch'esso spirituale, a favore della creatura *par excellence*, l'uomo, scopo della creazione.

Sembrerebbe, pertanto, che questa concezione rigidamente dualistica non avrebbe per noi uomini – guardando al nostro orticello – che delle implicazioni positive, giacché essa ci colloca sul trono del mondo naturale quali suoi dominatori e finisce per avere come suo corollario la giustificazione etica del dominio dell'uomo sulla natura. Una concezione del genere, tuttavia, oltre a questa tesi fondamentale, ne nasconde

un'altra, alla prima intrinsecamente connessa, che risulta molto meno gradevole per gli uomini – o, per meglio dire, è risultata ben poco gradevole per le masse – ossia l'idea che la parte dell'essere umano che a noi risulta visibile, percepibile sensibilmente, quella parte di noi che accompagna la nostra vita dal momento del nostro concepimento fino al momento della morte, in altri termini il nostro corpo, debba essere intesa come la parte inferiore del nostro essere, come semplice strumento che deve essere utilizzato dalla nostra parte superiore, l'anima, la quale sola ci distingue da tutti gli altri esseri di questo mondo, rendendoci ad essi superiori. In sostanza, l'uomo ha "barattato" il fatto di essere stato considerato l'essere superiore della natura, il "fine" ultimo della creazione, con una serie innumerevole di restrizioni di cui sono gravate le sue funzioni naturali, soprattutto quelle più piacevoli e gratificanti. È un bene tutto ciò per il genere umano? Forse, in una certa misura, lo è stato in passato. Forse, tuttora, lo è per qualcuno dei suoi membri. Già, perché finora si è tralasciato di dire che il genere umano non è mai stato un gruppo i cui membri fossero legati da una "corrispondenza d'amorosi sensi" (o forse, più adeguatamente, "d'amorose anime"). La storia dell'umanità è stata, per lo più, storia di guerre, di sanguinose battaglie: delle guerre e delle battaglie grandi, fra popolazioni intere, riportate nei libri di storia, ma anche di guerre e di battaglie più piccole e quotidiane, quelle che conducono gruppi di uomini contro altri al fine di ottenere il potere nell'ambito del proprio ambiente, della propria città, della propria nazione, oggi nel mondo intero globalizzato: la marxiana lotta di classe; per non parlare dei conflitti, spesso aspri, ad essa strettamente collegati, che pongono individui contro altri individui nella quotidianità.

Anche riguardo a tutto questo, si ripropone la domanda di partenza: è funzionale, è un bene tutto ciò per il genere umano? Forse lo è stato, forse è stato "storicamente necessario fino a un certo grado di sviluppo delle forze produttive", per dirla con Karl Marx; forse lo è stato in passato, perché il genere umano – dice Sigmund Freud – solo autoimponendosi delle restrizioni, delle censure, è riuscito a sfruttare la sua energia per il lavoro necessario alla sua sopravvivenza. Forse lo è stato, ma forse non lo è più. E tuttavia forse – e mi scuso per la ripetizione di questo avverbio, ma su questo genere di argomenti è davvero difficile

avere certezze – una dimostrazione che le autocostrizioni, le guerre, il dominio dell'uomo sulla natura, il dominio di un gruppo di uomini su altri non siano proprio degli eventi connaturati al genere umano, e non costituiscano perciò una necessità ineluttabile, è data proprio dal fatto che negli ultimi duecento anni, nella storia del pensiero occidentale, si è conosciuta perlomeno un'inversione di tendenza. Se fino a due secoli fa i pensatori che si opponevano alla visione che abbiamo presentato come dominante in Occidente sono stati molto pochi e perlopiù ignorati, o presto dimenticati, o reputati autori minori, marginali, mentre nel caso peggiore sono stati censurati, denigrati, perseguitati, imprigionati e condannati a morte; – se fino a due secoli addietro, quindi, è accaduto tutto ciò, nel corso degli ultimi duecento anni, invece, una forma di pensiero alternativo si è andata diffondendo sempre di più e, anche in questo caso, non solo fra i grandi esponenti della cultura e della filosofia, ma anche nel senso comune.

