

Giampaolo Azzoni

L'arbitrarietà del corpo umano.

Indice.

- 0. Introduzione.
 - 1. Pervasività e assenza del corpo umano.
 - 1.1. La pervasività del corpo umano.
 - 1.2. L'assenza del corpo umano.
 - 1.3. La *caro putativa* del corpo arbitrario.
 - 2. Genealogia dell'arbitrarietà: il corpo-mezzo.
 - 2.1. Corpo-*órganon* in Aristotele.
 - 2.2. Corpo-*artificium* in Tommaso d'Aquino.
 - 2.3. La ridicolizzazione del corpo-mezzo.
 - 3. Dal corpo-niente al corpo-ente.
 - 3.1. L'onto-axiologia di Agostino.
 - 3.2. L'antropo-axiologia di Agostino.
 - 4. Verso una ontologia formale del corpo umano.
 - 4.1. I due assiomi mereologici fondamentali propri della ontologia del corpo arbitrario.
 - 4.2. I due assiomi mereologici fondamentali coerenti con una onto-axiologia agostiniana del corpo umano.
- Riferimenti bibliografici delle opere citate.

quod enim genus figuraest, ego non quod obierim?
Catullo, *Carmen LXIII*, v. 62.

0. Introduzione.

0.1. Il presente saggio è dedicato ad un'idea del corpo umano che sembra costituire la linea di movimento propria di molte nuove tecniche bio-mediche e pratiche sociali. L'idea che il corpo umano (i suoi organi e la loro disposizione) siano l'esito di un *arbitrium*, di una decisione¹, di un atto di volontà sempre rivedibile. Per usare l'espressione di Antonin Artaud, il corpo umano viene pensato come "sillogismo arbitrario": "*le syllogisme arbitraire du corps*".²

In questa prospettiva, l'anatomia del corpo umano sarebbe contingente; e l'umanità dell'uomo non avrebbe alcun rapporto essenziale con il suo corpo, ma risiederebbe unicamente nell'essere *arbiter* di tale corpo.³

0.1.1. La questione è stata anticipata da Maurice Merleau-Ponty in una critica ad un celebre passo delle *Pensées* di Blaise Pascal.

Pascal aveva scritto:

"Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute."⁴

Merleau-Ponty critica Pascal in quanto ritiene che non si possano considerare "*abstraitement*" mani, piedi, testa:

"un homme sans main ou sans système sexuel est aussi inconcevable qu'un homme sans pensée".⁵

0.1.2. Credo che l'arbitrarietà del corpo umano sia il pensiero del corpo umano nell'età del nichilismo, intendendo con 'nichilismo' la "*destruction active et délibérée de la réalité*".⁶

L'arbitrarietà del corpo umano non è, infatti, che un esito specifico del gesto metafisico costitutivo del nichilismo: la privazione dell'ente (e, *in primis*, dell'ente per eccellenza, cioè dell'ente materiale) di ogni significato di resistenza o invito.

¹ Nel lessico di Amedeo G. Conte, si tratta di un "decisionismo acritico": la riduzione del corpo a decisione (Amedeo G. Conte, *Primi argomenti per una critica del normativismo*, 1968; 2001, p. 729). Ricordo che, secondo Hans Kelsen, "anche la cosiddetta persona fisica è una costruzione artificiale della scienza giuridica" (*Reine Rechtslehre*, ²1960; tr. it. p. 196). Cfr. Jane Goodall, *An Order of Pure Decision: Un-Natural Selection in the Work of Stelarc and Orlan*, 1999.

² L'espressione ricorre in un frammento di Antonin Artaud pubblicato sulla rivista "84" (n. 5-6, 1948). Ringrazio Marco Dotti per questa e molte altre indicazioni su Antonin Artaud.

³ Secondo la prospettiva del corpo arbitrario, il dramma di Gregor Samsa sarebbe non il fatto che il suo corpo si sia trasformato in quello di un immenso insetto, ma il fatto di non essere stato lui a decidere tale trasformazione: "Was ist mit mir geschehen?", "Che cosa mi è successo?", sono le sue prime e stupite parole. Sul termine '*arbiter*', cfr. Paolo Martino, *Arbiter*, 1985.

⁴ Blaise Pascal, *Pensées* (edizione Chevalier § 258; edizione Brunschvicg § 339; tr. it. p. 151). Ricordo la celebre metafora pascaliana dell'uomo come "canna pensante", "*roseau pensant*" (*Pensées*: edizione Chevalier §§ 264-265; edizione Brunschvicg §§ 347-348; tr. it. pp. 153-155). Sul complesso tema del corpo in Pascal, cfr. Alain Cantillon, *Corpus Pascalis*, 1994; per ogni ulteriore approfondimento dell'opera e della letteratura critica pascaliana, rinvio al monumentale lavoro di Alberto Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, 2002.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 198.

⁶ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, p. 312 (tr. it. p. 252).

L'arbitrarietà del corpo umano (così come altre declinazioni del nichilismo) può presentarsi con connotazioni di emancipazione dell'uomo dal dato non voluto:

“Per alcuni, la natura [...] dovrebbe essere profondamente trasformata, anzi superata dalla libertà, dal momento che ne costituirebbe un limite e una negazione. [...] [L]a natura starebbe a significare tutto ciò che nell'uomo e nel mondo si colloca al di fuori della libertà. Tale natura comprenderebbe in primo luogo il corpo umano, la sua costituzione e i suoi dinamismi: a questo dato fisico si opporrebbe quanto è “costruito” cioè la “cultura”, quale opera e prodotto della libertà.”⁷

Ma l'arbitrarietà del corpo umano è anche quella straziatamente esibita e subita dai molti *freaks* che sono i tragici (e, per alcuni versi, comici) cantori dei ventitré “canti del caos” di Antonio Moresco: la donna caudata, la donna amputata, la donna blindata, il laringectomizzato,...⁸: una “rete interconnessa di strutture viventi ricoperte di carne, un numero enorme di figure in sofferenza, in tensione, in guerra”⁹.

0.2. Nel presente saggio, dopo avere descritto (*sub* § 1.) il modo di presenza sociale del corpo umano pensato nella sua arbitrarietà, indicherò (*sub* § 2.) le tappe principali di una genealogia teoretica di tale arbitrarietà e riproporrò (*sub* § 3.) una linea alternativa di pensiero seguendo la quale delinearò, in conclusione (*sub* § 4.), i due possibili assiomi di una mereologia del corpo umano (come esordio di una possibile ontologia formale del corpo umano).

⁷ Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, 1993, § 46.

⁸ Antonio Moresco, *Canti del caos. Prima parte*, 2001.

⁹ Antonio Moresco, *L'invasione*, 2002, p. 71.

1. Pervasività e assenza del corpo umano.

Sul piano degli effetti sociali, l'arbitrarietà del corpo umano si realizza in una modalità di presenza apparentemente contraddittoria.

Il corpo umano pensato nella sua arbitrarietà è, al contempo, pervasivo e assente.

Pervasività ed assenza sono gli estremi in cui è il gioco (nel senso che il termine 'gioco' ha in meccanica) dell'arbitrarietà.

Pervasività ed assenza sono però solo apparentemente estremi: in realtà, la pervasività del corpo umano ne è la sua assenza e, reciprocamente, l'assenza ne è la pervasiva presenza.

L'arbitrarietà del corpo umano conduce alla sua pervasiva assenza.

1.1. La pervasività del corpo umano.

La pervasività del corpo si manifesta nella pervasività delle immagini (o *simulacra*) del corpo: oggettivizzazione della nudità, voyeurismo anatomico, visione ravvicinata (*close-up*) ne sono tre aspetti tipici.

1.1.1. Michel Henry analizza la rilevanza, nel tempo del nichilismo, de "*l'acte de se dénuder*", "l'acte qui accomplit la métamorphose extraordinaire d'une subjectivité dans un objet inerte".¹⁰

È questo atto di "*objectivation totale*" che viene spinto al limite nella pornografia e che, come tale, costituisce una "*profanation collective de la vie*"¹¹:

"Dans la pornographie se fait jour une tentative de porter à sa limite l'objectivité de la relation érotique de telle façon qu'en elle tout soit donné à voir – ce qui oblige d'ailleurs à multiplier les points de vue sur les comportements et les attributs sexuels comme si quelque chose dans la sexualité se refusait indéfiniment à cette objectivation totale."¹²

Lo stesso progetto di "*objectivation radicale*" si ritrova nella prostituzione, in cui la pubblicità del corpo non è mezzo, ma fine:

[la prostituzione] "n'est pas [...] un fait social mais un acte métaphysique [...] dont la "publicité", si limitée soit-elle [...], reste le *telos* caché".¹³

Nell'età del nichilismo (e della comunicazione che moltiplica la pubblicità) l'oggettivizzazione del corpo umano conduce ad una sua pervasività che è, però, anche una sua indeterminazione referenziale:

"dans l'objectivité, n'importe quoi peut prendre la place de n'importe quoi: les individus y sont interchangeables comme les choses".¹⁴

Il corpo oggettivizzato è, dunque, un corpo in cui anche gli istinti primari sono già disincarnati e funzionali alla "*Öffentlichkeit*"¹⁵:

¹⁰ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, p. 313 (tr. it. p. 253). Ritengo che all'atto del denudarsi analizzato da Henry vada contrapposta la "*nudité absolue du visage*" di cui scrive Levinas, cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, 1974, p. 275.

¹¹ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, p. 315 (tr. it. p. 254). Cfr. Pierre Bourgeade, *L'objet humain*, 2003, p. 95.

¹² Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, p. 315 (tr. it. p. 254).

¹³ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, p. 315 (tr. it. pp. 254-255).

¹⁴ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, p. 315 (tr. it. p. 255).

¹⁵ Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, p. 127 (tr. it. p. 164).

"My photo needs and my sexual needs are one and the same. [...] I'm therefore working on my sex life as a means to create the image I want".¹⁶

1.1.2. Il voyeurismo anatomico può essere definito come la nudità dell'interno del corpo umano esibita pubblicamente.

Il voyeurismo anatomico (con la pervasività del corpo che si tramuta nella sua assenza) è bene reso da alcune celebri opere dell'artista Damien Hirst (vincitore del Turner Prize nel 1995): sezioni di animali conservati in formaldeide in cui l'esterno familiare è smentito (e non approfondito o confermato) dall'interno reso visibile ed esibito pubblicamente. L'eccesso di corpo annulla il corpo stesso, disorientando chi lo percepisce.

