

Esercizi Filosofici (2020), Vol. 15, N. 1

## **CONTENTS / SOMMARIO**

CONTRIBUTED PAPERS / CONTRIBUTI

*Roberta Zagarella*

L'*ethos* nella comunicazione della ricerca scientifica

*Alessandra Cislighi*

Topographia Paradisii: lo spazio edenico come luogo umano

*Christian Illies*

Virtual Death and Human Self-Understanding

# L'ETHOS NELLA COMUNICAZIONE DELLA RICERCA SCIENTIFICA

Roberta Martina Zagarella  
Consiglio Nazionale delle Ricerche,  
Istituto di Tecnologie Biomediche (Roma)  
[roberta.zagarella@itb.cnr.it](mailto:roberta.zagarella@itb.cnr.it)

**Abstract:** The paper analyses the trust role in the communication of scientific (biomedical in particular) research, focusing on the rhetorical notion of *ethos*. Firstly, the theoretical framework is outlined (e.g. philosophical, anthropological or “deep” rhetoric) and key concepts are defined. Then, the text investigates the topics of science persuasiveness and trust as a mean of persuasion. Peculiarities of the scientific *ethos* are analysed, including especially the phenomenon of “enunciative effacement” (*effacement énonciatif*) and the characteristics of a *reader-friendly* style, referring to the area of science communication and its ethics, which has a profound impact on the public perception of scientific research and on citizens’ behaviours.

**Key Words:** *ethos*; rhetoric; persuasion; science communication; research ethics.

## 1. Introduzione

La nozione di *ethos* rappresenta uno degli elementi chiave della retorica, da Aristotele in poi. In tale concetto è possibile distinguere almeno tre aspetti principali: l’immagine di sé costruita dall’oratore nel discorso; l’immagine che egli si fa del proprio uditorio; la credibilità che gli ascoltatori gli attribuiscono.<sup>1</sup> La dimensione dell’*ethos* ha, pertanto, a che vedere con i modi in cui la fiducia, la credibilità, l’autorevolezza, l’*expertise* incidono sulla persuasività di un discorso.

Il presente contributo intende proporre una riflessione in merito al ruolo dell’*ethos* nella comunicazione della ricerca scientifica, soprattutto su questioni riguardanti la salute. Sebbene l’«*ethos* della scienza» sia stato ampiamente discusso nel contesto sociologico, come quel complesso di valori e norme a cui si ritiene impegnato anche emotivamente l’uomo di scienza,<sup>2</sup> l’analisi qui condotta si avvale in modo specifico degli strumenti e dell’apparato concettuale della retorica per affrontare il tema della persuasività della comunicazione scientifica.<sup>3</sup> Il peculiare ruolo dell’*ethos* di chi parla o scrive nel rendere un discorso scientifico degno di fiducia, e in tal senso persuasivo, viene considerato nell’ottica della promozione di una maggiore consapevolezza sulle responsabilità dei

<sup>1</sup> Cfr. Amossy 1999; Zagarella 2015.

<sup>2</sup> Basti pensare al contributo di Merton (2000).

<sup>3</sup> Alcuni dei temi trattati nel presente articolo sono stati discussi in Zagarella 2016.

ricercatori nella comunicazione pubblica e nella diffusione della conoscenza medico-scientifica.

La prima parte del testo delinea il quadro concettuale di riferimento, attraverso alcune considerazioni sulla definizione della retorica come disciplina e sul rapporto tra retorica e scienza e, in particolare, tra retorica e medicina (§ 2). Nella seconda parte, ci si sofferma in particolare sulle nozioni retoriche di *persuasione* ed *ethos* e si analizza il ruolo della fiducia nei processi scientifici (§§ 3-4). La terza parte si focalizza su alcune particolarità dell'*ethos* del discorso scientifico (§ 5), facendo riferimento alla sfera della comunicazione della scienza e alla sua etica, la quale ha un profondo impatto sulla percezione pubblica della ricerca scientifica, in particolare biomedica e, di conseguenza, sugli atteggiamenti dei cittadini, dei pazienti e dei loro prossimi nei confronti dei curanti e della cura.