Nel presente lavoro mi propongo di prendere in considerazione proprio alcuni esponenti di questa corrente minoritaria del pensiero occidentale. Si tratta di filosofi che a partire dall'età moderna hanno posto in dubbio l'esistenza di un mondo immateriale, e dunque di un'anima spirituale nell'uomo, con tutto ciò che ne consegue, e cioè prima di tutto la negazione della superiorità ontologica dell'uomo sugli altri esseri che vivono sulla terra. E che l'uomo non possieda una misteriosa essenza che lo renda qualitativamente superiore a qualsiasi altro essere naturale, tali pensatori hanno inteso dimostrarlo anzitutto mediante un confronto fra l'uomo e gli esseri a lui più simili: gli animali, o meglio, come alcuni di loro si esprimono, gli *altri* animali, i cosiddetti animali non umani.

CAPITOLO I

SUL DUALISMO ANIMA/CORPO

In via preliminare, riassumeremo il pensiero di alcuni autori odierni che si contrappongono alla dominante tradizione spiritualistica del pensiero occidentale: mi riferisco a Umberto Galimberti, che tratta l'argomento in modo particolare nei due testi significativamente intitolati *Gli equivoci dell'anima* e *Il corpo*; a Romeo Bufalo, che, in apertura del suo libro *Il mondo che appare. Storie di fenomeni*, pone l'esigenza di una "controstoria della filosofia", la quale restituisca al sensibile, al corporeo, il valore che gli spetta; e a Michel Onfray, che la medesima esigenza mira a soddisfare in un'opera che ha come titolo proprio *Controstoria della filosofia*. Un'opera che, nel propugnare a sua volta una rivalutazione della natura corporea, sensibile, si mostra addirittura dissacrante nei confronti dello spiritualismo dominante nella storia del pensiero ufficiale. Assieme a questi autori ricorderò inoltre, sempre nella prima parte del presente lavoro, come sull'argomento si siano espressi in modo analogo, nel corso del Novecento, i due principali esponenti della Scuola di Francoforte, Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, la cui critica al pensiero spiritualistico-identitario anticipa di qualche decennio quanto sostenuto sull'argomento dagli studiosi summenzionati. Se ho scelto di porre l'attenzione anzitutto su tali autori contemporanei, o quantomeno appartenenti al secolo scorso, l'ho fatto perché fra di essi sussiste un disaccordo su un punto, ossia sull'individuazione della genesi della

tradizione di pensiero da loro contestata, finanche sull'individuazione del filosofo o corrente di pensiero "colpevoli", fra i grandi del passato, di aver indirizzato in tale direzione, razionalistico-spiritualistica, il successivo sviluppo del pensiero occidentale. Il breve excursus su questa divergenza fra i suddetti studiosi contemporanei fornirà quindi l'occasione di (ri)proporre al lettore alcune possibili ipotesi sull'origine della concezione dualistica. A tal proposito è bene precisare che il discorso sulla genesi filosofico-religiosa, dunque – in linguaggio marxiano – sovrastrutturale, di tale concezione, che si svilupperà in queste prime pagine, non esclude affatto che esistano delle cause strutturali, materiali, a fondamento di un certo sviluppo assunto dalla filosofia e dalla cultura in genere nella storia della civiltà occidentale, come del resto ho già accennato sopra. Sarebbe puro idealismo, quale che sia la teoria della quale ci si professa fautori, dare eccessiva rilevanza alle tesi di un filosofo, per quanto grande, quale causa del radicarsi di una determinata concezione in una civiltà. Resta fermo che alla base di ogni conflitto ideologico, e del dominio di una *Weltanschauung*, per secoli, nell'ambito di ciascuna civiltà, l'elemento determinante, almeno in ultima istanza, è stato sempre quello economico: o meglio, tale è la tesi storico-materialistica a cui si rifanno proprio alcuni degli autori menzionati sopra, e alla quale anch'io, nel mio piccolo, mi ricollego.