Su un altro piano, la NLM (United States National Library of Medicine) ha avviato nel 1986 il "Visible Human Project", cioè la creazione di "complete, anatomically detailed, three-dimensional representations of the normal male and female human bodies"¹⁷:

"Scientists scanned the cadavers, using CT (computerized tomography) and MRI (magnetic resonance imaging). The corpses, deep-frozen in blue gelatin, were then milled to remove thin cross sections of tissue, from head to toe. As each layer was exposed, the surface was digitally photographed."¹⁸

Sono evidenti le finalità scientifiche del "Visible Human Project", ma è altrettanto evidente che l'anatomia umana è divenuta una serie di "data" "that could be reassembled, navigated and manipulated with computer software."¹⁹

Tale consapevolezza è presente nell'artista Paul Vanouse che ha utilizzato proprio i dati del "Visible Human Project" per la sua installazione del 1996 *Items 1-2,000: A Corpus of Knowledge on the Rationalized Subject*.

"A human body is half submerged in a block of wax, in a manner reminiscent of how biological specimens are fixed in a "microtome" (a machine that cuts specimens into slices often as thinly as 1 millimeter). A sheet of glass rests inches above the figure in a manner analogous to a cover slide used atop cross-sectional slices in microscopy. This glass is affixed with barcodes which correspond to internal organ locations of the figure underneath. Participants interact with the work as anatomy students would a cadaver: They use a stainless steel bar-code scanner much like a scalpel slicing horizontally across the glass to reveal the hidden target organ. [...] The artwork seeks to contextualize work in anatomical imaging, using the Visible Human project as an example, with the social issues of American medicine. [...] In the Visible Human project, the body was transformed into pure data by the slicing/photographing/digitizing processes and the barcode interface of the artwork provided a method to both itemize and quantify that information."²⁰

1.1.3. La pervasività del corpo umano è anche l'effetto di uno sguardo troppo ravvicinato (chiamato 'close-up' nel linguaggio della fotografia) che perde la possibilità di una percezione della forma. Anche in questo caso, l'eccesso del corpo si tramuta nella sua assenza.

Come scriveva Merleau-Ponty, il corpo umano, se visto troppo da vicino, diventa estraneo come un paesaggio lunare:

"un corps vivant, vu de trop près, et sans aucun fond sur lequel il se détache, n'est plus un corps vivant, mais une masse matérielle aussi étrange que les paysages lunaires".²¹

¹⁶ Natacha Merritt, *Digital Diaries*, 2000. Cfr. "Ars Electronica Festival", Linz, 2000: "Next Sex Symposium".

¹⁷ http://www.nlm.nih.gov/research/visible/visible_human.html

¹⁸ http://www.nlm.nih.gov/exhibition/dreamanatomy/da_visible_vishum.html

¹⁹ http://www.nlm.nih.gov/exhibition/dreamanatomy/da_visible_vishum.html

²⁰ Cfr. Stephen Wilson, *Information Arts. Intersections of Art, Science, and Technology*, 2002, pp. 189-190.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, pp. 348-349.

1.2. L'assenza del corpo umano.

Come ho mostrato nel § 1.1., l'assenza del corpo umano è già *mediatamente* nella sua pervasività che si realizza come nudità oggettivata, voyeurismo anatomico e visione ravvicinata.

Ma l'assenza è anche *immediatamente* nelle forme della tele-presenza e della obsolescenza del corpo umano.

Nella tele-presenza e nella obsolescenza il corpo umano è assente in quanto sostituito da *robot* (o *avatar*) o da bio-materiali più evoluti. La prospettiva è l'inessenzialità del *suppositum* ontico²²: l'uomo come puro spirito o come pura informazione: l'antropologia della macchina di Turing.

Ma, come la pervasività è assenza, così l'assenza è pervasività: il corpo arbitrario è assente per moltiplicarsi indefinitamente. Il *robot* / *avatar* o i nuovi materiali potenziano le prestazioni fisiche del corpo umano e ci consegnano un corpo non limitato né dallo spazio (tele-presenza), né dal tempo (non obsolescenza).

Nuovamente, l'arbitrarietà del corpo umano conduce alla sua pervasiva assenza.

1.2.1. *Robot* e *avatar* ("graphical forms that act as online embodiments"²³) si presentano come sostituti del corpo umano: la presenza diviene tele-presenza ("*tele-presence*"²⁴), l'incarnazione diviene tele-incarnazione ("*tele-embodiment*"²⁵), l'esistenza diviene tele-esistenza ("*tele-existence*"²⁶).

Non solo tele-fonia o tele-visione, ma, grazie ad interfacce tattili ("*haptic interfaces*"), anche "*touch, kinesthesia or sense of motion, proprioception or sense of body posture*"²⁷.

Non solo "*handling*" di materiali radioattivi e movimenti in ambienti sottomarini o spaziali, ma (utilizzando le reti di comunicazione) ogni azione fisica che si possa immaginare ("*anything one can imagine a telerobot doing*"²⁸): ad esempio, curare un giardino²⁹ o visitare un museo³⁰.

²² Per la rilevanza del *suppositum* ontico nella teoria della persona, cfr. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 1969, ³1994 (tr. it. pp. 129-131; pp. 195-211).

²³ Paul J. Ford, *A further analysis of the ethics of representation in virtual reality: Multi-user environments*, 2001, p. 113.

²⁴ Il termine '*telepresence*' è stato introdotto nel 1980 da Marvin Minsky su suggerimento di Pat Gunkel (Marvin Minsky, *Telepresence*, 1980). Cfr. Eduardo Kac, *Telepresence Art*, 1993; Oliver Grau, *The History of Telepresence: Automata, Illusion and the Rejection of the Body*, 2000.

²⁵ Il termine '*tele-embodiment*' è stato coniato nel 1997 da Eric Paulos / John Canny (in: *Ubiquitous tele-embodiment: applications and implications*) "to emphasize the importance of the physical mobile manifestation" (Cfr. Eric Paulos / John Canny, *Personal Tele-Embodiment*, 2002, p. 157).

²⁶ Il termine '*tele-existence*' è stato introdotto nel 1980 da Susumu Tachi dell'Università di Tokyo. "The term tele-existence refers to the situation where the main senses of an operator, like sight and hearing, are transferred to remote place by means of telecommunications so that he/she has the "feelings" of presence" (Jussi Suomela / Aarne Halme, *Tele-Existence Techniques of Heavy Work Vehicles*, 2001, p. 30).

²⁷ Thomas B. Sheridan, *Foreword*, in: Ken Goldberg / Roland Siegwart (eds.), *Beyond Webcams. An Introduction to Online Robots*, 2002, p. X.

²⁸ Thomas B. Sheridan, *Foreword*, in: Ken Goldberg / Roland Siegwart (eds.), *Beyond Webcams. An Introduction to Online Robots*, 2002, p. X.

²⁹ Cfr. Ken Goldberg / Joseph Santarromana, *TeleGarden. Gardener in the Cyberspace*, 1996 ("Ars Electronica Festival", Linz, 1996: "Memesis. The Future of Evolution", <http://www.aec.at/>).

³⁰ Cfr. Steven B. Goldberg / George A. Bekey, *Online Robots and the Remote Museum Experience*, 2002, p. 304: "A further extension of the telerobotic concept will make it possible for a user to "touch" as well as to see a remote object".

1.2.2. L'assenza del corpo umano si presenta anche come obsolescenza del corpo umano. Il corpo umano è considerato obsoleto nel confronto con le tecnologie ed è chiamato ad evolversi incorporando tali tecnologie.³¹

È la prospettiva di Filippo Tommaso Marinetti (nel profetico manifesto *L'Uomo moltiplicato e il Regno della Macchina* del 1910) e che giunge fino a *Post Human*, la mostra che curò Jeffrey Deitch³² nel 1992 e che ha rappresentato un momento apicale nella discussione artistica e sociale sul nesso tra corpo e tecnologie.

Sul corpo assente si innesta un corpo pervasivo (sempre e ovunque presente).

Marinetti scriveva:

"noi aspiriamo alla creazione di un tipo non umano [...].

Noi crediamo alla possibilità di un numero incalcolabile di trasformazioni umane, e dichiariamo senza sorridere che nella carne dell'uomo dormono delle ali.

[...] Il tipo non umano e meccanico, costruito per una velocità onnipresente, sarà [...] dotato di organi inaspettati: organi adattati alle esigenze di un ambiente fatto di urti continui.

Possiamo prevedere fin d'ora uno sviluppo a guisa di prua della sporgenza esterna dello sterno, che sarà tanto più considerevole, inquantoché l'uomo futuro diventerà un sempre migliore aviatore.

Uno sviluppo analogo si nota appunto, fra gli uccelli, nei migliori volatori.

[...] *L'uomo moltiplicato* che noi sogniamo, non conoscerà la tragedia della vecchiaia!"³³

"Con la conoscenza e l'amicizia della materia, della quale gli scienziati non possono conoscere che le reazioni fisico-chimiche, noi prepariamo la creazione dell'**uomo meccanico dalle parti cambiabili**. Noi lo libereremo dall'idea della morte, e quindi dalla morte stessa, suprema definizione dell'intelligenza logica."³⁴

Le tesi di Marinetti sono sorprendentemente consonanti con la poetica e la politica della epigonale *body-art* di ottanta anni successiva: obsolescenza del corpo umano, evoluzione della morfologia corporea, superamento tecnico della morte:

"It is time to question whether a bipedal, breathing body with binocular vision and a 1400cc brain is an adequate biological form. It cannot cope with the quantity, complexity and quality of information it has accumulated; it is intimidated by the precision, speed and power of technology and it is biologically ill-equipped to cope with its new extraterrestrial environment.

