

di Silvia Rosati

Quando e come, mi chiedo, deve essersi creata quella frattura così profonda tra bisogni materiali da una parte e morali e spirituali dall'altra? Quando l'urgenza dei primi è diventata così forte da indurre a tenere in assoluto disprezzo i secondi o ad impedire addirittura che essi nascano? Quando l'anoressia spirituale, morale, etica, in un accostamento che sicuramente induce ad una banalizzazione dei termini, è così grave da tradursi in una sorta di bulimia materiale che contraddistingue chi tende ad accaparrare beni, cose, sostanze che altrimenti appartenerebbero alla collettività?

Così talvolta capita che nel mezzo delle faccende ordinarie, della banalità delle prassi della nostra esistenza e delle beghe quotidiane, di fronte ad interlocutori inconsapevoli, ci si metta a pensare a grandi questioni come a distrattori salvifici. Capita che grandi domande, ben lontane dall'aspirare a risposte definitive, ci si pongano davanti, come a novelli Fabio Gori pirandelliani e al pari di una sorta di marsina stretta spingano ad un certo agire.

Di fronte a chi usa la cosa pubblica come privata, insiste a voler considerare i propri interessi al di sopra di quelli della collettività, ad agire come se gli appetiti del proprio corpo fossero di gran lunga più importanti di quelli della propria morale, mi sono chiesta quando doveva essersi creata una frattura così profonda nell'individuo e una "disonia" così forte tra anima e corpo, all'origine di così gravi difetti nel comportamento dei singoli.

E mi è passata davanti la lunga storia di una separazione drammatica, mai superata tra anima e corpo, fatta di tentativi di riconciliazione, rare e fortunate collaborazioni, adattamenti e trasformazioni, ingerenze dolorose dell'una sull'altro. L'anima, quell'*anemos* greco, soffio o respiro vitale, che rappresentava nient'altro che il principio vitale del respirare doveva appartenere ancora saldamente a quel corpo tutto materiale dell'uomo greco quando questi combatteva nell'assedio di Troia ed aveva la fortuna di avere un cantore come Omero. Non aveva ancora sperimentato il dolore del divorzio con se stesso l'eroe omerico: il piede di Achille non è una cosa, ma la sua possibilità di superare l'avversario, il suo tallone è il suo rischio di morte. Ed entrambi erano destinati a sopravvivere come simboli di un'integrità umana, che pur nel contrasto tra forza e fallacia, preservava l'uomo dalla deriva. In Omero non esiste una parola che identifichi il corpo nella sua interezza: il dissidio tra *soma e psychè* arriva solo con la morte, quando *soma* ormai è un cadavere senza azione e *psychè* un'ombra nell'Ade senza consolazione. Le anime non vivono se non come proiezioni dei sentimenti degli eroi cui sono appartenuti e questo perché per l'uomo omerico il corpo non è sentito come fallace strumento materiale dell'anima, ma come autore di quei sensi che emergono dalla situazione in cui si trovano ad operare^[1].

Le bianche braccia delle ancelle che circondano Penelope nel mostrarsi ai Proci costituiscono il connotato psicologico di una fanciullezza inconsapevole al servizio della missione di Penelope. Non è questo un mondo di simboli: la fisicità del mondo omerico è cifra e senso profondo della verità e del destino degli uomini. Nello stesso canto dell'Odissea, il XVIII, i Proci tutti vinti da Penelope stanno lì tremanti nelle ginocchia, che per gli antichi erano il punto più vulnerabile del corpo. Essi mostravano quella fenomenologia del sentimento d'amore di *ogne lingua che deven tremando muta*, che prim'ancora di percorrere la sua fortuna letteraria, fu autenticità tutta fisica del sentire.