## 2. Retorica e scienza

La scelta di analizzare le dinamiche della comunicazione pubblica della ricerca nel settore medico-scientifico da una prospettiva retorica richiede alcune considerazioni preliminari di carattere teorico sia sulla retorica sia sull'intreccio tra retorica e scienza.

Della retorica esistono, come noto, alcune rappresentazioni ben salde nell'immaginario collettivo che contribuiscono a veicolare un'immagine negativa o sospetta, la quale rischia di ripercuotersi sull'idea del ruolo che essa assume in relazione alla ricerca scientifica. Vale dunque la pena di soffermarsi brevemente su cosa esattamente intendiamo per *retorica*. Le due più comuni descrizioni della retorica sottendono entrambe una connotazione negativa e riduttiva della disciplina: la prima appiattisce la retorica sulla sua funzione estetica, riducendola così a disciplina ornamentale del discorso; la seconda, la assimila a un insieme di precetti volti a indicare le modalità per affinare l'arte di avere successo nella comunicazione, da utilizzare quale rimedio universale e garantito per persuadere il proprio interlocutore e risolvere ogni possibile conflitto.<sup>4</sup>

Una visione della disciplina di tutt'altra natura valoriale emerge, invece, in campo filosofico-antropologico ed è quella su cui sono fondate le riflessioni che seguono. I punti di riferimento teorici fondamentali di tale prospettiva sono da rinvenire nella *Retorica* aristotelica e nel filone di studi contemporanei che, richiamandosi a essa, ha elaborato il concetto di *retorica profonda* o *umanista*.<sup>5</sup> Rispetto alle due rappresentazioni summenzionate (retorica come *ornatus* e

<sup>4</sup> Cfr. Piazza 2004.

<sup>5</sup> Kennedy 1998; Crosswhite 2013; Danblon 2013.

retorica come manuale di istruzioni), un approccio filosofico<sup>6</sup> alla retorica consiste in una riflessione sulla natura dell'uomo, in particolare sulla naturale tendenza degli esseri umani a persuadere mediante il discorso, facoltà fondamentale per l'azione nella vita pubblica, il giudizio e la presa di decisioni. Ciò che caratterizza questi studi è che il linguaggio non viene considerato isolatamente, come uno strumento per veicolare informazioni, bensì nel contesto delle pratiche discorsive concrete, ossia nella sua relazione con la vita della *polis*, tenendo in considerazione i modi in cui i discorsi orientano deliberazioni e azioni, intrecciandosi a loro volta con le altre attività svolte dagli esseri umani.<sup>7</sup> Una tale prospettiva ha il pregio di portare in primo piano la funzione sociale, politica ed etica della retorica, la quale si interessa dei discorsi nella loro relazione con chi li pronuncia, con chi li ascolta e con le varie forme dell'agire umano, rivelandosi fondamentale per l'analisi della parola pubblica, delle forme discorsive della vita democratica e dei contesti deliberativi, inclusi gli usi del discorso che hanno come oggetto questioni scientifiche e coinvolgono ricercatori e cittadini.

Un secondo aspetto da sottolineare riguarda proprio l'accostamento tra retorica e scienza. Considerando la scienza in quanto attività umana con fondamentali ricadute sulla società e sulla vita delle persone, diversi studi nel campo della cosiddetta «retorica della scienza» hanno messo in evidenza la funzione epistemica della retorica nella pratica della scienza, sia esaminando in generale i processi di legittimazione delle argomentazioni<sup>8</sup> scientifiche sia applicando i principi della retorica all'analisi di specifici testi scientifici.<sup>9</sup> Tali studi hanno come oggetto questioni che possono spaziare dal rapporto tra scienza e società, all'uso figurativo del linguaggio nella scienza, alle modalità di raggiungimento del consenso su una determinata tesi scientifica, all'interazione tra scienziati fino ai processi di *peer-review*.