The body is neither a very efficient nor very durable structure. It malfunctions often and fatigues quickly; its performance is determined by its age. It is susceptible to disease and is doomed to a certain and early death. Its survival parameters are very slim - it can survive only weeks without food, days without water and minutes without oxygen. [...] THE BODY IS OBSOLETE."³⁵

"having confronted its image of obsolescence, the body is traumatised to split from the realm of subjectivity and consider the necessity of re-examining and possibly redesigning its very structure. ALTERING THE ARCHITECTURE OF THE BODY RESULTS IN ADJUSTING AND EXTENDING ITS AWARENESS OF THE WORLD."³⁶

³¹ La tesi dell'obsolescenza del corpo umano è radicalmente diversa dalla tesi secondo cui il corpo umano è "in stato di via" (*in statu viae*) verso una perfezione ultima, così come il corpo rinnovato tecnologicamente è radicalmente diverso dal corpo reso glorioso dalla *claritas* divina (*Filippesi*, 3:21), e la decisione personale è radicalmente diversa dall'evoluzione (sia essa guidata dalla selezione del più adatto o dalla Provvidenza), cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1993, § 302 e § 310.

³² Non è un caso che nel 2001 Jeffrey Deitch abbia realizzato, al Castello di Rivoli, una mostra intitolata *Form Follows Fiction* ("la forma segue la finzione"), il cui titolo richiama il famoso motto dell'architetto funzionalista americano Louis Henry Sullivan, *Form Follows Function* ("la forma segue la funzione"): secondo Deitch, se nella modernità la forma seguiva la funzione, nella post-modernità la forma non segue più la *funzione*, ma la *finzione*: anche la forma del corpo umano può ora essere *fizionale* (e non *funzionale*).

³³ Filippo Tommaso Marinetti, *L'Uomo moltiplicato e il Regno della Macchina*, 1910.

³⁴ Filippo Tommaso Marinetti, *Manifesto tecnico della letteratura futurista*, 1912.

³⁵ Stelarc, *Obsolete Body*, <http://www.stelarc.va.com.au>.

³⁶ Stelarc, *Redesigning the Body*, <http://www.stelarc.va.com.au>.

“if the body can be redesigned in a modular fashion to facilitate the replacement of malfunctioning parts, then TECHNICALLY THERE WOULD BE NO REASON FOR DEATH - given the accessibility of replacements.
Death does not authenticate existence. It is an out-moded evolutionary strategy. The body need no longer be repaired, but could simply have parts replaced.”³⁷

Nell’“Uomo moltiplicato” e nel “*Post Human*” è all’opera una volontà di potenza che si estende al corpo umano. Una questione teorica importante è quella di determinare in quale continuità si situino l’“Uomo moltiplicato” e il “*Post Human*” rispetto alla “*große Gesundheit*”, grande salute, teorizzata ed auspicata da Friedrich Nietzsche per il sovra-uomo.

“*La grande salute* [“*Die große Gesundheit*”]. - Noi uomini nuovi, senza nome, difficili da capire, noi figli precoci di un avvenire non ancora dimostrato, abbiamo bisogno per un nuovo scopo anche di un nuovo mezzo, cioè di una nuova salute, di una salute più robusta più smalzata più tenace più temeraria più allegra di ogni salute che c’è stata finora. [...] una salute che non solo si ha, ma che costantemente si conquista e si deve conquistare, perché sempre di nuovo la si sacrifica e la si deve sacrificare! [...] Come potremmo [...] accontentarci dell’*uomo di oggi*?”³⁸

Inscrivere l’“Uomo moltiplicato” e il “*Post Human*” nella medesima linea della *große Gesundheit* confermerebbe l’ipotesi iniziale del presente saggio: l’arbitrarietà del corpo umano è il pensiero del corpo umano nell’età del nichilismo.

1.3. La *caro putativa* del corpo arbitrario.

Attraverso alcune rapide indicazioni ho mostrato che, sul piano degli effetti sociali, l’arbitrarietà del corpo umano si realizza come pervasiva assenza: una pervasività che è assenza, una assenza che è pervasività. L’arbitrarietà del corpo umano conduce ad una fenomenologia contraddittoria del corpo umano stesso: il corpo umano è e, al tempo stesso, non è: è massimamente e, altrettanto massimamente, non è. Lo statuto ontico del corpo arbitrario è nella linea immateriale tra essere e non-essere: il corpo arbitrario è un corpo fantasmatico.

Il corpo arbitrario, nella sua onticità fantasmatica, presenta illuminanti analogie con la *caro putativa* attribuita al corpo di Cristo dal docetismo e, in particolare, da Marcione, rappresentante radicale del docetismo.

Secondo il docetismo, il corpo di Cristo avrebbe solo una “apparenza” (*dókēsis*) di corpo umano e la carne di Cristo sarebbe solo una “carne apparente” (*caro putativa*³⁹, *phantasma carnis*⁴⁰):

“una carne compatta ma priva di ossa, solida ma senza muscoli, sanguinante ma senza sangue, vestita ma senza tunica⁴¹, affamata ma senza fame, che mangiava ma senza denti, che parlava ma senza lingua e [...] con una fantasmatica parvenza di voce.”⁴²

³⁷ Stelarc, *The Hum of the Hybrid*, <http://www.stelarc.va.com.au>.

³⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (“*la gaya scienza*”), 1886, § 382 (tr. it. p. 341).

³⁹ Tertulliano, *De carne Christi*, 210 (circa), § I, 4 (tr. it. p. 351).

⁴⁰ Tertulliano, *De carne Christi*, 210 (circa), § III, 7 (tr. it. p. 359).

⁴¹ Come scrive Claudio Moreschini (nella nota 39 della sua traduzione italiana del *De carne Christi*), “la tunica di cui parla Tertulliano è, con tutta probabilità, la pelle stessa”.

⁴² Tertulliano, *De carne Christi*, 210 (circa), § V, 9 (tr. it. p. 371).

Secondo un discepolo di Marcione, Apelle, Cristo avrebbe ricavato la propria carne “*de sideribus [...] et substantiis superioris mundi*”, “dalle stelle e dalle sostanze del mondo superiore”.⁴³

Le tesi docetiste sono state dichiarate eretiche (insieme ad altre tesi manichee e priscilliane sulla natura diabolica della creazione) nel Concilio di Braga del 563:

“Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat, sed honorare se simulat, ieiunans in eodem die et in Dominico, quia Christum in vera hominis natura natum esse non credit, sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus dixerunt anathema sit.”⁴⁴

Tale condanna è stata ripresa ed approfondita (anche in relazione alla tesi del “*corpus phantasticum*”) nel Concilio di Firenze del 1442.⁴⁵

⁴³ Tertulliano, *De carne Christi*, 210 (circa), § VI, 3 (tr. it. p. 373).

⁴⁴ Denzinger-Schönmetzer *454 vel †234; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1993, § 299.

⁴⁵ Denzinger-Schönmetzer *1339-*1346 vel †710.

2. Genealogia dell'arbitrarietà: il corpo-mezzo.

Ho detto che l'arbitrarietà del corpo umano è il pensiero del corpo umano nell'età del nichilismo. Ma qual è la genealogia dell'arbitrarietà del corpo umano?

La mia tesi è che l'arbitrarietà venga pensata a partire da un concetto preciso di corpo umano, inserito in una scena filosofica familiare sia a parte dell'antichità greca, sia a parte del cristianesimo: il concetto di corpo-mezzo.

Il corpo-mezzo ha il modo di esistenza degli oggetti tecnici⁴⁶. Esso è duplicemente condizionato: è condizionato dal fatto che sia adeguato per un determinato fine (condizione *oggettiva* del corpo-mezzo) ed è condizionato dal fatto che si voglia quel determinato fine (condizione *soggettiva* del corpo-mezzo).⁴⁷ Il valore del corpo-mezzo non è intrinseco, ma è estrinseco: è una questione fattuale e contingente.

Il corpo arbitrario è l'inveramento del corpo-mezzo che il nichilismo ha realizzato pienamente: il corpo arbitrario è il corpo costantemente sotto condizione, sotto la duplice condizione (oggettiva e soggettiva) propria del corpo-mezzo.

Il concetto di corpo-mezzo è sviluppato da Aristotele ed è ripreso da Tommaso d'Aquino.

2.1. Corpo-*órganon* in Aristotele.

Aristotele respinge esplicitamente⁴⁸ la tesi che il corpo dell'uomo non sia costituito bene⁴⁹. Per Aristotele, infatti, la bontà del corpo umano va misurata in termini della sua adeguatezza rispetto al fine proprio dell'uomo. E, se valutato rispetto a tale fine, il corpo dell'uomo risulta il mezzo più adeguato.

Più in particolare, nell'analisi aristotelica vi sono due livelli di strumentalità del corpo umano rispetto al fine dell'uomo:

- (i.) una strumentalità *diretta*, in cui una certa caratteristica del corpo umano è *direttamente* strumentale al fine dell'uomo: si tratta di caratteristiche che incidono sulla *totalità* del corpo umano;
- (ii.) una strumentalità *indiretta*, in cui una certa caratteristica del corpo umano è *indirettamente* strumentale al fine dell'uomo in quanto *direttamente* strumentale ad una particolare funzione dello stesso corpo umano: si tratta di caratteristiche che riguardano *parti* del corpo umano.

Così scrive Aristotele (utilizzando una metafora rivelatrice):

“Poiché ogni strumento [*órganon*⁵⁰] è in vista di un fine, e ognuna delle parti del corpo è in vista di un fine, è manifesto che il corpo nel suo insieme è costituito in vista di una funzione complessa. In effetti non è il segare ad essere in funzione della sega, ma la sega in funzione del segare: segare è un certo impiego di uno strumento.

Così anche il corpo è in qualche modo finalizzato all'anima, e ognuna delle parti è finalizzata alla funzione alla quale è destinata per natura”.⁵¹

⁴⁶ Cfr. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, 1958.

⁴⁷ Cfr. Amedeo G. Conte, *Materiali per una tipologia delle regole*, 1985, p. 357; Giampaolo Azzoni, *Regola tecnica tra ontico e deontico*, 1987, p. 300.

⁴⁸ Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, 687a (tr. it. p. 128).

