

# LOGICHE DI VITA SECONDO IL GRECO “ZEN”: LA ZOOPOTESI ALL’ORIGINE

ALESSANDRA CISLAGHI

*Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste*  
a.f.cislaghi@gmail.com

## ABSTRACT

The text moves from the intention of thinking about living, within the western tradition, considering the sources that speak Greek, be they philosophical (Plato, Aristotle, Plotinus) or evangelical (John, Paul). In both stands an idea of fontal, original, inexhaustible living: *zen*. The zoopoietic activity, which can be thought of from there, is not about imagined depictions or biotechnological productions, but rather the regeneration of vital energy that allows a second birth to the individual existence, which always has to do with biological and psychic life. Investigating the multiplicity of the ways of partaking in living, the text proposes a reading of the edenic myth, about the “naked life”, through the determination of the different states of nature elaborated by theological thought, contrasting itself with Agamben’s position, in recognition of the value of the fullness of life.

## KEYWORDS

Life; Nature; Birth; Origin; Human Condition.

## 1. PRIMUM VIVERE

*Primum vivere, deinde philosophari*: l’antico motto è invalso nell’uso con valore oppositivo, antepoendo l’urgenza dei bisogni vitali al piacere del pensare, magari anche reputato vano. Eppure non pare esserci alcuna opposizione – altrimenti il filosofare sarebbe un orpello aggiunto e non sostanziale, per l’appunto non vitale – , bensì la constatazione di una successione che è data: si nasce, si entra nella vita e quindi, come viventi umani, si diventa capaci di pensare, di appassionarsi alla sapienza. La cogenza del vivere non pospone, non subordina il desiderio di amare sapere, anzi, pare che, poiché si è cominciato a vivere, allora si filosofa. La successione indica un’esplicazione. Il “*deinde*” ha valore dimostrativo, descrittivo, conclusivo.

Il verbo latino – *philosophari* – colpisce l’attenzione nella sua forma di deponente (*philosophor*): un verbo che ha depresso la forma attiva presentandosi come passivo, che esprime però significato attivo. Così la grammatica latina ci mette dinanzi a un’azione che è sì del soggetto, ma in quanto essa lo attraversa e lo esprime. Io filosofo in quanto sono attraversato dall’amore della sapienza, che mi pone

dinanzi a me stesso come uno che è tale, capace di pensare, essendo un umano vivente, nato alla vita. Anche “*nascor*” ha forma di deponente. Infatti il soggetto è vivente non come autoprodotta ma in quanto venuta alla luce, intessuto di vita. I due paradigmi latini esprimono la condizione di chi è presente al mondo essendosi trovato posto in esso. Nessuno riceve richiesta di consenso per esser messo al mondo, così come nessuno abilita all’esercizio del filosofare: la vita e la passione per essa ci attraversano e ci costituiscono. Questo punto di partenza indica la forma dell’umano vivente attraverso la medietà del deponente. Da questo punto di vista, il soggetto che vive procede da una passività assolutamente a lui antecedente. Invece *vivĕre* conserva nel latino la definitezza della forma regolare attiva, come iniziare (*incipio*): inizio a vivere, nella misura in cui la passività è da me assunta e la datività trasformata in creazione. Il calco greco asserisce, per parte sua, la capacità del filosofare come gesto attivo, indicandone lo stato e la transitività: φιλοσοφῶ (*philosophō*), amo sapere. Il latino introdusse dunque un’interpretazione del significato del filosofare come momento secondo. Ma la celeberrima deduzione cartesiana – «*cogito, ergo sum*» –, espressa in latino nel tempo moderno, capovolge il motto antico che fa precedere la vita al pensiero. Forse lo scarto della modernità si mostra già in questa espressione, che inverte la precedenza, mostrando un’azione prima della passione e della sua assunzione. Se penso, prima di riconoscermi vivente, potrei anche supporre esistente, senza vita. Il postmoderno esangue attesta a suo modo questa consunzione dell’energia vitale del soggetto, talmente puntiforme e computabile come mero dato da poter prescindere dalla dimensione biologica.

Eppure Cartesio aveva redatto una formulazione più estesa della sua lapidaria deduzione, poi trasmessa alla storia delle idee nella sua riduzione gnoseologica (*cogito*) e conseguentemente ontologica (*sum*): «Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»<sup>1</sup>. Io sono uno che pensa, cioè che vive da essere umano. La formulazione estesa regge all’interpretazione deponente: sono desiderante, amante (*philosophor*), in quanto vivente (*vivo*). Vivo, quindi filosofo. Essendo partecipe del vivere, amo sapere cosa sia.

<sup>1</sup> R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, tr. it. di A. Tilgher, Giappichelli, Torino 1954, p. 37. Nell’originale latino e francese: «Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens» (*Meditationes de prima philosophia*, 1641); «Je suis une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait [queste due ultime qualificazioni mancano nel testo latino], qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent» (*Méditations sur la philosophie première*, Paris 1647).