Un caso particolarmente interessante riguarda il rapporto tra retorica e medicina. Esso non rappresenta certamente una novità del panorama contemporaneo; è noto, infatti, che l'affinità metodologica tra le due discipline costituisce già un *topos* del pensiero antico, soprattutto riguardo alla capacità del retore e del medico di deliberare bene, alla possibilità costitutiva di deviare da percorsi fissi prestabiliti procedendo per congetture, all'importanza assunta dai casi particolari nella pratica delle rispettive attività e all'incertezza riguardo al

<sup>6</sup> Il termine *filosofico* è qui utilizzato come termine ombrello per includere anche la retorica antropologica, profonda, umanista.

<sup>7</sup> Piazza 2015; 2004.

<sup>8</sup> In questo contesto, il campo dell'argomentazione può considerarsi sovrapposto a quello della retorica. Occorre, tuttavia, precisare che l'orientamento retorico è solo uno degli approcci allo studio dell'argomentazione; basti pensare, ad esempio, alle ricerche sull'argomentazione nel campo della logica informale. Per un approfondimento cfr. Breton & Gauthier 2000; Danblon 2005; van Eemeren *et al.* 2014.

<sup>9</sup> Cfr. in particolare Gross 1990; 2006 e i saggi raccolti in Harris 1997 (ripubblicato nel 2017).

modo di procedere e ai risultati.<sup>10</sup> Costituisce, invece, una tendenza piuttosto recente la scelta di utilizzare la retorica come paradigma per descrivere la relazione medico-paziente e, in generale, per analizzare gli usi del linguaggio nel campo della salute e della sanità, arricchendo e integrando i più comuni e diffusi studi sulla *health communication* o sulla comunicazione della scienza.<sup>11</sup> Una seconda acquisizione recente, connessa alla prima, è il riconoscimento della valenza epistemologica, clinica ed etica dell'intreccio tra retorica e medicina, anche al fine di includere nell'ambito di insegnamento delle *Medical Humanities* e della medicina narrativa conoscenze che provengono da discipline quali la retorica, la teoria dell'argomentazione e la filosofia del linguaggio.<sup>12</sup> Il dialogo tra retorica e medicina porta giovamento a entrambe le prospettive disciplinari. Dal punto di vista degli studiosi di retorica, il campo della medicina si presenta come un ambito nuovo di applicazione (accanto ai più tradizionali, ovvero giuridico e politico), che offre la possibilità di mettere concretamente alla prova e di confrontare tra loro diversi modelli teorici in situazioni individuali eticamente complesse e sempre mutevoli anche per via delle innovazioni scientifiche e tecnologiche. Dal punto di vista della medicina, invece, la retorica può offrire nuovi strumenti teorico-concettuali per riflettere su alcuni aspetti chiave che caratterizzano l'epoca del post-paternalismo medico dal punto di vista della bioetica e della biopolitica, sul significato profondo di una comunicazione di qualità nel campo della salute, nonché sul problema della perdita di credibilità della scienza agli occhi dei cittadini (come avviene, per esempio, nel caso delle polemiche sulla sicurezza e l'efficacia dei vaccini).

### 3. *Persuasione e fiducia nel discorso scientifico*

Uno degli aspetti più fecondi di questi accostamenti disciplinari riguarda la riflessione sul ruolo della *persuasione* e della *fiducia* nel discorso scientifico, inteso sia come interazione tra personale sanitario e pazienti sia, in senso più ampio, come comunicazione tra comunità dei ricercatori e società.

Se, infatti, ci si interroga sui meccanismi in base ai quali si è portati a credere nella scienza o, viceversa, a diffidare di essa, si è subito portati a riconoscere che anche nella scienza i meccanismi persuasivi e la fiducia che attribuiamo al discorso altrui costituiscono elementi essenziali. Il campo della scienza non fa,

<sup>10</sup> Di Piazza e Piazza 2016; Di Piazza 2011.

<sup>11</sup> Cfr., ad esempio, Chambers 1994; Rubinelli *et al.* 2010; Anania *et al.* 2013; Ilić, Auchlin *et al.* 2013; Rubinelli & Snoeck Henkemans 2014; Bigi 2016; Malkowski *et al.* 2016; Ervas *et al.* 2016.