Fatta tale necessaria precisazione, riprendiamo il discorso sugli autori summenzionati. Ciò che caratterizza in maniera peculiare la lettura della storia della filosofia che emerge da *Il mondo che appare. Storie di fenomeni*, di Romeo Bufalo⁽¹⁾, è l'idea secondo cui la svalutazione del fenomenico-sensibile rispetto al razionale-spirituale, che caratterizza quasi tutta la storia del pensiero occidentale, si afferma però in maniera netta e radicale solo con l'avvento dell'epoca moderna. Per la precisione, a partire da René Descartes e dalla separazione da lui teorizzata fra *res cogitans* e *res extensa* da una parte, e fra qualità oggettive e qualità soggettive dall'altra.

(1) Cfr. R. BUFALO, *Il mondo che appare. Storie di fenomeni*, Mimesis, Milano 2011.

Bufalo intende far notare come invece nell'ambito del pensiero greco, ma ancor più nel naturalismo rinascimentale, e segnatamente in Tommaso Campanella, predomini la concezione che vede nella conoscenza razionale un derivato della conoscenza sensibile, nel concetto universale un qualcosa che è presente già all'interno dei fenomeni sensibili che incontriamo nella nostra mutevole esperienza quotidiana. Da questo punto di vista, emerge subito la differenza fra l'interpretazione del pensiero occidentale sostenuta da Bufalo e quella di altri due fra gli autori citati in precedenza, Adorno e Galimberti, i quali pure puntano a una riabilitazione del sensibile-corporeo rispetto al razionale-spirituale. Adorno dedica al tema della riabilitazione del sensibile un intero corso sulla metafisica tenuto nell'anno accademico 1964-65, nel cui ambito fa le seguenti affermazioni:

La concezione fondamentale che è rimasta sempre determinante per la successiva filosofia occidentale [a partire da Platone, *n. d. A.*] e che riappare sempre in forme diverse, è quella della fallacia, dell'illusorietà, dei dati sensibili. Questa tesi ritorna ancora, per esempio, in un filosofo così nominalistico come John Locke, nella distinzione fra qualità primarie, che si addicono alle cose in sé, e secondarie, semplicemente soggettive. Non occorrono molte parole [...] per far comprendere il crudo fatto che molto difficilmente si può sostenere la separazione dell'idea dal mondo sensibile [...]. È possibile dimostrare, e con rigore, che le qualità di cui le idee s'impossessano diventando l'ente in sé, in realtà provengono più o meno dal mondo dei fenomeni, che per così dire l'assolutizzazione dell'idea va a scapito del mondo sensibile al quale è stata sottratta.⁽²⁾

E ancora:

Tutti i principi puramente logici contengono in sé il concetto del qualcosa, di un sostrato qualsiasi per cui valgono. Senza la supposizione di un tale qualcosa di cui non si potrà affermare nulla di contraddittorio [è chiaro il riferimento al principio logico di non-contraddizione, di matrice aristotelica, *n. d. A.*] [...], senza questo sostrato, per quanto astratto sia, non è affatto possibile qualcosa come la logica. Ma non ci vuole molta perspicacia [...] per scoprire che dentro questo qualcosa c'è appunto, per quanto sbiadita, per quanto sublimata, astratta,

(2) T. W. ADORNO, *Metafisica. Concetto e problemi*, trad. it. L. Garzone, Einaudi, Torino 2006, pp. 20-21.

spiritualizzata, anche la relazione, il riferimento a un materiale sensibile [...]. Se questo è vero [...] ciò significa allora che [...] per giungere agli ultimi apriori che in fondo si possono pensare, quindi ai principi più formali della logica, a implicazione di ciò che s'intende col qualcosa incontriamo sempre il sensibile.⁽³⁾

Da parte sua, Galimberti scrive, in due brani in cui appare evidente l'influenza di Edmund Husserl, in particolare di quello autore della *Krisis*: «Questo mondo, prima di ospitare formule e idee, ospita corpi e cose, in quelle relazioni che solo l'astrattezza del pensiero puro, nella solitudine del suo isolamento, può giudicare meno reali delle sue costruzioni»⁽⁴⁾. E qualche pagina avanti:

Recuperare il corpo significa [...] respingere il formalismo della coscienza per sostituirlo con la comunicazione sensoriale, senza la quale non ci è dato di abitare il mondo [...]. Se non ci fidiamo più dei sensi, se svalutiamo l'importanza delle loro informazioni, è perché il formalismo del pensiero scientifico [...] ha rimosso a tal punto la nostra esperienza corporea da farci disimparare a “vedere”, a “udire” e in generale a “sentire”, per “dedurre” dalla nostra organizzazione mentale e dal mondo, quale lo concepisce il fisico, ciò che dobbiamo vedere, udire, sentire.⁽⁵⁾

Quanto viene asserito nei passi sopracitati si accorda in maniera pressoché completa con le tesi di Bufalo. Sennonché tanto Adorno quanto Galimberti, pur partendo da visioni culturali alquanto differenti⁽⁶⁾, fanno risalire a Platone l'origine della svalutazione del sensibile rispetto al razionale che contraddistingue gran parte della filosofia occidentale.

Adorno fa notare come lo stesso pensiero aristotelico, generalmente assunto come polo opposto rispetto alla filosofia di Platone per la

(3) Ivi, pp. 66-67.

(4) U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 116.

(5) Ivi, p. 123.

(6) Per quanto riguarda Galimberti, questi parte da una concezione molto differente anche da quella di Bufalo (benché non vada ignorato il fatto che sia quest'ultimo che Galimberti conferiscano particolare rilievo alla rivalutazione del corpo operata da Merleau-Ponty).

rivalutazione che Aristotele opera del singolare, del sensibile, e per la sua critica nei confronti della dottrina platonica delle idee – aspetti che Adorno non solo non disconosce, ma di cui rileva anzi l'importanza per lo sviluppo del pensiero occidentale – tuttavia riproponga nella sostanza, e in modo solo leggermente attenuato rispetto al maestro, il primato del concetto e dello spirito sulla materia e sul sensibile. I termini in cui pone il problema Aristotele, per Adorno possono essere ritenuti addirittura un'anticipazione dell'idealismo hegeliano. Detto in molto estremamente sintetico, secondo il teorico francofortese, per quanto Aristotele concepisca il singolare, e dunque il concreto sensibile, quale sostanza in senso primario, e neghi l'esistenza di idee separate, di cui – secondo la concezione di Platone – gli enti sensibili sarebbero mere copie, tuttavia la visione sostenuta dallo stagirita di una materia prima quale entità puramente indeterminata, quale pura possibilità di ricevere forme, e che a queste anela quale attuazione delle propria pura e mera potenzialità, è una dottrina che in ogni caso concorda col platonismo nell'affermare il primato della forma sulla materia, del concetto sul sensibile, dello spirituale sul corporeo. Non a caso essa culmina, con piena consequenzialità logica, nella tesi dell'esistenza di un primo motore immobile inteso come atto puro e perfetto proprio in quanto puro spirito, privo di materia, scevro di potenzialità non ancora attuata. Dice il filosofo nell'ambito di un corso sulla metafisica tenuto nell'anno accademico 1964-65:

Aristotele [...] critica l'ipotesi platonica dei concetti universali come duplicazione del mondo – un argomento molto legittimo e potente che si fonda appunto sul fatto che tutto ciò che si attribuisce alle idee è tratto dal mondo sensibile [...]. L'argomento a favore della sostanzialità del particolare [...] è che non può essere sostanziale nulla che venga predicato in virtù di un altro che sta alla sua base. Quindi sostanziale può essere solo ciò che non ha bisogno di un'altra cosa per essere [...]. Questa caratteristica [...] si addice solo alle cose particolari [...] Questa mutata posizione riguardo al sensibile non è però tanto lontana dalla dottrina del non-ente platonico, come [...] alcuni passaggi in Aristotele inducono a credere. Non lo è perché la materia [...] come pura possibilità di ciò che è, è privata di tutte le determinazioni specifiche; è l'assolutamente indeterminato, che richiede solo la determinazione [...]. Quindi, se si volesse fare il passo hegeliano di dire che l'assolutamente indeterminato è