## 2. I NOMI DELLA VITA

Anche Socrate, nel dialogo platonico *Fedone*, solleva la questione su cosa sia la vita, che non può essere logicamente contraddetta dal suo supposto contrario, la morte. La dialettica dei contrari non scalfisce la potenza di vita, che si staglia come termine assoluto. Il corpo perisce, mentre la vita personale – psiche – resta immune da morte, poiché «l'anima (ψυχή, *psyché*), in tutto ciò presso cui si intrattiene, giunge sempre portando vita»<sup>2</sup>. La vitalità di ciascuno risulta intrinseca alla vita, che, nella sua affermazione, non sopporta la negazione di sé. Quando psiche è presente nel corpo lo rinfresca, lo anima, è causa per esso del vivere, ne sostiene la natura. Il corpo che respira è vivo.

Se psiche è il principio vivente del corpo, ciò che lo rende vivente, la vita che rende psiche immune da morte, cioè estranea al concetto di annullamento, è la vita fontale (ζωή, *zoé*), che è nel principio primo e che già perciò si pone come antitetica al nulla assoluto. Questa denominazione del concetto di vita, la più pregnante e più alta, ricorre nei testi dei grandi autori antichi (Platone, Aristotele, Plotino) ed è attestata negli scritti evangelici, per significare la vita del principio. Parimenti il greco neotestamentario mantiene l'uso di *psyché* per nominare la vita personale.

Nei Vangeli è fatto emergere il paradosso: chi vuole salvare la propria *psyché*, la perde; chi la perde, la trova, la manterrà viva<sup>3</sup>. La volontà di preservare indefinitamente se stessi consegue l'opposto. Parrebbe, a tutta prima, un esito disperato, alla stregua della predestinazione tragica, che tormentava la riflessione greca: l'Edipo sofocleo realizza il destino che intendeva fuggire, come se la ricerca comportasse una condanna a morte; anche Narciso sottostà alla profezia: sarebbe vissuto, se non si fosse conosciuto<sup>4</sup>. La condanna a morte per la ricerca della vita pare valere anche per interposta persona: Euridice è perduta per lo sguardo d'Orfeo, che pure la voleva salvare. Il mito antico conserva questo timore dello sguardo conoscitivo che una volta fissato decreta la morte, l'eclisse definitiva, la perdita senza ritorno. La positiva notizia – εὐαγγέλιον (*evangelium*) –, proclamata con l'avvento del cristianesimo, introduce la negazione di quella consequenzialità destinale, ovvero introduce l'idea che la perdita di sé non equivalga alla morte, ma all'affermazione della vita. Al timore greco della scoperta che è mortifera, si sostituisce il paradosso della perdita che vivifica. Si palesa così la possibilità del vivere, senza la tragedia del finire: la vita-*psyché* attinge alla vita-*zoé*, manifestatasi come possibilità non del solo principio ma del vivente umano.

Nel radicamento all'originaria *zoé*, *psyché* esprime la vita umana. Ne era persuaso anche il metafisico Plotino: «Investigare l'origine degli esseri viventi significa

<sup>2</sup> Platone, *Fedone*, 105 d3-4.

<sup>3</sup> *Lc* 9, 24 e 17,33; *Mt* 10,39 e 16, 25; *Mc* 8,35.

<sup>4</sup> Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, III, 348.

investigare l'origine del cielo intellegibile, ossia le fonti della vita, anzi la vita stessa al gran completo (*zoé*), l'anima intera (*psyché*) e l'intelligenza intera, perché lassù non c'è mancanza né difetto di sorta, ma tutto è pieno di vita, un gran ribollire di vita (*zoé*)<sup>5</sup>. Secondo Plotino, poiché l'universo esiste in rapporto al suo modello, e, se il mondo è pieno di vita, a maggior ragione lo è il principio. L'argomentazione metafisica coordina la ricerca sull'origine dei viventi con l'investigazione sul principio, così da rintracciare sul piano della vita vissuta la specificità del primo costituente, pieno di vita e fattore di vita. Dal principio, fonte inesauribile, rigogliosa di vita, si guarda per somiglianza al fiorire di natura e d'esistenza. Anche le qualità fisiche sono dunque speculari con le caratteristiche qualificanti il principio primo. Analogamente l'origine, quale unica sorgente da cui fluisce una specie di corrente, garantisce una medesima qualità, le stesse proprietà da scoprire nel vivere: «così la dolcezza con la fragranza, il gusto del vino con gli aromi di tutti i succhi, visioni di colori con impressioni tattili quante se ne conoscono; e poi si trovano pure dei suoni, tutti quelli che l'udito riesce a cogliere, melodie e ritmi di ogni genere»<sup>6</sup>.