⁴⁹ Tale tesi, ricorrente nei sofisti, è esposta, ad esempio, da Protagora nell'omonimo dialogo di Platone (*Protagora*, 321b-c; tr. it. p. 67): “Ma, non essendo a dire il vero molto accorto, Epimeteo non s'avvide d'avere consumato le facoltà per gli animali privi di ragione: ultima, ancora disadorna, gli era rimasta la specie degli uomini, ed egli era in difficoltà sul da farsi. E mentre si trovava nell'incertezza, venne da lui Prometeo per esaminare la distribuzione, e vide gli altri animali armoniosamente provvisti di ogni cosa, l'uomo, invece, nudo, con i piedi non protetti, privo di copertura, senza armi”.

⁵⁰ Il termine '*órganon*' designa, in Aristotele, sia un utensile (uno strumento), sia un organo del corpo.

⁵¹ Aristotele, *De partibus animalium*, 645b (tr. it. p. 23).

2.1.1. Le caratteristiche principali in cui, secondo Aristotele, si ha una strumentalità *diretta* del corpo umano al fine proprio dell'uomo sono *tre*:

- (i.) la stazione eretta;
- (ii.) la proporzione tra parte superiore e parte inferiore;
- (iii.) la morfologia della mano.

2.1.1.1. La stazione eretta dell'uomo è direttamente strumentale al pensiero e ripete esattamente l'ordine dell'universo:

“L'uomo [...] è l'unico degli animali ad avere posizione eretta, giacché la sua natura e la sua essenza sono divine, e la funzione di ciò che è massimamente divino consiste nel pensiero e nell'intelligenza; ma assolverla non sarebbe facile se il corpo gravasse pesantemente da sopra, poiché il peso impaccia il pensiero e la percezione comune.”⁵²

“[Nell'uomo] soltanto, le parti naturali seguono l'ordine della natura, e la sua parte superiore è orientata verso la parte superiore dell'universo.”⁵³

2.1.1.2. Anche la proporzione tra parte superiore e parte inferiore del corpo umano è direttamente strumentale al pensiero:

“Tutti gli altri animali, in confronto all'uomo, sono simili a nani. È proprio del nano l'aver la parte superiore grande, quella che sopporta il peso e provvede alla locomozione invece piccola. [...]. Ora negli uomini questa parte è proporzionata a quella inferiore, e negli individui perfettamente formati essa è molto più piccola [...].

Anche perciò tutti gli animali sono meno intelligenti degli uomini. E anche tra gli uomini, come i bambini in rapporto agli adulti, così anche gli individui maturi conformati come nani [...] risultano deficienti quanto all'uso del pensiero. Ne è causa [...] il fatto che il principio dell'anima risulta per molti aspetti impacciato e corporeo.”⁵⁴

2.1.1.3. Aristotele, infine, dedica un ampio spazio alla morfologia della mano.⁵⁵ Nonostante che si tratti di un singolo organo, la mano, in quanto “strumento degli strumenti”⁵⁶, incide sulla totalità del corpo umano. Infatti, Aristotele, seguendo una tradizione che risaliva ad Anassagora, associa alla mano la superiorità del corpo umano rispetto a quello degli altri animali. È però importante segnalare che Aristotele, all'interno della propria concezione del corpo-*órganon*, rovescia la prospettiva di Anassagora:

“Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'aver mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente. Le mani sono infatti uno strumento [*órganon*] [...]. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti [*orgána*].”⁵⁷

⁵² Aristotele, *De partibus animalium*, 686a (tr. it. p. 708).

⁵³ Aristotele, *De partibus animalium*, 656a (tr. it. p. 619).

⁵⁴ Aristotele, *De partibus animalium*, 686b (tr. it. pp. 708-709).

⁵⁵ Aristotele, *De partibus animalium*, 687b (tr. it. pp. 711-712).

⁵⁶ Aristotele, *De anima*, 432a (tr. it. p. 181). Ricordo che Aristotele utilizza la mano come metafora dell'anima.

⁵⁷ Aristotele, *De partibus animalium*, 687a (tr. it. p. 710). Come commenta Mario Vegetti (*I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, 1971; ²1996, pp. 532-533), “Poiché l'organo si adatta alla funzione, è chiaro che una siffatta organizzazione delle mani dipende dalle più complesse funzioni che spettano comunque all'uomo. E poiché la funzione non è se non una preconstituita e permanente dimensione dell'*ousia*, ecco che è la *ousia* uomo a condizionare l'organizzazione e l'impiego delle mani; e carattere essenziale di tale *ousia* è appunto l'intelligenza. Per Aristotele non ha senso dunque parlare di sviluppo temporale dalle mani all'intelligenza, come non hanno senso le più o meno vaghe teorie evoluzionistiche del V secolo, da Empedocle allo stesso Anassagora. Mani e intelligenza sono due aspetti della struttura e delle funzioni della *ousia* uomo, di cui si tratterà di analizzare i nessi e l'interdipendenza, non certo di stabilire la priorità logica e cronologica, che spetta soltanto alla *ousia* stessa nella sua globalità predeterminata”.

2.1.2. Secondo Aristotele, numerosissime sono le caratteristiche del corpo umano *indirettamente* strumentali al fine dell'uomo in quanto *direttamente* strumentali ad una particolare funzione dello stesso corpo umano. Esse riguardano parti del corpo umano che, utilizzando il linguaggio della moderna anatomia umana, potremmo ricomprendere nei seguenti cinque insiemi:

- (i.) apparato locomotore;
- (ii.) apparato circolatorio;
- (iii.) sistema nervoso centrale e autonomo;
- (iv.) apparato digerente;
- (v.) apparato tegumentario.

2.1.2.1. Tra le molte caratteristiche del corpo umano (indirettamente strumentali al fine dell'uomo) relative all'*apparato locomotore*, ricordo:

- a) maggior numero di suture craniche nell'uomo rispetto agli altri animali ("perché la regione sia ben aerata in proporzione alla grandezza del cervello");⁵⁸
- b) presenza di braccia che "si flettono in senso inverso a quello degli arti dei quadrupedi" ("sia per avvicinare il cibo alla bocca, sia per gli altri usi");⁵⁹
- c) carnosità di glutei e arti inferiori ("affinché [il corpo] possa sopportare agevolmente il peso delle parti superiori, la natura le ha alleggerite, togliendo carnosità dalle parti superiori stesse e aggiungendo il peso a quelle inferiori", favorendo così la stazione eretta);⁶⁰
- d) grandi dimensioni dei piedi (per reggere il peso del corpo in posizione eretta);⁶¹
- e) opposta conformazione delle dita dei piedi e delle dita delle mani ("la funzione delle mani consiste nell'afferrare e nello stringere, sicché devono avere dita lunghe [...], mentre la funzione dei piedi è di assicurare la stabilità della marcia");⁶²
- f) estremità dei piedi divisa ("altrimenti l'intero piede risentirebbe del dolore da cui fosse affetta una sola parte").⁶³

2.1.2.2. Tra le caratteristiche del corpo umano (indirettamente strumentali al fine dell'uomo) relative all'*apparato circolatorio*, ricordo:

- a) regione del cuore più calda e ricca di sangue rispetto agli altri animali (strumentale alla stazione eretta);⁶⁴
- b) inclinazione del cuore a sinistra ("per compensare la freddezza di questo lato: le parti di sinistra sono infatti nell'uomo più fredde che in qualsiasi altro animale");⁶⁵
- c) presenza di palpitazioni (cioè di eccezionali trasalimenti causati dalle emozioni), connesse al fatto che soltanto nell'uomo compaiono "la speranza e l'aspettativa del futuro".⁶⁶

2.1.2.3. Tra le caratteristiche del corpo umano (indirettamente strumentali al fine dell'uomo) relative all'*apparato nervoso* (centrale e autonomo), ricordo:

- a) cervello più grande che negli altri animali in rapporto alle dimensioni del corpo;⁶⁷

⁵⁸ Aristotele, *De partibus animalium*, 653a-b (tr. it. p. 611).

⁵⁹ Aristotele, *De partibus animalium*, 687b (tr. it. p. 712).

⁶⁰ Aristotele, *De partibus animalium*, 689b (tr. it. pp. 716-717).

⁶¹ Aristotele, *De partibus animalium*, 690a (tr. it. p. 718).

⁶² Aristotele, *De partibus animalium*, 690a-b (tr. it. pp. 718-719).

⁶³ Aristotele, *De partibus animalium*, 690b (tr. it. p. 719).

⁶⁴ Aristotele, *De partibus animalium*, 653a (tr. it. pp. 610-611).

⁶⁵ Aristotele, *De partibus animalium*, 666b (tr. it. p. 650).

⁶⁶ Aristotele, *De partibus animalium*, 669a (tr. it. p. 657).

⁶⁷ Aristotele, *De partibus animalium*, 653a (tr. it. p. 610).

- b) testa priva di carne (perché l'eventuale presenza di carne impedirebbe al cervello di compiere la sua azione di raffreddamento);⁶⁸
- c) battiti frequenti delle palpebre ("per impedire a ciò che proviene dall'esterno di entrare nell'occhio").⁶⁹

2.1.2.4. Tra le caratteristiche del corpo umano (indirettamente strumentali al fine dell'uomo) relative all'*apparato digerente*, ricordo:

- a) presenza di "labbra morbide, carnose e in grado di separarsi l'una dall'altra" (sia per la protezione dei denti, come negli altri animali, sia per l'uso del linguaggio, come è proprio solo dell'uomo);⁷⁰
- b) lingua più sciolta, più molle e più larga che gli altri animali (sia per la migliore percezione dei sapori, sia per la pronuncia delle lettere e l'articolazione del linguaggio);⁷¹
- c) perfetta conformazione dei denti (anche finalizzata, soprattutto per i denti anteriori, all'uso del linguaggio).⁷²

2.1.2.5. Tra le caratteristiche del corpo umano (indirettamente strumentali al fine dell'uomo) relative all'*apparato tegumentario*, ricordo:

- a) presenza di ciglia anche sulle palpebre inferiori, di peli sotto le ascelle e nella zone del pube (in funzione di protezione: avendo l'uomo la stazione eretta, deve essere protetto anche nella parte anteriore);⁷³
- b) testa più pelosa degli altri animali (in funzione di protezione: "il cervello degli uomini, che ha le maggiori dimensioni ed è il più fluido [...], è molto facile sia a scaldarsi sia a raffreddarsi");⁷⁴
- c) carne più molle degli altri animali ("perché il senso del tatto nell'uomo ha facoltà percettive migliori che in ogni altro animale");⁷⁵
- d) buon assetto delle unghie ("mentre negli altri animali esse sono utilizzate anche per impieghi particolari, negli uomini servono solo da protezione");⁷⁶
- e) mammelle nella regione pettorale (anche in funzione di protezione della regione cardiaca).⁷⁷

2.2. Corpo-artificium in Tommaso d'Aquino.

Tommaso d'Aquino dedica un articolo specifico della *Summa Theologiae* alla questione "Se al corpo dell'uomo sia data una disposizione conveniente", "Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem".⁷⁸

Tommaso riprende sia il concetto aristotelico di corpo-*órganon*, sia parte degli argomenti che Aristotele adduce per mostrare l'adeguatezza del corpo umano al fine proprio dell'uomo. Rispetto ad Aristotele, Tommaso compie una sola (ovvia) variazione: Dio

⁶⁸ Aristotele, *De partibus animalium*, 656a (tr. it. p. 619).