<sup>12</sup> Cfr. Caporale & Zagarella 2020; Bonelli & Greco 2017; Russell *et al.* 2008; Vannatta & Vannatta 2013; Greenhalgh 1999.

cioè, eccezione rispetto all'esistenza del cosiddetto «contratto di veridizione» tra i parlanti.<sup>13</sup> A ciò si connette uno dei principali insegnamenti della retorica, antica quanto contemporanea: la tesi secondo cui non vi è ragione di aspettarsi una correlazione diretta e immediata tra il *grado di validità o coerenza* di una proposizione e il suo *grado di persuasività*. In altre parole, non è affatto scontato che più un argomento sarà logicamente coerente e ben costruito, più esso sarà credibile.<sup>14</sup> Dimostrare qualcosa scrupolosamente non è assolutamente sufficiente a renderlo persuasivo per chi legge o ascolta. Al contrario, si può essere persuasi da qualcosa indipendentemente dalla sua dimostrazione; anzi, talvolta la cogenza di un argomento può addirittura essere controproducente: gli argomenti possono cioè fallire per il fatto di essere troppo forti, o, come accade spesso nel caso delle conoscenze scientifiche, troppo complessi.<sup>15</sup> Inoltre, l'attività discorsiva del persuadere *che* le cose stanno in un certo modo è ben diversa e mobilita risorse differenti rispetto a quella di persuadere *a* comportarsi in una determinata maniera,<sup>16</sup> ad esempio per prevenire una malattia o gestire una terapia. O, in termini greimasiani, diverse sono le strategie attraverso le quali passano il far credere e il far fare.

Prima di analizzare nel dettaglio la specificità del rapporto tra discorso scientifico e persuasione, vale la pena di rendere esplicito un presupposto epistemologico fondamentale: distinguere tra i concetti di validità e di persuasività e sottolineare che anche il discorso medico e quello scientifico hanno a che vedere con i modi in cui si argomenta e con la fiducia tra parlanti, non implica affatto assumere posizioni relativiste o antiscientifiche, quanto piuttosto voler stimolare una riflessione sulle modalità proprie del discorso scientifico, sui meccanismi di attribuzione della fiducia nel campo della medicina e della scienza e sul concetto stesso di persuasione.

La nozione di *persuasione* richiede anch'essa alcuni chiarimenti, per i quali la retorica fornisce un punto di vista particolarmente fecondo. Benché sia diffusa la tendenza ad aderire a una visione negativa e diffidente della persuasione, intesa come manipolazione insidiosa che occulta o distorce deliberatamente la verità,<sup>17</sup> la retorica – da noi intesa in senso filosofico e antropologico, come già menzionato – adotta una differente chiave di lettura di questo fenomeno. In particolare, la persuasione viene concepita e analizzata come quella attitudine naturale, o *facoltà*, di trovare argomenti ed elementi persuasivi rispetto a qualsiasi

<sup>13</sup> Cfr. Greimas 1983.

<sup>14</sup> Garver 1996: 146; Zagarella 2015: 73.

<sup>15</sup> A ciò si aggiunge, nel contesto biomedico, la consapevolezza del fatto che il modo di proporre le terapie nella pratica clinica e il modo di comunicare i risultati della ricerca scientifica ai decisori politici possono determinare di volta in volta esiti applicativi molto differenti a seconda del grado di certezza con cui ci si esprime, dando luogo a comportamenti opposti a fronte della stessa *informazione*. Cfr. Zuczkowski *et al.* 2014.

<sup>16</sup> Piazza in Bigi, Caporale, Zagarella (in corso di stampa).