Risalendo, grazie agli appunti d'Aristotele, ai presocratici, apprendiamo che gli antichi dei nostri antichi spiegavano la vita-*psyché* come calore, intendendo che "vivere"-*zen* (ζᾶω, *zao*) sarebbe derivata dal verbo che significa "bollire, ribollire, spumeggiare" (ζέω, *zeo*)<sup>7</sup>. Se ne ricordava forse Plotino, quando tratteggiò il "gran ribollire" della vita originaria. Le etimologie elaborate dai filosofi sono sempre state ardite, ben prima di Heidegger, eppure esse mostrano la forza di un'idea, quella che associa il caldo, il fuoco, l'ardore vitale alla splendida intensità del principio<sup>8</sup>. Fuoco, energia, spirito (*pneuma*), che esprime ancora una volta il soffio di vita, sono compresi, fuor di metafora, all'interno di una medesima esperienza percettiva.

La tradizione metafisica greca diceva del principio assoluto e sovrasensibile ciò che la narrazione evangelica mostra all'interno dell'esperienza umana: la scoperta di una vita personale (*psyché*) correlata alla fonte di vita originaria (*zoé*). La vita, che riguarda il principio che la pone, diventa vita condivisa, partecipata e finanche

<sup>5</sup> Plotino, *Enneade* VI 7, 12, ll. 18-22, tr. it. di R. Radice. Nonché *Enneade* I, tra gli ultimi scritti di Plotino, interamente dedicata alla questione su cosa sia il vivente e chi sia l'*anthropos*.

<sup>6</sup> Plotino, *Enneade* VI 7, 12, ll. 27-30.

<sup>7</sup> Aristotele, *L'anima*, I 2, 405 b 26-28.

<sup>8</sup> Indagini di tal sorta sono presenti nei quaderni di S. Weil: in particolare cfr. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 5, 21-23 e S. Weil, *Oeuvres complètes: Cahiers*, tome IV/2, édition publiée sous la direction d'A.A. Devaux et F. de Lussy, Gallimard, Paris 2002; tr. it. a cura di G. Gaeta, Quaderni, vol. 3, Adelphi, Milano 19883. Weil rileva un'equivalenza tra la concezione del soffio vitale e lo *pneuma*. La respirazione era considerata anche da Eraclito come un soffio igneo, che fornisce energia.

compresa nella sua inestirpabile e inesauribile scaturigine. Tale vita, cui il vivere attinge, è se stessa, dura sempre<sup>9</sup>.

La vita come *zoé* è l’inaudito; non mera vitalità biologica, ma qualificazione assoluta, vita-vita, superlativa, inestinguibile, vivificante, generativa. *Zoé* è la potenza che fa i viventi. Essa appartiene pure al dio, quale principio primo, ricercato da Aristotele: «A lui appartiene anche vita (*zoé*) [...]. Diciamo, infatti, che il dio è vivente (*zoon*)»<sup>10</sup>. È un modo di vivere sorprendentemente meraviglioso quello in cui il dio permane sempre e che gli umani godono a tratti. Quell’attività, concepibile come divina, è piacere, e piacevoli risultano essere per i viventi umani lo stato di veglia, la capacità di sentire e di conoscere nell’immediatezza della presenza. Chi gode di un simile piacere nel suo più alto grado, dispone della più piacevole e migliore capacità di visione, vive la *theoria*. Dunque quella condizione che gli umani sperimentano talvolta è concepibile intensivamente come vita del principio. L’energia vitale, quale attività qualificante il principio primo, caratterizza, seppur in misura temporale, anche il vivente umano. A questa comprensione Aristotele giunge nella sua *Politica*: «L’*anthropos* è il vivente (*zoon*), l’unico, tra gli altri, che ha logos»<sup>11</sup>. Vivente-*zoon* è l’umano che dispone scientemente di vita-*zoé*.

Nella storia lessicale i termini assumono poi destinazioni diverse, come è il caso del prefisso o suffisso “*zòo-; zòo-*”, che nelle lingue moderne qualifica la sfera animale (zoologica), senza riguardo per il concetto di vita che innerva la *physis* nel suo insieme, né per la vita nel suo principiare<sup>12</sup>. Ma è interessante notare che la vita riguardata nella sua inesauribilità sorgiva è dicibile alla stessa maniera con cui è designata la vita che pulsa nei viventi non-umani. Una vicenda simile è occorsa al prefisso/suffisso “*bio-; bio-*”, che nomina la vita con riguardo alla germinazione naturale e nella sua sussistenza individuata (biologico; biografico), demandando da un lato alla conoscenza scientifica e alle funzioni organiche, dall’altro alla narrazione dell’esistenza personale. Il tenebroso Eraclito ci ha conservato la prima figura di *bios*: l’arco. «L’arco (*βίος, bios*) ha dunque per nome vita (*βίος, bios*) e per opera morte». Il termine delinea immediatamente la realtà stessa dell’arco/vita e la sua intrinseca contrarietà nel limite temporale, mentre rimanda al corso della esistenza individuale, alla maniera di vivere e ai mezzi per sostenersi, alla quotidianità, dunque il termine rende dicibile l’esperienza etica e politica, l’agire nella relazione con altri.