uguale a niente, certamente si potrebbe ritrovare il Aristotele quel famoso principio platonico, solo che egli – e ciò mostra, direi, l'aspetto grandioso e originale del pensiero di Aristotele – si rifiuta appunto di compiere questo passo [...]. In lui, quindi, il sensibile è certamente ritenuto inferiore, ma non un non-ente. E così si è posto appunto nella tradizione platonica; ed entrambi contribuiscono a questa scarsa valutazione in genere di ogni elemento sensibile, che poi è rimasta decisiva in senso più ampio per l'idealismo.⁽⁷⁾

L'idea di un legame di fondo fra i due grandi maestri del pensiero antico, del resto, era già presente nella visione di uno dei maggiori esponenti del neoplatonismo antico, ossia in Porfirio, allievo di Plotino, che perciò si può assumere a esemplare della tendenza filosofica cui si contrappone Adorno. Nelle *Sentenze sugli intellegibili* Porfirio definisce la materia come un “non-ente”, “privazione di ogni ente”⁽⁸⁾. La “catarsi” viene definita «un allontanamento dal corpo e dal movimento passionale dell'irrazionale»⁽⁹⁾. E ancora: «il corporeo è privo di forza e di potenza rispetto al vero ente»⁽¹⁰⁾. Pertanto, per Porfirio «l'anima, quando si volge verso la materia si trova nella privazione di tutto e nella perdita della sua potenza, mentre quando si eleva all'Intelligenza ritrova la sua pienezza nel possesso di tutta la sua potenza»⁽¹¹⁾.

Per quanto concerne Galimberti, si deve osservare che, nella sua contrapposizione alla tradizione platonico-cristiana, egli riprende molte delle proprie argomentazioni dal pensiero di Friedrich Nietzsche, dal quale peraltro si distacca su un particolare punto. Nietzsche, infatti, considera l'avvento del razionalismo socratico-platonico, con l'affermazione della superiorità dell'anima sul corpo, un'incursione dello spirito giudaico nella cultura greca, originariamente dionisiaca, alla quale

(7) T. W. ADORNO, *Metafisica. Concetto e problemi*, cit. p. 24, 34 e pp. 63-64.

(8) Cfr. PORFIRIO, *Sentenze sugli intellegibili*, trad. it. G. Girgenti, Rusconi, Milano 1996, p. 99. Sulle ragioni che inducono Porfirio, a differenza del maestro, a un riavvicinamento del neoplatonismo a elementi teorici aristotelici, si veda l'“Introduzione” di Giuseppe Girgenti all'opera da lui stesso tradotta (cfr. ivi, in particolare pp. 21-25).

(9) Ivi, p. 129.

(10) Ivi, p. 139.

(11) Ivi, p. 145.

