

Cristina Zaltieri, *L'invenzione del corpo. Dalle membra disperse all'organismo*, collana "Il corpo della filosofia", Negretto Editore, Mantova 2010. Un volume di pp. 168.

Nell'esergo che spiega il titolo dell'originale e interessante collana della casa editrice Negretto, "Il corpo della filosofia", si legge che il "nutrimento" della filosofia è quel "fuori del pensiero", sia esso scrittura, carne, materia del mondo, corpo che, nel contaminare una presunta purezza del pensiero stesso, in realtà lo alimenta e lo illumina. Per questo motivo la filosofia, lungi dall'eliminare tale sua alterità corporea, deve essere in grado di affrontarla, deve in altri termini pensarla.

In piena sintonia con l'istanza della collana che lo ospita si colloca il testo di Cristina Zaltieri, *L'invenzione del corpo. Dalle membra disperse all'organismo*. Il titolo stesso dell'opera, particolarmente curioso, suscita nel lettore una serie di domande che preannunciano alcune peculiarità del corpo, legate al suo essere strumentale, al rapporto con il fautore della sua presunta scoperta/invenzione.

Spinoza e Nietzsche, non a caso anomali nel panorama del pensiero occidentale, ammoniscono: la saggezza del corpo sfugge alla ragione. L'autrice ha scritto questo libro assumendosi la gravità delle loro osservazioni per giungere al risultato di trovarle confermate dalla sua indagine: il corpo apre a un territorio vastissimo ancora in buona parte inesplorato. Ma quest'esito non è fallimentare se si pensa la filosofia non come soluzione razionale d'ogni problema bensì come pratica che aiuti ad abitare il mondo accettandone la complessità, la dismisura, il disordine, il mistero e assumendo interamente la sua natura di "caosmo".

L'Introduzione conduce il lettore lungo il cammino che lo porterà a scoprire il corpo attraverso il breve racconto di un ipotetico dialogo tra l'antropologo missionario Leenhardt e un selvaggio canaco divenuto suo discepolo, costruito sulla base delle memorie di Leenhardt. Il selvaggio dichiara all'antropologo di aver imparato da lui "il corpo", sconosciuto nella loro cultura "primitiva", suggerendo così l'idea che esso non sia oggetto indiscutibile di ogni umana conoscenza, bensì che divenga tema di sapere all'interno della cultura occidentale. Tale processo di costruzione dell'oggetto di conoscenza "corpo" avviene mediante l'affermazione di una coppia oppositiva potentissima, dominante l'intera nostra cultura: quella di anima e corpo. Il problema della relazione tra anima e corpo non si presta a una facile definizione. Nella società contemporanea il corpo appare imperante, tirannico, *focus* d'ogni nostro interesse (somatocentrismo). Eppure, sempre all'interno della nostra tradizione culturale esso risulta schiacciato dall'imperio dell'anima (somatofobia). In realtà l'ambiguità dell'oggetto-corpo rende ben più problematiche tali superficiali analisi che tuttavia illuminano la natura polemica e agonale del rapporto tra anima e corpo.

Il testo si confronta in prima istanza con la somatofobia dominante posta alle radici della nostra cultura filosofica, a partire da Platone, erede del dualismo orfico e del suo disprezzo per il corpo, per passare al cristianesimo, nella sua versione paolina che lega al corpo, o meglio alla carne, la dimensione del peccato. In entrambi i casi si assiste però a un'implicita padronanza e affermazione dell'elemento corporeo: il pensiero platonico ricorre, pur senza tematizzarlo, al ruolo politico, conoscitivo e paidetico giocato dal corpo e Paolo è pur sempre apologeta di una religione il cui cuore pulsante è l'incarnazione di Dio, la sua scelta di assumere il corpo di un uomo.

La socratica "cura dell'anima", così come emerge nel *Carmide* o nell'*Alcibiade Maggiore* di Platone, non a caso si rivolge ai corpi belli di Carmide e Alcibiade e si esplica nel dialogo serrato tra il maestro e l'allievo, determinando un percorso di formazione destinato a coronare l'ingresso del giovane nella vita pubblica.

Come insegnano Nietzsche, Artaud, Deleuze e Foucault – pensatori che ispirano e contribuiscono a dare corpo al testo di Zaltieri – il corpo consiste in una pluralità di forze, di istanze che affermano la sua vibrante e inarrestabile molteplicità rispetto al "frintendimento del corpo" operato da Platone. Sostiene a tal proposito Artaud: «è una moltitudine impazzita, una specie di baule a soffietto che non può mai aver finito di rivelare quello che racchiude». Dunque la filosofia, per ridurlo alla ragione, deve "addomesticarne" le forze selvagge, "misteriose" e tale ammansimento del corpo avverrà attraverso la sua costituzione in organismo. La genealogia foucaultiana si traduce in una vera e propria somatologia che trova nel corpo il suo nucleo fondante: i corpi assoggettati dei dispositivi di potere-sapere, i corpi governati e puniti dal somatopotere, i "corpi docili" della società disciplinare, i corpi trasformati in forze produttive ed economiche dalla politica. L'autrice sottolinea come in tutti i casi citati si assista alla dinamica messa in atto dal circolo del potere-sapere che declina, oppone e definisce il dualismo corpo-anima. Sulla scia del metodo genealogico, Zaltieri scava nella storia del pensiero fino a raggiungere le origini organiche del corpo, scoprendo che l'organismo è un'invenzione platonica che fa del corpo una totalità chiusa, gerarchica, psicocentrata nella riflessione del filosofo greco e poi encefalocentrata nella successiva tradizione filosofico-scientifica tutt'ora imperante.