<sup>9</sup> *Gv* 6, 68: ζῶης αἰωνίου.

<sup>10</sup> Aristotele, *Metafisica*, Libro XII (Lambda), 1072 b 25 - 30; tr. it. di E. Berti, Laterza, 2017, qui messa a confronto con la tr. it. di G. Reale, Rusconi 1984.

<sup>11</sup> Aristotele, *Politica* I, 2, 1253a 10, tr. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 6.

<sup>12</sup> “Zoopoiesi” e “zoopoietico” sono qui detti nel loro senso primo, diversamente dall’uso delle biotecnologie o delle mitografie.

Le stravaganze lessicali nel divenire semantico hanno via via confuso i lemmi e anche nel caso del prefisso “*psico-*” il significato dei termini che lo adoperano non concerne il potere di respirare, come esprime invece l’etimologia antica. Queste variazioni lessicali e il loro etimo originale possono aiutare nella ricerca della pensabilità della vita, giacché la possibilità di nominarla in molti modi – *psyche*, *zoé*, *bios* – mostra la multiformità della partecipazione al vivere. Psiche, esprimendo la funzione e l’energia del respiro, la vitalità, significa pure creatività e si correla così al significato di *zoé*, scaturigine che rende viventi, vita che, individuandosi, diventa narrabile come *bios*, ancorata alla *physis*. Il vivere è respirare, è partecipare a *zoé*, nella dimensione dell’individuazione. La mia personalità, il mio pulsare vivente, la mia storia sono interrelati. *Bios* (alla latina *vita quam vivimus*) definisce la vita determinata, avente un inizio e una fine, e rimanda a *zoé* (*vita qua vivimus*), l’essenza del vitale. Le potenzialità di vivere si inquadrano dunque su più dimensioni interconnesse: la fisica, la storica, la meta-fisica.

### 3. VITA SORGIVA E VITA NATA

Il modo di vivere degno di essere scelto da un essere umano è la felicità (*eudaimonia*), o almeno di questo era convinto Aristotele, per il quale la felicità è il bene più alto, cui nulla può essere aggiunto. Ma, se il semplice vivere (*zen*) è comune anche alle piante, e, in relazione alla nutrizione e alla sensazione, anche a tutti gli animali, Aristotele volle ricercare il tipo di vita specificamente umano. L’analisi conduce alla scoperta che «opera (*ergon*) dell’*anthropos* è l’azione (*energeia*) secondo il logos»<sup>13</sup>. Se così è, l’operare specificamente umano è un vivere (*zen*) consistente nell’energia di psiche e nelle prassi fatte con logos. Se è così, ne conclude Aristotele, il bene umano risulta essere l’energia di psiche, secondo la sua migliore e più compiuta capacità, e la vita (*bios*) compiuta. Per dirsi felice, infatti, a una vita non basta uno spazio limitato di tempo, né le basta la condizione di inoperosità dormiente e nemmeno l’esercizio del potere su altre vite: «Ciò che a ciascuno è appropriato per natura è per lui la cosa più importante e piacevole, e quindi per l’*anthropos* lo è la vita (*bios*) secondo l’intelligenza (*nous*), dato che soprattutto questo è l’*anthropos*. E questa vita sarà anche la più felice in assoluto»<sup>14</sup>.

L’eredità greco-latina ha evidenziato la pregnanza della vita nella sua dimensione bio-politica e psico-logica, ma questa focalizzazione ha tralasciato la potenza di *zoé*, sino a relegarla sullo sfondo mitico-religioso. Occorre dunque riguadagnare l’orizzonte teologico per scorgervi il senso di *zoé*, come vita infinita, inesauribile, sorgiva. Secondo Giovanni, il più teologo tra gli evangelisti, la vita (*zoé*) era nel

<sup>13</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 1098a 7-8.

<sup>14</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 1178a 5-8.

principio (nell’*archè*), che era logos stante a presso del dio<sup>15</sup>. Anche questa sequenza terminologica, letta in sinossi coi testi d’Aristotele, configura il vivere nella sua datità originaria che si fa visibilità per gli umani<sup>16</sup>. Il Prologo giovanneo collega, infatti, nel suo incipit logos, dio e vita, nominata *zoé*. E *zoé* sarà detta anche la vita da avere nel nome del Figlio. La *zoé*, che era nel principio, era luce degli *anthropoi* - scrive Giovanni. Ciò che era nell’inizio, in quel collegamento presso dio, era vita. In più, in modo nuovo rispetto alla *theoria* greca, quel logos è detto diventare carne<sup>17</sup>. Il principio primo viene considerato contemplabile nello splendore prismatico dell’incarnazione.