<sup>17</sup> Piazza 2004.

oggetto di discussione. Il discorso persuasivo non è una prerogativa di alcune categorie professionali bensì di tutti gli esseri umani, continuamente impegnati ad agire con le parole per modificare o orientare altre azioni, proprie o altrui; come affermava Aristotele, «tutti, infatti, [...], si occupano di esaminare e sostenere un discorso, di difendersi e di accusare».<sup>18</sup> A sua volta, come già accennato, l'agire linguistico è intrecciato con tutte le altre azioni che svolgiamo, ragion per cui è difficile pensare a discorsi davvero indipendenti da chi li pronuncia, da chi li ascolta e dal contesto in cui vengono proferiti. Così come è difficile immaginare un discorso – soprattutto nel campo della scienza – del tutto auto-persuasivo, tale da non prevedere il supporto di prove o altri argomenti a sostegno. Una riflessione ampia sulla persuasione così intesa, pertanto, comprende anche l'analisi delle *vie della persuasione*, ovvero dei mezzi utilizzati per raggiungere e stabilizzare una credenza: le cosiddette *prove*.<sup>19</sup>

Il concetto di *prova* merita particolare attenzione perché, come vedremo, è nell'ambito delle prove – così come delineato da Aristotele e mantenuto pressoché identico nella retorica contemporanea – che ricade la costruzione del rapporto di fiducia tra i parlanti ovvero l'attribuzione o meno di credito al discorso di qualcuno. La *fiducia* è, cioè, una delle vie della persuasione.

#### 4. La fiducia come via della persuasione

In particolare, a basarsi sulla fiducia è una delle tre *prove tecniche* della retorica: la prova basata sull'*ethos*, sull'immagine di sé che l'oratore costruisce nel discorso. Con l'espressione *prova tecnica* si fa preciso riferimento alla distinzione aristotelica tra prove costruite dall'oratore per mezzo del discorso stesso e prove – dette *non tecniche* – che consistono in elementi materiali utilizzati dall'oratore per rafforzare la propria tesi (ad esempio, testimonianze, confessioni o documenti).<sup>20</sup>

Esaminare l'*ethos* in quanto *prova tecnica* significa focalizzarsi sulla fiducia che l'oratore costruisce per mezzo del discorso e non sulla sua reputazione preliminare, sebbene si riconosca in letteratura che nella relazione di fiducia tra colui che parla o scrive e i suoi interlocutori convergono sia aspetti pienamente discorsivi sia aspetti che riguardano più in generale la *presentazione di sé*,<sup>21</sup> quali carisma, prestigio, funzioni istituzionali, rapporti di potere e così via, aspetti cioè non strettamente linguistici che comunque si intersecano con la sfera linguistica.

<sup>18</sup> Aristotele *Rh.*: 1354a 4-5, trad. in Piazza 2008: 32. Un approccio analogo si trova in Danblon 2013.

<sup>19</sup> Piazza 2008: 46. Cfr. Aristotele *Rh.*: 1355b-1356a.

<sup>20</sup> Aristotele *Rh.*: 1355b 35-39.

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, il volume collettaneo sul tema a cura di Amossy (1999).

Senza addentrarsi nel sistema delle prove descritto da Aristotele, merita tuttavia sottolineare l'importanza della stretta relazione che in tale sistema sussiste tra *pathos*, *ethos* e *logos*:

Il punto di vista retorico ha un vantaggio importante: avendo come obiettivo quello di cercare la strada per costruire discorsi che risultino “possibilmente persuasivi per qualcuno”, ovvero che cerchino di ottenere la *pistis* di un uditorio (che è sempre, di fatto, un uditorio particolare), non può mai mettere tra parentesi i parlanti-ascoltatori.<sup>22</sup>

Le emozioni e la credibilità dei parlanti e degli ascoltatori non sono semplicemente aspetti collaterali, coinvolti in modo accessorio nel processo comunicativo, ma elementi *intrinseci* del discorso<sup>23</sup> che svolgono un ruolo essenziale nell'elaborazione e nella comprensione delle argomentazioni, comprese quelle della scienza. Ogni discorso può dirsi davvero tale e può aver presa sul mondo solo come risultato di una relazione dinamica tra gli elementi che lo compongono, solo cioè in quanto in esso l'oratore si mostra in un certo modo e nell'ascoltarlo o leggerlo l'uditorio ha l'occasione di farsi un'idea di chi parla o scrive, ponendosi in una determinata disposizione d'animo nei suoi confronti. La scelta di separare gli aspetti logici da tutti gli altri elementi che compongono un discorso – propria dell'immaginario collettivo in cui vige il mito del giudizio neutro, imparziale, a mente fredda, nonché un'idea della scienza come di un'entità astratta che parla per sé – rischia di impoverire la realtà degli scambi comunicativi e di lasciare il discorso scientifico in balia della capacità di arrangiarsi dei singoli ricercatori.