⁶⁹ Aristotele, *De partibus animalium*, 657a-b (tr. it. pp. 623-624).

⁷⁰ Aristotele, *De partibus animalium*, 659b-660a (tr. it. pp. 630-631).

⁷¹ Aristotele, *De partibus animalium*, 660a (tr. it. p. 631).

⁷² Aristotele, *De partibus animalium*, 661b (tr. it. p. 635).

⁷³ Aristotele, *De partibus animalium*, 658a (tr. it. p. 626).

⁷⁴ Aristotele, *De partibus animalium*, 658b (tr. it. pp. 626-627).

⁷⁵ Aristotele, *De partibus animalium*, 660a (tr. it. p. 631).

⁷⁶ Aristotele, *De partibus animalium*, 687b (tr. it. p. 712).

⁷⁷ Aristotele, *De partibus animalium*, 688a (tr. it. p. 713).

⁷⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, Prima Pars, Quaestio 91 (De productione corporis primi hominis), Articulus 3* (tr. it. pp. 825-827).

sostituisce la natura quale “*artifex*”, per cui tutte le “*res naturales*” (e il corpo umano è una di esse) divengono “*quodammodo artificata ipsius Dei*”.

2.2.1. Come ho detto, Tommaso riprende il concetto aristotelico di corpo-*organon*. Secondo Tommaso, il corpo umano è stato prodotto da Dio come strumento per un fine particolare: Dio ha conferito ad ogni essere naturale la disposizione migliore non in senso assoluto, ma in rapporto al fine ad esso proprio (“*non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem*”). È solo rispetto al fine proprio dell'uomo (cioè l'anima intellettiva e le sue operazioni) che va valutata la “*dispositio*” del corpo umano. Per illustrare l'assunto che il valore del corpo coincide con la sua strumentalità, Tommaso riprende la medesima metafora aristotelica vista sopra (§ 2.1.):

“Sicut artifex qui facit serrat ad secundum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secundum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis”.⁷⁹

2.2.2. Tommaso risponde (con argomenti prevalentemente aristotelici) alle seguenti tre obiezioni che possono essere mosse contro la tesi della “*optima dispositio*”:

- (i.) *prima* obiezione: vi sono animali che hanno una sensibilità più raffinata e una velocità superiore all'uomo;
- (ii.) *seconda* obiezione: vi sono animali che hanno protezioni naturali (rivestimenti e armi naturali) migliori dell'uomo;⁸⁰
- (iii.) *terza* obiezione: la stazione eretta è propria delle piante e, quindi, non sembra adeguata per l'uomo.

2.2.2.1. Secondo Tommaso, l'uomo ha alcuni sensi esterni e una velocità inferiore ad altri animali al fine di assicurare altre funzioni più importanti in quanto direttamente connesse al suo proprio fine: adeguata dimensione del cervello; svolgimento delle facoltà sensitive interiori necessarie alle attività intellettuali; stazione eretta; e, infine, perfetto equilibrio della sua complessione (“*perfecta complexionis aequalitas*”).

Tommaso conferma, poi, la tesi aristotelica secondo cui l'uomo se ha l'olfatto meno perfetto di ogni altro animale, ha però il tatto più perfetto.⁸¹

2.2.2.2. Secondo Tommaso, l'uomo non ha le protezioni naturali che hanno altri animali sia perché sarebbero in contrasto con l'equilibrio e la delicatezza della complessione umana, sia perché egli possiede la ragione e le mani con cui può procurarsi “*arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis*”⁸². Tommaso cita, poi, esplicitamente la definizione aristotelica della mano quale “*organum organorum*” (cfr. *supra* § 2.1.1.3.).

2.2.2.3. Tommaso, infine, argomenta in termini analitici l'adeguatezza della stazione eretta per l'uomo (s'è vista *supra* nel § 2.1.1.1., l'importanza che Aristotele attribuisce alla stazione eretta in quanto caratteristica del corpo umano direttamente strumentale al fine proprio dell'uomo).

A titolo d'esempio, ecco il quarto dei quattro motivi adottati da Tommaso per provare l'adeguatezza della stazione eretta:

⁷⁹ Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, 645b (tr. it. p. 23).

⁸⁰ È esattamente l'obiezione a cui risponde Aristotele in *De partibus animalium*, 687a-b (tr. it. pp. 710-711).

⁸¹ Cfr. Aristotele, *De anima*, 421a (tr. it. p. 152); Aristotele, *De sensu et sensilibus*, 440b-441a (tr. it. p. 1093).

⁸² Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, 687b (tr. it. p. 711).

“Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum⁸³, et labia dura et grossa⁸⁴, et linguam etiam duram⁸⁵, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis.”

2.3. La ridicolizzazione del corpo-mezzo.

Nella modernità, il concetto di corpo-mezzo è stato oggetto di ridicolizzazione. Celeberrimo è quanto Voltaire fa dire al suo Candide:

“Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement: car, tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. [...] par conséquent, ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au mieux.”

Ma la ridicolizzazione del concetto di corpo-mezzo operata dalla modernità è già effettuata a partire dal concetto di corpo arbitrario.

⁸³ Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, 662a (tr. it. p. 637).

⁸⁴ Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, 659b (tr. it. p. 630).

⁸⁵ Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, 660a (tr. it. p. 631).

3. Dal corpo-niente al corpo-ente.

Come ho mostrato nel § 2., il valore del corpo-mezzo (sia esso corpo-*órganon* in Aristotele, o corpo-*artificium* in Tommaso) è estrinseco in quanto duplicemente condizionato: condizionato dal fatto che il corpo-mezzo sia adeguato per un determinato fine e condizionato dal fatto che si voglia quel determinato fine: il corpo-mezzo è un corpo ipotetico. Quando una delle due condizioni non si realizza, il corpo-mezzo risulta inadeguato: appare e può essere trattato come corpo arbitrario.

Pensare il corpo in termini non nichilistici richiede, dunque, il superamento del paradigma del corpo-mezzo.

Intendo ora riproporre un diverso paradigma del corpo umano entro cui esso sia pensato non come mezzo, ma come ente incondizionato che, cioè, abbia in sé il proprio valore. È evidente che tale paradigma si deve inscrivere in una ontologia in cui l'ente come tale è portatore di significati normativi (nelle due modalità elementari della resistenza e dell'invito).

Già Tertulliano s'era proposto di "munire di difese le legittime aspirazioni della carne [*carnis vota*]"⁸⁶, ma il filosofo che ha offerto un'alternativa radicale ed articolata al paradigma del corpo-mezzo è Agostino. Credo, infatti, che in Agostino siano presenti una onto-axiologia e, come parte di essa, una antropo-axiologia entro le quali il corpo umano sia stato pensato (e possa essere da noi ripensato) non come oggetto tecnico, ma come ente estetico ed etico.

3.1. L'onto-axiologia di Agostino.

Agostino, soprattutto nel contesto della polemica anti-manichea e nell'elaborazione della sua teoria del male naturale quale "*privatio boni*", ha sviluppato una ontologia in cui non solo gli enti naturali, ma la stessa materia informe viene connotata in termini assiologici positivi.⁸⁷

In Agostino si può parlare di una onto-axiologia perché il valore dell'ente dipende non dalla sua corrispondenza a criteri esterni, ma da elementi intrinseci propri della struttura dell'ente stesso. Mi riferisco ai tre aspetti dell'ente ("*modus, species, ordo*") che sono, secondo Agostino, "*bona generalia*" propri di tutte le realtà create da Dio. Come commenta Luigi Alici:

"queste connotazioni [...] esprimono lo statuto ontologico di tutte le nature create nella misura di essere che le costituisce (*modus*), nell'impronta esemplare ed esteticamente rilevabile che le identifica (*species*), all'interno di una struttura partecipativa aperta e dinamica nella quale sono inserite (*ordo*)."⁸⁸

Nella prospettiva di Agostino, il bene è l'essenziale dell'ente: "sottratto il bene non rimane alcuna natura", "bono [...] detracto non manet ulla natura".⁸⁹

3.1.1. Per Agostino, ogni ente naturale, in quanto ha necessariamente "*modus, species, ordo*"⁹⁰, è un bene in sé:

⁸⁶ Tertulliano, *De carne Christi*, 210 (circa), § I, 1 (tr. it. p. 349). Cfr. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000, pp. 180-188 (tr. it. pp. 145-151).

⁸⁷ Il punto di riferimento biblico è, ovviamente, *Genesi* I, 31 (spesso citato da Agostino): "viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona" (se nella *Vulgata* si ha "*valde bona*", nella traduzione dei LXX si ha "*kalà lían*"). Importante è anche, nel *Nuovo Testamento*, *Timoteo* 4, 4 (versetto presente in Agostino): "omnis creatura Dei bona, et nihil reiciendum" ("*bona*" rende l'originale '*kalón*').

⁸⁸ Luigi Alici, *Introduzione a: Agostino, De natura boni contra Manichaeos*, 2001, p. 334.