Il Figlio offre e può riprendersi la sua *psyché*, perché vive di *zoé*, vita più abbondante che mai, oltremisura, traboccante, eccedente<sup>18</sup>. La vita che si può perdere è *psyché*, quella che si può guadagnare e in cui si può rimanere in maniera fruttuosa è *zoé*. Si dischiude qui l’idea che sia possibile assumere l’essere vivi fino a farne una vita che non si annulla, come si verifica invece nell’adesione univoca a *psyché*. Si manifesta così una inedita capacità di essere vivi in maniera sovrabbondante e si palesa al contempo l’esigenza di far fiorire una vita talmente vivace che essa non può finire<sup>19</sup>.

Il tema della vita che dura sempre si dispiega attraverso l’uso di un particolarissimo verbo: ζωοποιέω (*zoopoieío*), significante il render vivi, il dare la vita, il vivificare e, nella sua forma intransitiva, il germogliare<sup>20</sup>. L’attributo della vita-*zoé* è *aiónios* (αἰώνιος), solitamente tradotto con “eterno”; esso rimanda alla durata continuativa (sempre) e rafforza pertanto l’idea di vita propriamente tale, che perciò dura<sup>21</sup>. L’annuncio neotestamentario riguarda questa felice possibilità di avere vita sempre, secondo la legge dello spirito della vita, che libera, che fa vita (ζωοποιεῖ, *zoopoieí*)<sup>22</sup>.

L’iconografia cristiana conserva l’immagine della sorgente nella genitrice del Figlio, che è madre di Dio e perciò Ζωοδόχος Πηγή (*Zoodochos Pehgé; Life-giving Spring*), sorgente datrice di vita; c’è un salto nella vita che anche la primavera bio-

<sup>15</sup> Cfr. il prologo del *Vangelo secondo Giovanni*, 1, 1-4.

<sup>16</sup> Non vi è nessuna ricorrenza del termine *bios* in Giovanni; *psychè* ricorre poche volte per indicare la vita che ha un termine nella morte.

<sup>17</sup> *Gv* 1, 4.

<sup>18</sup> *Gv* 10, 1-21 e 12,25.

<sup>19</sup> Cfr. F. Jullien, *Ressources du christianisme, mais sans y entrer par la foi*, Ed. de l’Herne, 2018; tr. it. di M. Garzillo e V. Ostuni, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019; sul soffio vitale, il romanzo di F. Cheng, *L’éternité n’est pas de trop*, Albin Michel, 2002.

<sup>20</sup> Cfr. *Gv* 5, 24; 30; 20,31.

<sup>21</sup> *Gv* 14, 19: «Mi vedrete (θεωρεῖτε, *theoreite*) - afferma il Gesù giovanneo - perché io vivo (ἐγὼ ζῶ) e voi vivrete (ζήσετε)».

<sup>22</sup> Questa volta il linguaggio è di Paolo: *Rm* 8, 2, e *2 Cor* 3, 6.

logica riafferma ciclicamente<sup>23</sup>. Al Dio della tradizione biblica, celebrato come il Vivente e dunque come il Dio dei vivi, la teologia cristiana aggiunge il pensiero della intima familiarità, della connaturalità, con lui.

Nell'ambito della fenomenologia contemporanea, Michel Henry è stato maestro nel dire filosoficamente la condizione d'incarnazione dell'umano vivente: «Io che vivo non mi sono da solo portato nella vita, né nel Sé che sono, nemmeno nella mia carne, essendo dato a me stesso solo in essa; di conseguenza questo vivente, questo Sé, questa carne vengono a sé solo nel processo della Vita assoluta che viene a sé nel suo Verbo, provandosi in lui che si prova in essa, nell'intimità fenomenologica reciproca che è il loro Spirito comune. Pertanto, il Dio trinitario del cristianesimo è il Dio reale che vive in ogni Sé vivente, senza del quale non vivrebbe nessun vivente, del quale ogni vivente rende testimonianza nella sua stessa condizione di vivente»<sup>24</sup>.

In questa vicenda umana, che dalla nascita attraversa l'intero percorso di vita, il soggetto vivente cerca di mettersi al mondo. E per riuscirci scopre di necessitare di una seconda nascita, che non sarà più biologica, ma operata dalla scelta di volere essere il sé vivente che si è trovato in sorte di essere. Occorre allora ricrearsi, generarsi quando si è già individualmente viventi, così da avere vita sempre, secondo la spiegazione della *zoè aionion* offerta al saggio che interpellava nottetempo il Maestro<sup>25</sup>. Questa generazione di sé, che è seconda rispetto alla datità della nascita biologica, si lascia intendere sul piano ontologico: l'aggancio alla vita nella sua costitutiva originarietà spiega l'anteriorità dell'io consapevole. Il Gesù giovanneo sposta il piano del calcolo storico del tempo nell'intemporalità generativa dell'Assoluto, così che assume significato l'affermazione: «prima che Abramo fosse, io sono»<sup>26</sup>.