Riconoscere alla credibilità dell'oratore, al suo *ethos*, un ruolo positivo – in quanto elemento non irrazionale, non estrinseco, non superfluo ma, al contrario, costitutivo, pertinente ed epistemologicamente rilevante – nelle questioni comunicative è un primo passo teorico fondamentale nel percorso volto ad analizzare la persuasività del discorso scientifico. Affinché l'analisi possa avere una sua efficacia, occorre adesso proseguire su questioni più specifiche, sia individuando particolari modalità di costruzione di un discorso che possa dare un'immagine di chi parla positiva e affidabile, sia – rovesciando il punto di vista per passare da quello del parlante a quello all'ascoltatore – verificando l'esistenza di tracce che possano rassicurarci e indicarci se stiamo riponendo bene la nostra fiducia.

Tali questioni rimandano al tema dell'adeguamento dell'*ethos* a circostanze di volta in volta particolari. Considerare l'*ethos* un elemento *tecnico* vuol dire che, secondo le circostanze, vi sono modi più o meno appropriati di farvi ricorso nel proferire un discorso. L'immagine di sé che l'oratore mostra attraverso il

<sup>22</sup> Piazza 2011: 126.

<sup>23</sup> Piazza 2011: 119-124.



proprio discorso non è da intendere come una mera finzione o un adeguamento strumentale all'uditorio, ma come un mezzo persuasivo dal significato profondamente *etico*: un ricercatore o un medico responsabile,<sup>24</sup> che parla delle proprie ricerche o espone i risultati di uno studio scientifico in cui è direttamente coinvolto, deve impegnarsi a tenere conto del pubblico particolare che ha di fronte, così come del potenziale impatto emotivo del proprio discorso. Talvolta sarà appropriato argomentare in modo da non infondere in chi ascolta false speranze o aspettative eccessive (per esempio, su una potenziale nuova cura), altre volte sarà opportuno fare attenzione ad argomentare in modo rassicurante per non alimentare paure infondate (per esempio, su un virus), in altri casi si dovrà cercare di mitigare il senso di disorientamento che suscita spesso la comunicazione scientifica nei non specialisti. E ancora, quando si dibatte su temi particolarmente divisivi o controversi, il discorso scientifico dovrebbe essere costruito tenendo a mente l'esistenza di atteggiamenti diffidenti o di posizioni conflittuali sulle questioni analizzate, al fine di costruire e mantenere una relazione di fiducia con il proprio uditorio. Il discorso scientifico si costruisce, perciò, di volta in volta in base al contesto e al pubblico al quale ci si rivolge e, cosa particolarmente importante nella retorica, è orientato all'ascoltatore. È, cioè, sempre un discorso *ad hominem*; il linguaggio utilizzato non può essere standardizzato ma andrà modulato diversamente nel caso in cui si parli a una platea di colleghi, si curi una pubblicazione scientifica, si interloquisca con un paziente, si rilasci un'intervista giornalistica, si comunichi attraverso i social media o altri canali web e così via. Inoltre, lo stile argomentativo sarà di volta in volta differente anche in relazione al ruolo assunto dal ricercatore nelle situazioni in cui egli è chiamato a parlare; è opportuno, cioè, considerare la differenza tra un discorso in cui il ricercatore si fa portavoce di un'*équipe* o di un ente di ricerca oppure parla a titolo personale, ad esempio intervenendo su temi non di sua specifica competenza.

A questo proposito, uno dei problemi più rilevanti è rappresentato dalla scarsa attenzione, a livello di politiche istituzionali, rispetto alla sensibilizzazione e alla formazione dei ricercatori nel campo della comunicazione pubblica e della diffusione della ricerca scientifica, come dimostra, ad esempio, l'assenza di adeguati riconoscimenti o incentivi per chi si impegna in attività di divulgazione.