⁸⁹ Agostino, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, § 36 (tr. it. p. 369). Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, 54 (tr. it. p. 279).

“Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. [...] Omnis ergo natura bona est.”

“Quanto più tutte le cose sono secondo misura, forma ed ordine, tanto più sono certamente buone; invece quanto meno sono secondo misura, forma ed ordine, tanto meno sono buone. Prendiamo dunque questi tre aspetti: misura, forma e ordine, per non parlare di altri innumerevoli, che risultano riconducibili ai tre; ebbene proprio questi tre aspetti, misura, forma e ordine, sono come dei beni generali nelle realtà fatte da Dio, sia nello spirito sia nel corpo [...]. Dunque ogni natura è buona.”⁹¹

3.1.2. Sono dunque beni in sé i corpi di tutti gli animali: sia i corpi degli infimi animaletti⁹², sia il corpo della scimmia che appare deforme solo se impropriamente confrontato con il corpo altro dell'uomo:

“Sed in his omnibus quaecumque parva sunt, in maiorum comparatione contrariis nominibus appellantur: sicut in hominis forma quia maior est pulchritudo, in eius comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur: et fallit imprudentes, tamquam illud sit bonum, et hoc malum; nec intendunt in corpore simiae modum proprium, parilitatem ex utroque latere membrorum, concordiam partium, incolumitatis custodiam, et caetera, quae persequi longum est.”

“Fra tutti questi beni, tuttavia, quelli che sono piccoli, a confronto con i più grandi, sono chiamati con nomi contrari: ad esempio, a confronto con la conformazione umana, dove la bellezza è maggiore, la bellezza di una scimmia viene detta deformità. Sono in tal modo giocati gli incauti, come se quello fosse un bene e questo un male; essi non afferrano nel corpo della scimmia la misura propria, la corrispondenza simmetrica delle membra, la coesione delle parti, la tutela dell'incolumità, e altri aspetti, di cui sarebbe troppo lungo occuparsi.”⁹³

3.1.3. Per Agostino la stessa materia informe e priva di qualità, la *hýlē*, è axiologicamente positiva in quanto anch'essa è caratterizzata (seppure solo virtualmente) da “*modus, species, ordo*”. Credo che si tratti della più radicale affermazione della dignità della materia mai formulata nel pensiero occidentale (almeno fino all'analisi della “dimensione hyletica del vissuto” in Edmund Husserl e Edith Stein):

“Neque enim vel illa materies, quam antiqui *hýlen* dixerunt, malum dicenda est. [...] *hýlen* dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. [...] Nec ista ergo *hýle* malum dicenda est, quae non per aliquam

⁹⁰ Come ricorda Giovanni Reale (in: *Un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano. Analisi dei concetti basilari e interpretazione storico-filosofica del “De natura boni” di Agostino*, 1995; ²2001, p. 52), la triade *modus, species, ordo* in altre opere di Agostino “assume le seguenti varianti lessicali: *mensura, numerus, ordo*; oppure anche: *unus, numerus, ordo*, che tuttavia esprimono gli stessi concetti, magari con l'accentuazione di certe sfumature, ma in maniera rigorosamente coerente”.

Agostino cita il versetto 11.21 del libro biblico della Sapienza: “sed omnia mensura et numero et pondere disposuisti”.

Ricordo, poi, che nell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura (I, 11; tr. it. pp. 67-69) sono presenti tre triadi parallele: (i.) *pondus, numerus, mensura*; (ii.) *modus, species, ordo*; (iii.) *substantia, virtus, operatio*. È significativo che le tre triadi siano introdotte da Bonaventura nel capitolo I, dedicato alla conoscenza di Dio per mezzo delle sue vestigia nell'universo.

⁹¹ Agostino, *De natura boni contra Manichaeos*, § 3 (tr. it. pp. 351-353). Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XI, 15 (tr. it. p. 97) e XII, 5 (tr. it. p. 157); Agostino, *De libero arbitrio*, III, 35 (tr. it. p. 329).

⁹² Agostino, *De civitate Dei*, XI, 15 (tr. it. p. 97). Anche per Aristotele, *De partibus animalium*, 645a (tr. it. p. 582) “non si deve nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali vi è qualcosa di meraviglioso”, ma, secondo Aristotele, la bellezza deriva dall'adeguatezza al fine, in quanto, se visto in sé, irrelativamente al fine, il corpo appare disgustoso: “non è infatti senza disgusto che si vede di cosa sia costituito il genere umano: sangue, carni, ossa, vene, e simili parti”.

⁹³ Agostino, *De natura boni contra Manichaeos*, §14 (tr. it. p. 361).

speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum.”

“Non si può chiamare male nemmeno quella materia, che gli antichi chiamarono *hýlē*. [...] Con *hýlē* mi riferisco [...] ad una materia del tutto informe e priva di qualità, a partire dalla quale sono formate le qualità sensibili, come fu detto anticamente. [...] Non si deve dunque chiamare male questa *hýlē*, che non può essere percepita in virtù di una qualche forma, ma che può essere appena pensata in virtù di una riduzione generalizzata della forma. Anch'essa, in effetti, è idonea alle conformazioni.”⁹⁴

3.1.4. Agostino, affinché sia affermata senza ambiguità la tesi della bontà di ogni ente “nel suo ordine specifico”⁹⁵, ricorre anche ad immagini di crudo realismo attinte al repertorio dei proverbi popolari:

“sicut lupi, sicut vulpes, sicut sus lota in volutabris caeni, sicut canis conversus ad suum vomitum: in rerum natura bona sunt omnia”.

“i lupi, le volpi, il maiale insozzato nelle lordure del fango, il cane che torna a mangiare il suo vomito, in natura sono tutte cose buone”.⁹⁶

Oppure sa vedere la bellezza anche nel corpo di temibili pesci e di altri animali che, anche se abitanti acque fangose e torbide, sono comunque caratterizzati da “armoniosi contorni delle forme”, “*numerosi formarum termini*”.⁹⁷

3.2. L'antropo-axiologia di Agostino.

All'interno della onto-axiologia agostiniana si situa una antropo-axiologia in cui il corpo umano è pensato non come oggetto tecnico, ma come ente estetico ed etico. Credo che Agostino, attraverso la sua ontologia del corpo umano, smentisca la tesi di Jean-Luc Nancy secondo cui “le corps ontologique n'est pas encore pensé”⁹⁸.

In Agostino il corpo umano si declina secondo due modalità onto-axiologiche:

- (i.) il corpo mortale (che condivide la qualità di bene propria di ogni ente, anche se in quantità maggiore perché nel corpo umano vi sono maggiori “*modus, species, ordo*”);
- (ii.) il corpo risorto (che costituisce un bene esclusivo della creatura umana).

3.2.1. Come s'è detto, il corpo umano mortale - “tale qual è”, “*corpus istud*” - in quanto ente è in sé bello e buono:

“habet corpus istud speciem suam, dispositionem membrorum, distinctionem sensuum, erectam staturam, et cetera quae bene considerantes stupent.”

“il corpo, tale qual è, ha una sua bellezza, un'ordinata disposizione delle membra, la pluralità dei sensi qua e là dislocati, la statura eretta, e tutte le altre doti che stupiscono quanti sanno valutarle a dovere.”⁹⁹

⁹⁴ Agostino, *De natura boni contra Manichaeos*, §18 (tr. it. pp. 362-364). Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, 54 (tr. it. p. 279).

⁹⁵ Agostino, *De civitate Dei*, XII, 6 (tr. it. p. 161).

⁹⁶ Agostino, *Contra Iulianum*, VI, 20 (tr. it. p. 889).

⁹⁷ Agostino, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, § 33 (tr. it. p. 361).

⁹⁸ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 2000, p. 17.

⁹⁹ Agostino, *Sermo 241. In diebus Paschalibus de resurrectione corporum, contra Gentiles*, § 7 (tr. it. p. 649).

Tali bellezza e bontà sono autonome, non condizionate dall'adeguatezza ad un fine esterno. Così un sopracciglio non ha finalità protettive, ma rientra nella proporzionata misura delle parti corporee:

"[...] sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini, quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum!"

"[...] È come se nella figura del corpo umano venisse raso un sopracciglio. Non si toglie pressoché nulla al fisico, ma molto alla bellezza, perché essa risulta non dalla grandezza, ma dalla proporzionata misura delle parti."¹⁰⁰

3.2.2. Agostino dedica ampio spazio alla corporeità del corpo risorto affrontando anche complesse questioni particolari (quali il caso dei feti abortiti¹⁰¹, il caso degli individui deformi¹⁰² e il caso dei martiri con ferite degne di gloria¹⁰³). Preoccupazione di Agostino (che conferma nuovamente la sua onto-axiologia) è di sostenere la tesi che dinanzi a Dio non si perde la materia della quale era costituito il corpo mortale¹⁰⁴:

"Non [...] perit Deo terrena materies de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit quae illam primitus, ut homo fieret cresceret viveret, animavit."

"[...] dinanzi a Dio non si perde la materia terrena dalla quale viene creata la carne dei mortali; al contrario, quale che sia la polvere o la cenere in cui essa si dissolva, l'esalazione o il vento in cui evapori, la sostanza di altri corpi o addirittura gli elementi in cui si trasformi, il cibo di altri esseri animati, persino umani, in cui si riduca, diventando la loro carne, in un solo istante essa torna a quell'anima umana, dalla quale in origine ebbe la vita, che fa nascere, vivere e crescere l'uomo."¹⁰⁵

Secondo Agostino non si perderà nemmeno la materia dei capelli tagliati¹⁰⁶ o delle unghie accorciate anche se tale materia contribuirà a costituire altre parti del corpo. Per illustrare tale idea, Agostino propone l'analogia della ricostruzione di un vaso di creta¹⁰⁷:

"Velut si de limo vas fieret, quod rursus in eundem limum redactum totum de toto iterum fieret, non esset necesse ut illa pars limi, quae in ansa fuerat, ad ansam rediret, aut quae fundum fecerat, ipsa rursus faceret fundum, dum tamen totum reverteretur in totum, id est, totus ille limus in totum vas nulla sui perdita parte remearet. Quapropter si capilli totiens tonsi unguesve desecti ad sua loca deformiter redeunt, non redibunt; nec tamen cuique resurgenti peribunt, quia in eandem carnem, ut quemcumque ibi locum corporis teneant, servata partium congruentia materiae mutabilitate vertentur."