L'uomo omerico è per così dire integro: un'individualità corporea completamente immersa e circoscritta nella sua storicità, che non ospita alcuna trascendenza e nessuna istanza di verità suprema, ma che per questo deve render conto senza fraintendimenti, senza scuse, senza rimandi, qui ed ora a chi è davanti. Resta a quell'uomo

solo la possibilità della saggezza, *phronesis*, intesa come *harmonia*, ritmo, scansione della forza in condizione di mobile equilibrio. E si tratta di un' *harmonia* tra cielo, uomini, terra e dei e la giusta proporzione in cui si mescola il limitato e l'illimitato, come ci spiega Platone nei suoi dialoghi. E ciò che è armonico ed equilibrato è inevitabilmente vitale, ciò che è semplicemente accostamento degli elementi, è anche squilibrio, alterazione e quindi morte.

L'astuzia dell' "uomo Ulisse", *phrònesis*, era ben lontana dalla furbizia asservita al bisogno materiale di un corpo senz'anima, rappresentava piuttosto la capacità di trovare il punto di equilibrio, il tempo opportuno, il *kairòs*; era la discrezione machiavellica ante litteram, la prudenza di chi trovandosi a decidere senza verità, anticipa l'evento senza certezza ed agisce senza la guida di principi immutabili[2].

Ma "l'integrità" consapevole di uomini semplici di un tempo eroico era destinata a corrompersi sotto il peso sofferto dell'esperienza del mondo fenomenico, dei bisogni e della precarietà dell'esistenza.

L'uomo dei riti orfici, della religione dei Misteri, già dal tempo di Orfeo sentì il bisogno di collocare la propria soggettività in una dimensione che trascendesse l'esperienza empirica e sancì la lacerazione tra l'anima, principio divino immortale relegata in un corpo a causa di una colpa originaria. E quello dell'immortalità diventò connotato costante dell'anima nelle tradizioni religiose, occidentali ed orientali che variarono semplicemente il modello esplicativo del modo in cui si perviene all'immortalità.

La frattura tra anima e corpo non si sarebbe più ricomposta. Nel mondo greco post-omerico dei filosofi naturalistici, a concezioni mistiche si accompagnarono visioni naturalistiche dell'anima. Per i sofisti, l'anima si fece *logos* cosciente come pensiero, parlante come parola, con Socrate essa fu principio intellettuale e morale dell'uomo singolo, in Platone strumento gnoseologico delle idee: ma nulla poté colmare la distanza che si era creata tra anima e corpo.

Con il cristianesimo platoniano, la frattura divenne definitiva. Tertulliano tentò di ricomporre il dissidio affermando l'unità e la fisicità dell'anima come soffio vitale, *logos* ed insieme fuoco artefice, sia pur frammento del respiro divino in un essere profondamente umano. Ma Agostino ripropose in termini puramente platonici il divorzio fra un divino spirituale ed una materia responsabile di ogni violenza e di ogni male. E come in tutti divorzi le due parti si condannarono ad una irrimediabile incomunicabilità.

Certo nel corso del tempo l'anima avrebbe subito moltissime letture. Intesa nella tradizione cristiana, pur con accezioni e determinazioni diverse, come entità ontologica e metafisica, con forti implicazioni gnoseologiche ed etiche, l'anima era destinata a subire un processo di laicizzazione separandosi sempre più da connessioni di natura religiosa e filosofica[3].

In epoca riformista, Pomponazzi sottolineò la questione che la dicotomia tra il corpo e la mente non è di per sé garanzia di immortalità, giacché l'intelletto umano ha necessità di un supporto corporeo per pensare, pur riconoscendogli la capacità di intuire se stesso e le verità universali che trascendono il mondo dei sensi e della materia. Le sue convinzioni aprivano la strada ad una morale libera da prospettive escatologiche e per questo più meritevole, priva così di ogni certezza di immortalità o premi nell'aldilà.

Poi vennero i liberi pensatori del Seicento, il metodo sperimentale e la fine *dell'ipse dixit*, le scoperte mediche e scientifiche. E poi arrivò Kant e la sua nozione di anima intesa come coscienza e spesso identificata con essa. La coscienza, da via di accesso alla realtà-anima, si trasformò in questa stessa realtà.