## 5. *L'ethos scientifico*

Le attività formative di cui sopra sarebbero particolarmente importanti anche per via del fatto che risulterebbe teoricamente riduttivo stabilire a priori istruzioni

<sup>24</sup> L'aggettivo *responsabile* va inteso nell'accezione che esso assume all'interno del dibattito sull'integrità nella ricerca. Cfr. Caporale & Fanelli 2016.

precise e metodi sicuramente efficaci per rendere un discorso persuasivo e per garantire la credibilità a un medico o a un ricercatore. Non sussistono neppure, dal punto di vista di chi li ascolta, strumenti per riconoscere con certezza un'informazione di qualità da una che non lo è.<sup>25</sup> Non vi sono, cioè, proprio per la natura e la complessità del fenomeno stesso, formule normative da seguire nella costruzione e nella comprensione dell'*ethos*. Tuttavia – e forse proprio per via del fatto che non sono individuabili istruzioni sicure – vale la pena di addentrarsi in uno studio sistematico, di tipo teorico-descrittivo, sulle dinamiche persuasive e sull'attribuzione della fiducia nel campo della scienza, soprattutto su alcune questioni cruciali, tra cui: come si guadagna la fiducia dei propri ascoltatori attraverso il discorso?; in altri termini, come è costituito un discorso che dia un'immagine di chi parla competente e affidabile?; e, cambiando punto di vista e ponendoci dalla parte di chi ascolta, esistono tracce che possano indicarci se stiamo riponendo bene la nostra fiducia?

Per riflettere su tali domande, alcuni strumenti utili provengono dalle ricerche contemporanee che analizzano l'*ethos* scientifico spaziando tra retorica, teoria dell'argomentazione, teoria dell'enunciazione e analisi del discorso.<sup>26</sup> In particolare, è utile soffermarsi sulle strategie discorsive utilizzate dai ricercatori nella comunicazione pubblica della scienza, le quali assumono un ruolo fondamentale nella costruzione della credibilità della scienza e hanno un profondo impatto sulla percezione della ricerca biomedica e delle nuove tecnologie da parte dei cittadini.

In primo luogo, vale la pena menzionare due tesi sulla credibilità scientifica sulle quali, come ricordano Segal e Richardson (2003), quasi tutti i teorici della scienza di tutte le discipline sarebbero disposti ad assentire: primo, quando la scienza parla, lo fa attraverso gli scienziati; secondo, la credibilità di un singolo scienziato è potenziata dal suo *status* di scienziato, cioè dalla possibilità che egli ha di parlare in veste istituzionale. Essere riconosciuti come ricercatori richiede sia requisiti formali certificati, sia la pratica reiterata di atti di parola codificati che servono sia a esporre contenuti relativi a una determinata disciplina, sia a rivendicare la propria appartenenza alla comunità accademico-scientifica contribuendo alla costruzione della propria credibilità e reputazione. È, infatti, proprio mostrando di argomentare in modo scientifico che l'oratore si mostra competente e affidabile sia all'interno della comunità dei suoi pari sia verso l'esterno.

Al contrario, secondo la visione comune del discorso scientifico, esso si svolge – e dovrebbe aspirare a svolgersi – in maniera impersonale, neutrale, oggettiva, senza manifestare alcuna identità discorsiva. A ben vedere, in effetti,

<sup>25</sup> Benché vi siano una serie di meccanismi cognitivi adibiti alla vigilanza epistemica, come rilevato da Sperber e colleghi (Sperber *et al.* 2010).