¹⁰⁰ Agostino, *De civitate Dei*, XI, 22 (tr. it. p. 109).

¹⁰¹ Agostino, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, § 85 (tr. it. pp. 575-577).

¹⁰² Agostino, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, § 87 (tr. it. pp. 577-579).

¹⁰³ Agostino, *De civitate Dei*, XXII, 19, 3 (tr. it. p. 373).

¹⁰⁴ Interessante (anche se non mi sembra sia citato da Agostino) è il racconto del martirio dei sette fratelli in *2 Maccabei 7*: il crudele re Antioco Epifane può disporre solo apparentemente delle membra dei sette fratelli che egli martirizza, allo stesso modo in cui la loro madre non le aveva formate: le membra del corpo vennero date da Dio e da Dio saranno restituite.

¹⁰⁵ Agostino, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, § 88 (tr. it. p. 579).

¹⁰⁶ Il punto di riferimento neotestamentario è *Luca 21:18* (spesso citato da Agostino): "et capillus de capite vestro non peribit".

¹⁰⁷ Agostino utilizza anche l'analogia della fusione della statua in *Enchiridion de fide, spe et caritate*, § 89 (tr. it. p. 579).

“Come se si costruisse con la creta un vaso che, ridotto di nuovo in creta, fosse ricostruito tutto dal tutto delle parti, non sarebbe necessario che la parte di creta, che era nel manico, torni al manico o quella, che aveva costituito il fondo, torni ad essere il fondo, purché il tutto ritorni nel tutto, cioè che tutta la creta, senza perdere alcuna parte, torni ad essere il vaso. Perciò se i capelli, tante volte spuntati, e le unghie, tante volte tagliate, tornano in forma irregolare ai loro posti, non vi torneranno e tuttavia non andranno perduti per chi risorgerà perché, rispettate le proporzioni delle parti, con la trasformazione della materia saranno ricongiunte alla medesima carne affinché in essa costituiscano una qualsivoglia parte del corpo.”¹⁰⁸

La resurrezione non varierà la quantità di materia, ma la materia sarà disposta in parte diversamente anche per superare ogni irregolarità che avesse avuto il corpo mortale. Secondo Agostino, il corpo risorto avrà invece una qualità secondaria in misura decisamente superiore al corpo mortale: la “*coloris suavitas*”, una maggiore dolcezza e luminosità del colorito: la medesima che aveva il Cristo risorto.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Agostino, *De civitate Dei*, XXII, 19, 1 (tr. it. p. 371). Per Agostino il corpo di qualsiasi ente è costituito da parti che, con il linguaggio aristotelico, potremmo chiamare omeomere: “diciamo che la terra è terra per il fatto di avere i propri elementi simili tra loro, come pure l'acqua non potrebbe essere acqua, se in qualsiasi di tutti i suoi elementi non fosse simile a tutti gli altri suoi elementi, e qualsiasi - per quanto piccola - parte d'aria non potrebbe essere aria, se fosse dissimile da tutta la restante massa e così pure una particella di fuoco o di luce è quel che è per il fatto che non è dissimile dalle altre parti. Così, a proposito d'ogni pietra, d'ogni albero o del corpo di qualunque animale, si può riconoscere o comprendere che non esisterebbe con gli altri esseri della propria specie, ma neppure ciascuno di essi in se stesso, qualora non avesse le parti simili tra loro” (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*, 16, 59; tr. it. p. 261). Cfr. I Corinti 15:39: “*non omnis caro eadem caro sed alia hominum alia pecorum alia caro volucrum alia autem piscium*”.

¹⁰⁹ Agostino, *De civitate Dei*, XXII, 19, 2 (tr. it. pp. 371-373).

4. Verso una ontologia formale del corpo umano.

Credo che considerare l'ente in termini di intrinseci "*modus, species, ordo*" costituisca una prospettiva ancora estremamente attuale. Ad esempio, vi sono suggestive analogie con la "*theory of shape*" sviluppata da Michael Leyton¹¹⁰: nell'approccio di Leyton, "aesthetics is brought into the very foundations of the new theory of geometry" e "aesthetic structuration is taken to be equivalent to intelligence".¹¹¹

Vorrei qui delineare un possibile inizio di una ontologia formale del corpo umano¹¹² basata sulla onto-axiologia agostiniana. In particolare, presenterò:

- (i.) i due assiomi mereologici fondamentali propri della ontologia del corpo arbitrario;
- (ii.) i due (opposti ai primi) assiomi mereologici fondamentali coerenti con una onto-axiologia agostiniana del corpo umano.

4.1. I due assiomi mereologici fondamentali propri della ontologia del corpo arbitrario.

La concezione dell'arbitrarietà del corpo umano si declina in una mereologia che si sviluppa a partire da due assiomi tra di loro contraddittori (come s'è visto *supra*, nel § 1, anche la fenomenologia del corpo arbitrario è contraddittoria).

4.1.1. Il *primo* assioma mereologico proprio della ontologia del corpo arbitrario recita:

"V'è l'intero, ma non vi sono le parti; v'è il corpo, ma non vi sono gli organi".

Tale assioma è quasi letteralmente presente nel concetto, introdotto nel 1947 da Antonin Artaud, di "*corps sans organes*":

"Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes, alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable liberté."¹¹³

Come è noto, il concetto di "*corps sans organes*" sarà ripreso da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *L'anti-Oedipe* del 1972 e, soprattutto, in *Mille Plateaux* del 1980 (a cui sarà dedicato l'intero capitolo 6.: "*28 novembre 1947 – comment se faire un corps sans organes?*").

4.1.2. Il *secondo* assioma mereologico (contraddittorio con il primo, ma con il primo coesistente nella ontologia del corpo arbitrario) recita:

"Vi sono le parti, ma non v'è l'intero; vi sono gli organi, ma non v'è il corpo".

Tale assioma corrisponde alla tesi "eliminativista" per cui i macro-oggetti vanno ontologicamente eliminati a favore delle parti elementari che li costituiscono. È significativo che Trenton Merricks utilizzi il criterio eliminativista per distinguere oggetti e persone: solo gli "*inanimate macrophysical objects*" (ad esempio una statua) e non i "*human organisms*" possono essere ridotti nei loro costituenti elementari.¹¹⁴ Adottare la tesi eliminativista per l'ontologia del corpo umano significa considerarlo ontologicamente come un oggetto.

Il secondo assioma è già presupposto nel 1748 da Julien Offroy de La Mettrie nelle sue celebri caratterizzazioni meccaniche delle parti del corpo umano che lo portavano ad

¹¹⁰ Michael Leyton, *A Generative Theory of Shape*, 2001.

¹¹¹ Michael Leyton, *Musical Works are Maximal Memory Stores*, 2003.

¹¹² Come scrive Jean-Luc Nancy (*Corpus*, 2000, p. 17), "l'ontologie du corps est l'ontologie même". Per un saggio di mereotopologia del corpo umano, cfr. Maureen Donnelly, *On Parts and Holes: The Spatial Structure of the Human Body*, 2003.

¹¹³ Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, 1948 (tr. it. p. 53); il testo riproduce una trasmissione radiofonica registrata da Artaud nel novembre 1947. Cfr. Antonin Artaud, *Il corpo senza organi*, 2003.

¹¹⁴ Trenton Merricks, *Eliminativism*, 2001, p. 1.

ipotizzare interventi chirurgici capaci di trasformare gli organi delle scimmie in organi umani:

“La même mécanique, qui ouvre le canal d’Eustache dans les sourds, ne pourrait-elle le déboucher dans les singes?”¹¹⁵

Ma, soprattutto, tale assioma è all’opera negli “organi senza corpo”¹¹⁶ trattati da molte delle tecniche bio-mediche contemporanee (dai trapianti alla riproduzione) e costituenti un luogo ormai classico nella letteratura di anticipazione scientifica (corpi come depositi di organi).

4.2. I due assiomi mereologici fondamentali coerenti con una onto-axiologia agostiniana del corpo umano.

L’onto-axiologia agostiniana del corpo umano si declina in una mereologia che si sviluppa a partire da due assiomi tra di loro coerenti.

4.2.1. Il *primo* assioma mereologico coerente con una onto-axiologia agostiniana del corpo umano recita:

*“L’intero è composto di più parti distinguibili sia tra loro, sia dall’intero stesso;
Il corpo è composto di più organi distinguibili sia tra loro, sia dall’intero corpo”.*

Tale assioma è quasi letteralmente presente nel versetto 12:14 della *Prima Lettera ai Corinti*:

“tò sōma ouk éstin hèn mélos allà pollá”
“corpus non est unum membrum sed multa”
“il corpo consta non di un membro solo, ma di molte membra”.

4.2.2. Il *secondo* assioma mereologico coerente con una onto-axiologia agostiniana del corpo umano recita:

“Le parti sono parti di un intero; gli organi sono organi di un corpo”.

Tale assioma è quasi¹¹⁷ letteralmente presente nel versetto 12:20 della *Prima Lettera ai Corinti*:

“pollá mèn mélē, hèn dè sōma”
“multa [...] membra unum autem corpus”
“molte sono le membra, ma uno solo è il corpo”.

¹¹⁵ Julien Offroy de La Mettrie, *L’Homme-Machine*, 1748; 1981, p. 162.

¹¹⁶ Cfr. Rosi Braidotti, *Des organes sans corps*, 1987.

¹¹⁷ Per l’importante differenza tra organi e membra (che però qui non rileva) cfr. quanto scrive Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 1932; 1994, p. 58 (tr. it. p. 73).

Riferimenti bibliografici delle opere citate.

Agostino, Aurelio, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*. Traduzione italiana di Augusto Cosentino in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. XIII/2: *Polemica con i Manichei*. Roma, Città Nuova, 2000, pp. 229-387.

Agostino, Aurelio, *Contra Iulianum*. Traduzione italiana di Ermanno Cristini in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. XVIII/1: *Polemica con Giuliano*. Roma, Città Nuova, 1985, pp. 399-981.