Il Romanticismo e l'idealismo successivi a Kant considerarono l'anima come momento dialettico di una più vasta fenomenologia dell'essere spirituale nel suo complesso e l'anima conquistò la sua dignità su di un altro piano. Per Schelling, se lo spirito coincide con la volontà ed è proiettato all'autoaffermazione, indipendente dal bene e dal male, l'anima rappresenta al contrario il superamento degli interessi individualistici e la ricongiunzione dell'uomo con l'Assoluto.

Ed infine arrivò il Novecento ed il pensiero contemporaneo a fornirci un'accezione naturalistica e psichica della nozione di anima, nell'ambito della filosofia della vita e della psicologia e delle neuroscienze.

E con il pensiero contemporaneo, anima e corpo cominciano a leggere i segni di una lontananza e lo scotto di una incomunicabilità secolare. Cominciarono a scorgere le cicatrici di una ferita antica in individui dissolti, in corpi senza anima, in anime incapaci di esprimersi attraverso il corpo, in anime e corpi in morbose convivenze in una sorta di malessere individuale, che come affermava Klages si traduce in una catastrofe cosmica, oltre che storica e sociale.

Libero o meglio ostile al modello gnoseologico della razionalità moderna e fuori dagli schemi convenzionali, inventore della grafologia, ma prima psicologo o meglio caratterologo, pensatore originale tra i grandi dell'Ottocento, Klages allude ad una vita cosmica prespirituale, polarizzata negli estremi dell'anima e del corpo[4]. In questa vita l'anima è il senso del corpo, così come il corpo è la manifestazione dell'anima. Allo stesso modo in cui il concetto si trova nella parola, così l'anima si trova nel corpo, senza che fra i due momenti vi sia un qualunque rapporto di causa ed effetto. Strenuo difensore dei diritti dell'anima al cospetto delle astrazioni imposte dalla razionalità moderna, Klages ritiene che contro tale complesso cosmico-vitale, dell'età preomerica ed omerica, interviene successivamente una potenza extratemporale ed extraspaziale che infrange quell'armonia e annienta quei poli, privando dell'anima il corpo e l'anima del corpo. Lo spirito antivitale si costituisce nelle volontà molteplici e antagonistiche degli 'Io' e dei 'Sé', che disgregano il fondamento anonimo e comunitario della precedente vita delle anime[5].

"Volendo Zeus castigare l'uomo senza distruggerlo, lo tagliò in due" dice Platone nel Convito.

Perché l'uomo possa ricomporsi dopo la lacerazione, il *diaballein* inflitto da Zeus, egli ha bisogno del *sumballein*[6]. E questo altro non è che la capacità simbolica del logos, il linguaggio dell'anima razionale capace di condurre su terreni fertili una dialettica distorta degli opposti, di riconquistare dignità all'ambivalenza delle posizioni.

Quando e come, mi chiedo, deve essersi creata quella frattura così profonda tra anima e corpo? Quando i grandi maestri ci privarono dell'esempio dei loro corpi, quando l'educazione spirituale e la saggezza si ridussero nelle maglie del web a messaggi propagandistici di povere anime senza il coraggio dignitoso del corpo, quando anime e corpi, insomma, non furono più in grado di parlarsi, di operare il "miracolo" di un'armonica danza e rinunciarono al dovere di uomini di rappresentarsi come simboli.

[1] Umberto Galimberti, "Gli equivoci dell'anima" Feltrinelli editore Milano 1987, pp. 30 e ss

[2] Ibidem

[3] Movia, Cristiani, Casini, Carchia, Pinkus "Universo del corpo" 1999, in TRECCANI, s. v. "Anima"

[4] Cfr. Ludwig Klages, "Espressione e Creatività" Christian Marinotti ed

[5] Cfr. Ludwig Klages , Der Geist als Widersacher der Seele 1929-32 , Bonn, Bouvier, 1972 (trad. it. Parziale "I Pelasgi", Napoli, Nuove Edizioni Tempi Moderni, 1990)

[6] Umberto Galimberti , Op. Cit., p. 40