La vita umana si sceglie una seconda volta: essa è data come dono ed è assunta e goduta nell'assenso a se stessa, come un sì alla vita assoluta. «Dovete rinascere dall'alto - essere procreati dal respiro (*pneuma*)»<sup>27</sup>: ciò appare del tutto conseguente, se la vita originaria precede e costituisce la biologica. Questa nascita a partire dal respiro è «cosa della terra», di cui si deve fare esperienza per diventare se stessi, per generare se stessi a una vita che non si riconosce solo come mera fattualità biologica. In più, la necessità umana della procreazione dall'alto dispiega la relazione tra lo spirito, quale potenza creativa, e il respiro, quale soffio vitale. Mentre

<sup>23</sup> *Zootokos* (ζωοτόκος): chi partorisce viva prole; *Theotokos* è il titolo attribuito a Maria nel 431 durante il Concilio di Efeso.

<sup>24</sup> M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, p. 245; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Sei, Torino 2001, p. 198 e Id., *La barbarie*, in particolare, cap. IV (*La maladie de la vie*), Puf, 1987.

<sup>25</sup> *Gv* 3, 1-16.

<sup>26</sup> *Gv* 8, 58.

<sup>27</sup> *Gv* 3, 7; 8



psiche è potenza di respirazione, e in questo modo principio vitale del corpo, lo *pneuma* - respiro, spirito, vitalità che procede da sé - manifesta la dimensione della vita costituente, propriamente generativa.

L'interpretazione della vita si intensifica dunque, passando dalla considerazione di *psyché* all'idea di *zoé*, sino alla comprensione del potere di essere correlati alla vita sovrabbondante, inesauribile, inestinguibile e di esperire una vitalità così intensa che oltrepassa i contrari e le contrapposizioni, vita-morte, anima-corpo. Da distanze abissali riecheggia l'invito edenico a moltiplicare vita, nel dubbio serpeggiante del destino di morte. Ma alla luce di *zoé*, l'invito a vivere in maniera moltiplicativa non può riguardare la mera procreazione e dunque la continuità di specie, bensì l'intensità della vita individuale che implica una nascita a sé per diventare vivi fino a non morire.

Il dialogo notturno tra Nicodemo e il maestro di Nazareth, già sopra citato, può essere letto nel rimando a un altro celebre dialogo, la conversazione platonica di Socrate con la profetessa Diotima. Costei segnala le molteplici possibilità di essere generativi, a partire dalla riproduzione biologica, sino alla creatività di psiche, gravida di pensieri e opere proprie, nella «regione della vita, proprio qui, che è degna di essere vissuta da un uomo»<sup>28</sup>.

Il vivere non appare quindi indipendente dalla volontà personale. Il fatto di volere se stessi fu compreso, nel moderno, da Kierkegaard come apice di un itinerario esistenziale, che conduce dalla disperazione alla fiducia di poter vivere pienamente. Il soggetto vivente, scoprendosi, in maniera trasparente, posto da altro, trova il sé che lo fa essere e così vive a partire dal riconoscimento grato e sicuro. Questo sé - afferma Kierkegaard - «è teologico, il sé direttamente davanti a Dio (...), accento infinito che cade sul sé acquistando Dio come misura. (Dunque), il sé nell'essere se stesso e nel voler essere se stesso si fonda in modo trasparente in Dio»<sup>29</sup>.

#### 4. NATURA VIVA

Non solo ci sentiamo vivi, vogliamo saperlo. Ma a lungo ciò è parso essere una tragedia o una caduta. Gli eroi eponimi di questo sapere sono stati Edipo e Adamo. A entrambi è andata male; ad Adamo in maniera radicale. L'immediatezza naturale in cui si è ritrovato il primo Adamo è descritta nel mito come un giardino. E la stessa pensabilità del vivere rimanda al concetto di natura, alla *viriditas*,

<sup>28</sup> Platone, *Simposio* 211 d.

<sup>29</sup> Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, pp. 81; 84.

potenza di verdeggiare, fiorire, fruttificare, cosicché “vitale” risulta essere ciò che è capace di sviluppo, ad ogni livello.<sup>30</sup>

Mutuata da Aristotele l’idea di *physis*, quale condizione peculiare del vivente e di ciò che ha in sé il proprio principio di sviluppo, comporta anche quella di un ordine, di uno stato. Sulla base di tale idea, la teologia cristiana ha illustrato una serie di differenti stati di natura, ovvero di diverse condizioni di natura possibili: 0) mera natura; 1) natura integra; 2) natura decaduta; 3) natura salvata; 4) natura gloriosa.