Agostino, Aurelio, *De civitate Dei. (Libri XI-XVIII)*. Traduzione italiana di Domenico Gentile in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. VI/2: *Città di Dio. II*. Roma, Città Nuova, 1988.

Agostino, Aurelio, *De civitate Dei. (Libri XIX-XXII)*. Traduzione italiana di Franco Monteverde in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. V/3: *Città di Dio. III*. Roma, Città Nuova, 1991.

Agostino, Aurelio, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*. Traduzione italiana di Luigi Carrozzi in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. IX/1: *La Genesi*. Roma, Città Nuova, 1988, pp. 183-265.

Agostino, Aurelio, *De libero arbitrio*. Traduzione italiana di Domenico Gentili in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. III/2: *Dialoghi*. Roma, Città Nuova, 1976, pp. 135-377.

Agostino, Aurelio, *De natura boni contra Manichaeos*. Traduzione italiana di Luigi Alici in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. XIII/1: *Polemica con i Manichei*. Roma, Città Nuova, 1997, pp. 321-407.

Agostino, Aurelio, *Enchiridion de fide, spe et caritate*. Traduzione italiana di Luigi Alici in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. VI/2: *La vera religione*. Roma, Città Nuova, 1995, pp. 449-623.

Agostino, Aurelio, *Sermo 241. In diebus Paschalibus de resurrectione corporum, contra Gentiles*. Traduzione italiana di Vincenzo Tarulli in: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. XXXII/2: *Discorsi: su i Tempi liturgici*. Roma, Città Nuova, 1984, pp. 638-651.

Alici, Luigi, *Introduzione a: Agostino, Aurelio, De natura boni contra Manichaeos*. In: *Opere di Sant'Agostino*, Vol. XIII/1: *Polemica con i Manichei*. Roma, Città Nuova, 1997, pp. 323-345.

Aristotele, *De anima*. Traduzione italiana di Renato Laurenti in: Aristotele, *Opere*, vol. IV. Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 97-191.

Aristotele, *De partibus animalium*. Traduzione italiana di Mario Vegetti in: Aristotele, *Opere biologiche*. A cura di Diego Lanza e Mario Vegetti. Torino, UTET, 1971; ²1996, pp. 483-736.

Aristotele, *De sensu et sensilibus*. Traduzione italiana di Diego Lanza in: Aristotele, *Opere biologiche*. A cura di Diego Lanza e Mario Vegetti. Torino, UTET, 1971; ²1996, pp. 1077-1117.

Artaud, Antonin, *Pour en finir avec le jugement de dieu*. Paris, K éditeur, 1948. Riedizione in: Antonin Artaud, *Oeuvres complètes*, vol. XIII, Paris, Gallimard, 1974, pp. 70-104. Traduzione italiana di Marco Dotti: *Per farla finita col giudizio di dio*. Roma, Stampa Alternativa, 2000, pp. 15-53.

Artaud, Antonin, *Il corpo senza organi*. A cura di Marco Dotti. Milano, Mimesis, 2003.

Azzoni, Giampaolo, *Regola tecnica tra ontico e deontico*. In: "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 64 (1987), pp. 297-321.

Bonaventura di Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*. Traduzione italiana di Letterio Mauro: *Itinerario dell'anima a Dio*. Milano, Rusconi, 1996.

Bourgeade, Pierre, *L'objet humain. Entretiens avec Sylvie Martigny et Jean-Hubert Gailliot*. Paris, Gallimard, 2003.

Braidotti, Rosi, *Des organes sans corps*. In: "Les Cahiers du Grif", 36 (1987), pp. 7-22.

- Cantillon, Alain, *Corpus Pascalis*. In: "Yale French Studies", 86 (1994), pp. 39-55.
- Conte, Amedeo G., *Primi argomenti per una critica del normativismo*. Pavia, Tipografia del Libro, 1968. Riedizione (con alcune variazioni formali) in: Amedeo G. Conte, *Filosofia del linguaggio normativo. III. Studi 1995-2001*. Torino, Giappichelli, 2001, pp. 677-748.
- Conte, Amedeo G., *Materiali per una tipologia delle regole*. In: "Materiali per una storia della cultura giuridica", 15 (1985), pp. 345-368.
- Deitch, Jeffrey. *Post Human*. Amsterdam, Idea Books, 1992.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix, *Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Denzinger, Henricus / Schönmetzer, Adolfus (eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau, Herder, ³³1965.
- Donnelly, Maureen, *On Parts and Holes: The Spatial Structure of the Human Body*. In: "IFOMIS [Institute for Formal Ontology and Medical Information Science. Universität Leipzig] Report, 2003.
- Ford, Paul J., *A further analysis of the ethics of representation in virtual reality: Multi-user environments*, In: "Ethics and Information Technologies", 3 (2001), pp. 113-121.
- Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, Lettera enciclica. In: "Osservatore romano", 6 ottobre 1993.
- Goldberg, Steven B. / Bekey, George A., *Online Robots and the Remote Museum Experience*. In: Ken Goldberg / Roland Siegwart (eds.), *Beyond Webcams. An Introduction to Online Robots*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002, pp. 295-305.
- Goodall, Jane, *An Order of Pure Decision: Un-Natural Selection in the Work of Stelarc and Orlan*. In: "Body & Society", 5 (1999), pp. 149-170.
- Grau, Oliver, *The History of Telepresence: Automata, Illusion and the Rejection of the Body*. In: Ken Goldberg (ed.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*. Cambridge (Massachusetts), 2000, pp. 226-246.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1927. Traduzione di Pietro Chiodi: *Essere e tempo*. Milano, Longanesi, 1970; ¹⁰1992.
- Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil, 2000. Traduzione italiana di Giuliano Sansonetti: *Incarnazione. Una filosofia della carne*. Torino, SEI, 2001.
- Kac, Eduardo, *Telepresence Art*. In: Richard Kriesche (ed.), *Teleskulptur*. Graz, Kulturdata, 1993, pp. 48-72.
- Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*. Wien, Deuticke, ²1960. Traduzione di Mario G. Losano: *La dottrina pura del diritto*. Torino, Einaudi, 1966.
- La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, Paris, Denoël / Gonthier, 1981.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- Leyton, Michael, *A Generative Theory of Shape*. Heidelberg, Springer, 2001.
- Leyton, Michael, *Musical Works are Maximal Memory Stores*. In: Ircam / MaMuX (Séminaire mathématiques, musique et relations avec d'autres disciplines), *Sciences cognitives, mathématiques et perception musicale*, Paris, 8 mars 2003.
- Martino, Paolo, *Arbiter*, Il Calamo, Roma, 1985.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

- Merricks, Trenton, *Eliminativism*. Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Merritt, Natacha, *Digital Diaries*. Köln, Taschen, 2000.
- Minsky, Marvin, *Telepresence*. In: "Omni", 2, 9 (June 1980), pp. 45-52.
- Moresco, Antonio, *Canti del caos. Prima parte*. Milano, Feltrinelli, 2001.
- Moresco, Antonio, *L'invasione*. Milano, Rizzoli, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")*. Chemnitz, E. Schmeitzner, 1882; ²1886. Traduzione italiana di Sossio Giametta: *La gaia scienza*. In: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Opere filosofiche*, Vol. I, Torino, UTET, 2002, pp. 83-358.
- Pascal, Blaise, *Pensées*. Traduzione di Adriano Bausola. Milano, Rusconi, 1993.
- Paulos, Eric / Canny, John, *Ubiquitous tele-embodiment: applications and implications*. In: "International Journal of Human-Computer Studies", 46 (1997), pp. 861-877.
- Paulos, Eric / Canny, John, *Personal Tele-Embodiment*. In: Ken Goldberg / Roland Siegwart (eds.), *Beyond Webcams. An Introduction to Online Robots*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002, pp. 155-167.
- Peratoner, Alberto, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*. Due volumi. Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2002.
- Platone, *Protagora*. Traduzione italiana di Marco Dorati. Milano, Mondadori, 1993; ²1994.
- Reale, Giovanni, *Un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano. Analisi dei concetti basilari e interpretazione storico-filosofica del "De natura boni" di Agostino*. In: Aurelio Agostino, *Natura del bene*. Milano, Bompiani, 2001, pp. 11-103 (prima edizione: Milano, Rusconi, 1995).
- Sheridan, Thomas B., *Foreword*, in: Ken Goldberg / Roland Siegwart (eds.), *Beyond Webcams. An Introduction to Online Robots*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002, pp. IX-XI.
- Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier – Éditions Montaigne, 1958.
- Stein, Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 1932. In: *Edith Steins Werke*, vol XVI. Freiburg im Breisgau, Herder, 1994. Traduzione italiana di Michele D'Ambra: *La struttura della persona umana*. Roma, Città Nuova, 2000.
- Suomela, Jussi / Halme, Aarne, *Tele-Existence Techniques of Heavy Work Vehicles*. In: "Autonomous Robots", 11 (2001), pp. 29-38.
- Tertulliano, *De carne Christi*. Traduzione italiana di Claudio Moreschini: *La carne di Cristo*. In: Tertulliano, *Apologia del Cristianesimo. La carne di Cristo*. Milano, Rizzoli, 1984; 1996, pp. 347-463.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*. Milano, Edizioni Paoline, 1988 [testo latino].
Traduzione italiana a cura della redazione delle Edizioni Studio Domenicano. Vol. I: *Prima parte: La dottrina sacra, Dio uno e trino, la creazione, gli esseri corporei, l'uomo, il governo divino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996.
- Vegetti, Mario, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*. In: Aristotele, *Opere biologiche*. A cura di Diego Lanza e Mario Vegetti. Torino, UTET, 1971; ²1996, pp. 489-553.
- Wilson, Stephen, *Information Arts. Intersections of Art, Science, and Technology*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002.
- Wojtyła, Karol, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Kraków, PTT, 1969; Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, ³1994. Traduzione italiana di Stanisław Morawski, Renzo Panzone e Rosa Liotta (rivista da Giuseppe Girenti e Patrycja Mikulska): *Persona e atto*. Milano, Rusconi, 1999.