Due funzioni sono fondamentali nell'organismo: la funzione economica, esaminata mediante una fine analisi del famoso apologo di Tito Livio, e la funzione immunitaria, presa in considerazione attraverso la lettura di S. Paolo. Nel primo caso si tratta di leggere l'organismo come totalità in cui le differenti parti si trasformano in "organi" e la cui funzione è finalizzata all'efficienza e produttività dell'intero. La funzione immunitaria invece consiste nell'esplicazione dell'unità organica come chiusura difensiva verso ciò che è fuori da tale unità, laddove il "fuori" è avvertito come negativo e pericoloso.

Tale duplicità di funzioni ci fa comprendere l'efficacia, da sempre messa a frutto, dell'immagine del corpo-organismo come potente metafora della comunità politica in Occidente il cui senso è stato ed è ancora spesso ridotto per lo più a tale duplice valenza: economica e immunitaria.

Eppure l'esperienza umana ci insegna che il corpo è un gioco di forze molteplici, difficilmente rinserrabile nell'organismo gerarchico e chiuso. Ecco perché Deleuze

invita, insieme a Guattari, a farsi un *Corpo senz'Organi*, secondo un'enigmatica espressione coniata da Artaud che allude non allo svuotamento degli elementi che abitano il corpo, ma alla libertà che il corpo stesso dischiude rispetto alla fissità dei suoi compiti. Il *Corpo senz'organi* è dunque il principio che scombina organismi assestati, afferma la pluralità dell'esistenza e viene attivato per non ridurre la vita a meccanico espletamento di funzioni.

Una scrittura del corpo molto lontana da quella del corpo-organismo che Platone inaugurerà nel *Timeo* quattro secoli dopo, una diversa somatografia, in consonanza con una particolare descrizione del politico, anch'essa molto lontana da letture organiciste, l'autrice la incontrerà nell'*Iliade*.

Il corpo degli eroi omerici non mostra traccia di unità organica: è una pluralità di forze patiche, di agenti patico-fisiologici che sono elementi emozionali e allo stesso tempo luoghi fisici del corpo. L'uomo di cui parla Omero non ha neppure "volto", ossia non ha espressioni che richiamino una concezione del viso quale cartografia dei segni dell'anima, perché nell'uomo omerico non vi è traccia neppure di essa (*psychè* è il respiro, il soffio vitale che abbandona il corpo dopo la morte). Un uomo, quello iliadico, senza corpo né anima è attraversato da forze composite che svolgono una indubbia funzione politica, nel senso che fungono da elementi connettivi di un tessuto politico anch'esso descritto come disperso e plurale. Il corpo omerico è privo dei caratteri che si attribuiscono al corpo organismo: è anti-economico, si esprime nel costante dispendio della forza, nella sua dissipazione (*dépense*, direbbe Bataille) ed è aperto al "fuori" della comunità e del mondo, dal momento che condivide con gli altri le forze che lo attraversano e che hanno natura divina, cosmica. A questo punto, la domanda con cui la ricerca si conclude è la seguente: come è potuto accadere che dal "corpo senz'organi" d'Achille si sia giunti al corpo-organismo del *Timeo* consegnato da Platone all'umanità successiva?

La risposta a tale epocale questione viene trovata nel passaggio dalla cultura orale (di cui Omero è ancora testimone, pur "raccogliendola" e "fissandola" nella scrittura) alla civiltà della scrittura.

Una sotterranea ma determinante connessione tra la piena affermazione del discorso scritto e l'emergere del corpo-organismo è la traccia che l'autrice segue. L'ipotesi conclusiva di Zaltieri pone l'accento sulla pratica della scrittura che, a suo avviso, determina la comparsa del corpo organismo e, più precisamente, esso emerge dalla scrittura del *logos* filosofico che sottopone la molteplicità degli elementi all'unità dell'idea, dell'universale, del concetto.

Il *Fedro* di Platone conferma per l'autrice tale ipotesi laddove il "buon discorso" del filosofo è paragonato al corpo del quale deve condividere l'ordine, la retta disposizione, la *taxis*. Nel dialogo platonico assistiamo a continui rimandi impliciti del rapporto tra scrittura e corpo (come già aveva compreso Derrida): entrambi sono esteriorità che celano e obnubilano una verità interiore, portando all'oblio della stessa. Nel contempo entrambi posseggono una natura "segnica", ovvero si fanno segno per il discorso vivo, quello orale, e per l'anima che lo vivifica. Il discorso – organismo della dialettica, le cui membra si compongono in una *taxis* che fa capo all'idea definitoria, rende possibile l'affiorare alla visione del filosofo di un corpo-organismo. Attraverso l'organismo, le forze del corpo vengono rinserrate in

un'unità razionale, sottoposte al comando dell'anima e, tramite essa, ricondotte nell'alveo dell'elemento politico, che di tali forze – anche se Platone non lo esplicita – si nutre e si corrobora.

Il prezzo che il corpo paga, in tale sua trasformazione in organismo, è la rottura del suo rapporto con il “fuori” cosmico, la perdita della sua ambigua, enigmatica e preziosa collocazione tra interno ed esterno, l'incapacità di essere riconosciuto come la soglia che ci rende vive risonanze di mondo. Il testo riesce così nel suo intento: mettere in causa lo sguardo sul corpo che noi consideriamo “naturale” mostrando come esso sia in realtà l'esito di una lunga e complessa vicenda.

Roberta Sofi
Università degli Studi di Bergamo
roberta.sofi@unigb.it