La natura appare perciò dicibile in molti modi e moltiplicata nelle sue possibilità d’essere. Il punto zero risulta come puro esercizio mentale, quello che definisce una “nuda vita”: tale stato, infatti, presupporrebbe la creazione di un essere umano non destinato al sopra-naturale e dunque in una condizione senza sviluppo interno, senza vitalità, senza ulteriorità. Lo stadio primigenio considera invece la natura nella sua ricchissima integrità, dotata cioè di tutte quelle caratteristiche che competono all’uomo secondo il suo desiderio. Si tratta di una condizione di vita che non esclude il divenire, anzi lo implica senza ostacoli. L’esempio fornito da Tommaso è eloquente: in quella condizione il piacere dei sensi sarebbe (stato) più intenso, perché la capacità sensibile sarebbe stata completa, senza limitazioni<sup>31</sup>.

La natura decaduta dalla sua proporzionalità buona è invece quella che sperimentiamo nella storia, una natura necessaria alla vita, eppure fragile, distruttrice e distruttibile. Lo scenario teologico si apre pertanto alla speranza di una salvezza possibile, che possa sanare le fratture, anziché destinare la vita al suo declino, e compiere quindi escatologicamente la natura intera nella pienezza delle sue realizzazioni assicurate al massimo delle loro potenzialità.

La natura che conosciamo nel tempo storico appare già riccamente adorna eppure anche spogliata, tanto che opportunamente le si addice l’appellativo di “decaduta”: essa ha perduto l’interesse delle sue possibilità e il divenire, nella modalità del declino e della morte, risulta naturale, sebbene contrario al principio di vita. La natura immaginata come edenica disponeva di dati/doni ulteriori (potere e conoscenza senza sopraffazione; sviluppo senza decadimento, transito a livelli superiori senza morte). La privazione di quei doni è risentita come una condizione di perdita essenziale: essi ci spetterebbero per vivere umanamente, senza privazione di sé, senza violenza su altro. La rigogliosa natura d’inizio e la ancor più splendente natura dell’*eschaton* esprimono ciò che la natura già è, pur nel limite. Per l’umano essa è piena di vita, mai nuda. Il sovrannaturale, sentito come perduto o

<sup>30</sup> *Viriditas* è un bel neologismo inventato da Ildegarda di Bingen. Interessante il parallelismo tra vita della pianta, dell’animale e dell’uomo condotto, nella cerchia degli allievi di Husserl, da H. Conrad-Martius, cfr. il suo *Bios und Psyche*, Classen und Goverts, Hamburg 1949 e *Metaphysische Gespräche*, Max Niemeyer, Halle 1921; tr. it., *Dialoghi metafisici*, a cura di A. Caputo, Besa Editrice, Nardò 2006.

<sup>31</sup> Tommaso, *Summa Theologiae* I, q. 98.

sognato, segnala l'essenziale del naturale, il suo darsi in una dinamica di ulteriorità e mai di riduzione.

«La riduzione della vita buona alla nuda vita non è la spoliatura della parte accidentale, ma del proprio, cioè di un accidente essenziale. In altre parole - scrive Enrico Guglielminetti - : non esiste la nuda vita. La vita è sempre vestita. [...] Se la realtà è sempre vestita, il male appare innanzitutto come forza positiva di nudamento, tentativo di riduzione della vita a nuda vita. L'uomo non è mai senza pelle, al punto che una realtà scorticata di aggiunte non è possibile, se non a prezzo di una sofferenza inaudita. Ma la riduzione non riesce, e il male è piuttosto la sostituzione delle aggiunte naturali con aggiunte sbagliate, che non una pura e semplice rimozione in aggiunta»<sup>32</sup>. La vita con aggiunte, secondo la proposta teorica sopra citata, richiama la grande tradizione della dottrina della grazia, che pone la natura come sua prima e pura espressione. La vita è piena di grazia.

La nudità già adornata della grazia naturale del vivente è apparsa anche in ambito estetico una buona manifestazione della verità, di contro all'artificio di una vestizione che non è aggiunta essenziale ma copertura falsificante. Ma anche in tal caso la nudità si presenta come il valore da preservare e non come la riduzione che immiserisce: alla *nuda veritas* è stato tolto il velo dell'apparenza e del tempo, così da mostrarne la pura bellezza<sup>33</sup>.