sarebbe estranea, quindi, la condanna della sensibilità e della corporeità. Galimberti, invece, ritiene al contrario che la concezione cristiana dell'anima, e della sua superiorità sul corpo, sia frutto dell'influenza della cultura greca su quella biblica, alla quale inizialmente sarebbe estranea la distinzione tra anima e corpo. Nella Bibbia, rileva lo studioso italiano, le parole *nefes* e *bâsâr*, che nelle traduzioni ufficiali della chiesa in latino, a loro volta riprese dalla traduzione greca dei Settanta – e poi nelle lingue moderne – sono state tradotte rispettivamente con “anima” e “corpo”, in realtà hanno un significato ben diverso. *Nefes* indica la vita nella sua indigenza, il che sarebbe attestato dal fatto che in un passo del *Genesi* (2, 7) il termine è adoperato in riferimento agli animali (che nella tradizione cristiana vengono distinti dall'uomo principalmente per il fatto che essi sono privi di anima). *Bâsâr* vuol dire invece carne, intesa come simbolo della caducità e dell'impotenza. Entrambi i termini, perciò, si contrapporrebbero alla pienezza di vita e all'onnipotenza di Dio, al cui riguardo nella *Bibbia* non si parla in alcun caso di *nefes*, bensì di *ruah*, termine che ne intende sottolineare appunto la potenza. Per di più, è solo nel libro di Giobbe che si prefigura in qualche modo l'idea di una sopravvivenza dopo la morte, e ancora San Paolo, che pure è certamente l'autore neotestamentario in cui la ricezione dalla visione platonica e neoplatonica della dicotomia fra due mondi è più evidente, distingue – nella prima lettera ai Corinzi (15, 43-44, 50) – fra un corpo *naturale* e un corpo *spirituale*, ma non fra anima e corpo. Tutto ciò sarebbe dimostrato, oltretutto, secondo Galimberti, dal fatto che la visione cristiana promette, dopo il giudizio universale, la resurrezione del corpo (per quanto inteso, paolinamente, come corpo spirituale), e non parla d'immortalità dell'anima. Sarebbe l'innesto di questa dottrina, un portato della cultura greca nel cristianesimo originario, ad aver originato la visione cristiana (e filosofico-occidentale) poi dominante e – retroattivamente, per giustificare la nuova visione dualistica – una determinata scelta nella traduzione di alcuni vocaboli presenti nel vecchio testamento⁽¹²⁾.

(12) Galimberti espone questa sua visione, nell'ambito dell'opera *Il corpo*, in modo particolare nel capitolo “La religione biblica e il sacrificio del corpo nell'economia della

Per la verità, questo tipo di interpretazione e di argomentazioni per spiegare la genesi della tradizione filosofico-religiosa dualistica e spiritualistica è riscontrabile già in uno dei primi grandi filosofi materialisti dell'età moderna, Thomas Hobbes, fautore di un cristianesimo – se così si può dire – “senz'anima”, espressione a cui in tale contesto non si vuol dare alcuna connotazione negativa. Nell'ambito della particolare teologia politica delineata nel *Leviatano*, aspramente critica nei confronti del cattolicesimo, anzitutto Hobbes sostiene, riguardo a Dio, che se lo si definisce incorporeo, tale definizione può essere giustificata solo come definizione tendente a volerlo glorificare e a sottolinearne la superiorità rispetto all'uomo⁽¹³⁾. Affermare, infatti, *ut sic* che Dio è incorporeo equivarrebbe a dire che Dio non esiste, poiché a esistere realmente sono soltanto i corpi⁽¹⁴⁾. Hobbes afferma inoltre che anche le sacre scritture confermano questa sua concezione, poiché nella Bibbia, anche se vi si parla di angeli e spiriti, non si dice mai che sono incorporei⁽¹⁵⁾. Il pensatore inglese aggiunge che, nel Vecchio Testamento, il termine che noi traduciamo con “anima” ha sempre il significato di corpo vivente⁽¹⁶⁾. È stata l'influenza di quella che San Paolo definisce la “demonologia” greca, ossia la visione tipicamente greca secondo cui esisterebbero dei “demoni”, degli esseri – buoni o cattivi – incorporei, a far sì che, a partire dalla traduzione greca della *Bibbia* da parte dei Settanta (voluta – secondo la leggenda che Hobbes evidentemente reputa fatto storico reale – dal re egiziano del periodo ellenistico Tolomeo II Filodelfo, per l'appunto dopo che la popolazione ebraica era caduta sotto il dominio greco⁽¹⁷⁾), espressioni come corpo vivente, soffio vitale, siano state tradotte col termine greco *psyché*, e poi nel latino *anima*, la quale

salvezza” (cfr. U. GALIMBERTI, *op. cit.*, pp. 57-68).

(13) Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, p. 113 e pp. 417-418.

(14) Cfr. *ivi*, pp. 415-416 e 428.

(15) Cfr. *ivi*, pp. 428-429.

(16) Cfr. *ivi*, p. 654.

(17) Cfr. *ivi*, pp. 402 e 408.