La "nuda vita", secondo la lettura datane da Giorgio Agamben, sarebbe invece da intendere alla stregua della vita sacra del diritto romano: una vita dipendente dal potere sovrano e quindi esecrabile ed eliminabile, in uno stato di eccezione del diritto stesso<sup>34</sup>. In tal senso, la politicità sarebbe la vera e propria aggiunta alla natura vivente dell'uomo, cui non deve restare traccia di animalità. Agamben, attraverso Arendt, interpreta in questa chiave il passo della *Politica* d'Aristotele, dove è distinto il linguaggio propriamente umano, dalla voce, contrassegno della vita animale. Anche in questo distanziamento dalla comune vita animale, la nudità del

<sup>32</sup> E. Guglielminetti, *Logica dell'aggiunta*, Mursia, Milano 2020, pp. 81s. Sull'aggiunta dei privilegi edenici, mi permetto di rinviare al mio *L'invenzione della grazia*, Mimesis, Milano-Udine, 2018, pp. 103ss.

<sup>33</sup> Cfr. P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006. Verità nuda è l'originaria, verità vestita la storica, ne sono esempio le opere ispirate al neoplatonismo di Tiziano e di Botticelli.

<sup>34</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005 e *Nudità*, nottetempo, Milano 2009. In questo ambito di riflessione, circa la sospensione dello stato di diritto, si consideri anche G. Agamben, *Stato d'eccezione. Homo sacer. Vol. II. I*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, dove è mostrato il debito nei confronti di Carl Schmitt e la sua *Teologia politica* (1922); tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1972. Per i testi di Agamben, cfr. l'edizione integrale, *Homo sacer*, Quodlibet, Macerata 2021. Sul rapporto complesso tra stato di natura e vita comune, tra cura della vita e rapporto con la morte: cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006 e *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020.

vivente appare come qualcosa di sconveniente. Si può senz'altro convenire con Agamben circa la riduzione di "nuda vita" realizzata, per la definizione dell'identità personale, da biometriche, misurazioni genetiche o mediante l'accumulo di dati sanitari, anagrafici, bancari. Questa addizione di elementi oggettivi non esprime l'umano vivente. Il denudamento ospedaliero o la privazione delle proprie vesti nelle istituzioni coercitive sono espressioni di vita deprivata della propria pienezza. Un corpo ridotto all'oggettività conoscibile e numerabile della nuda vita non ha la grazia del vivente, sarebbe nuda corporeità priva di grazia, corpo indegnamente esposto e vilipeso<sup>35</sup>.

Agamben applica la stessa chiave interpretativa anche al mito edenico, descrivendo la scoperta della nudità come perdita della veste di grazia<sup>36</sup>. Se il vivente umano richiede originariamente una veste per coprirsi, alla corporeità nuda della natura si contrappone la veste che è grazia: «Se già prima del peccato - osserva Agamben - c'era bisogno di coprire col velo della grazia il corpo umano, ciò vuol dire che alla beata e innocente nudità paradisiaca preesisteva un'altra nudità, quella "nuda corporeità" che il peccato, togliendo la veste di grazia, lascia impietosamente apparire»<sup>37</sup>. In questa corrispondenza la natura equivale alla mancanza e dunque al male. Ma la natura anteriore alla grazia resta non accessibile, perché inesistente. Teologicamente, infatti, non si dà uno stato di mera natura, un naturale umano senza grazia, cioè senza apertura di continuo trascendimento.

La natura prima della grazia, nel senso agambeniano, corrisponderebbe a quello stadio 0, di ipotetica natura spoglia della sua possibilità di trascendersi. Sarebbe una sorta di Eden robotico, spazio del non-umano, puramente bestiale, se pure l'animale fosse ipotizzabile come meccanismo fissato. Al contrario, la rappresentazione teologica della natura integra, quella dell'umano vivente, non è preceduta da alcuna condizione previa, non teme l'ordine della biopolitica<sup>38</sup>. L'ipotesi della originaria separabilità tra natura e grazia, nudità e copertura, non è dell'ordine del

<sup>35</sup> Non a caso, vestiamo anche i morti, quando essi non sono gettati crudelmente in fosse comuni, come durante le guerre. Solo alcuni mistici hanno desiderato essere posti nudi nella terra, come un ritorno al grembo materno, dove però la nudità è totalmente protetta.

<sup>36</sup> Agamben si rifà al testo di E. Peterson, *Teologie des Kleides*, in "Benediktinische Monatsschrift zur Pflegereligiösen und geistigen Lebens", 16, 1934, pp. 347-356. Il concetto di «bloßes Leben» (mera vita) è benjaminiano: cfr. in particolare, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), saggio che costituisce uno dei principali riferimenti di Agamben, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974 seg., vol. II/1., pp. 179-203.

<sup>37</sup> G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 89.

<sup>38</sup> Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*, Paris 2004; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

mito biblico. Non c'è una natura di cui andar vergognosi, bensì una grazia vivente da magnificare.

A partire dalla visione teologica, aristotelicamente definita come filosofia prima, filosofia del principio, il vivere è riguardabile nella sua infinita intensità, liberato tanto dalla riduzione al biologico, quanto dall'esposizione all'esistente politico. Solo l'attività del principio può dirsi propriamente zoopoietica: essa fa il vivente, vivifica, rende vivi.