<sup>26</sup> Tra i quali si annoverano, oltre a quelle già citate, anche le ricerche di Gross 1990; 2006 e Livnat 2014.

gli enunciati di carattere scientifico sono per la maggior parte sprovvisti di pronomi, marcatori e riferimenti personali, tali da apparire anche privi di una soggettività garante, come semplici veicoli trasparenti di verità formalizzate. In essi, però, è sempre all'opera un'articolata costruzione della presentazione degli autori; l'*ethos*, in questo caso, si lascia cogliere proprio attraverso il tentativo di rendere il discorso il più neutrale possibile, eliminando ogni traccia del coinvolgimento e della presenza dell'autore in nome dell'interesse collettivo per l'obiettività della scienza.<sup>27</sup> Tale strategia, tipica del discorso scientifico, prende il nome di *auto-cancellatura enunciativa* (*effacement énonciatif*),<sup>28</sup> espressione con la quale si fa riferimento all'eliminazione, negli enunciati proferiti o scritti, di ogni traccia della presenza del locutore da parte del locutore stesso. L'*auto-cancellatura* produce come risultato un effetto di obiettività,<sup>29</sup> ottenuto tramite un gioco di sparizioni che dona l'impressione di lasciar parlare il discorso per se stesso. La figura di chi parla o scrive è dissimulata, dando così una parvenza di impersonalità e oggettività; ma è proprio nel tentativo di neutralizzarla che essa finisce per ricomporsi e affermarsi nuovamente,<sup>30</sup> attribuendo così a chi parla il ruolo di portavoce e conferendogli lo *status* di membro riconosciuto nella comunità della scienza, autorevole garante di quanto sostenuto nel testo o nel discorso proferito.

Una delle caratteristiche principali dell'*ethos* scientifico è, dunque, che la presentazione di sé si effettua attraverso la sua negazione, cancellando il più possibile dal discorso le tracce dell'enunciatore. La sparizione dei marcatori non coincide affatto con l'assenza di una soggettività, la cui onestà e credibilità si manifesta, oltre che attraverso tecniche dell'impersonalità e strategie oggettivanti, in una seconda peculiarità: l'oratore costruisce un'immagine di sé degna di fiducia, permettendo al lettore/ascoltatore una partecipazione attiva e ricostruttiva ai processi logico-argomentativi utilizzati nell'elaborazione del testo, ad esempio fornendo dati e riferimenti bibliografici meticolosi, esplicitando il metodo utilizzato per la raccolta dei dati e l'interpretazione delle fonti, cercando di ottimizzare la gestione degli impliciti, esponendo sin dall'inizio il piano di lavoro e procedendo secondo i punti elencati. L'autore, in uno stile cooperativo definito *reader-friendly*,<sup>31</sup> si presenta come guida, aiutando il lettore a orientarsi nel testo; mostra, inoltre, di mettere in primo piano il carattere pubblico della ricerca e di incarnare alcuni valori di riferimento come la modestia, la serietà e la diligenza. Il risultato auspicato coincide con la costruzione di una relazione di fiducia con

<sup>27</sup> Amossy 2010: 186-199.

<sup>28</sup> Vion 2001, La Mantia 2015, Bourdieu 1991.

<sup>29</sup> Kerbrat-Orecchioni 2009.

<sup>30</sup> Amossy 2010: 188.

<sup>31</sup> Fløttum & Vold 2010.

chi legge o ascolta, fondamentale non solo per la diffusione dei risultati scientifici a un pubblico di esperti e non esperti ma anche nei casi in cui si dialoga con pazienti in procinto di compiere scelte sulla propria salute oppure nei casi in cui l'opinione dell'oratore è in grado di influenzare un comportamento specifico, come la decisione di vaccinare o meno i propri figli.

## 6. Conclusioni

Per uno studio sistematico delle dinamiche persuasive e dell'attribuzione della fiducia nel discorso scientifico, le riflessioni teoriche dei paragrafi precedenti necessitano di essere concretizzate e messe alla prova attraverso la selezione e l'analisi di *case-studies* pertinenti. Il tema risulta, d'altra parte, essere piuttosto attuale se pensiamo alla situazione infodemica in cui ci si è venuti a trovare durante la pandemia da Covid-19 e alle difficoltà in cui si sono imbattuti medici e ricercatori relativamente alla costruzione discorsiva della propria affidabilità e al riconoscimento dell'attendibilità di quanto da essi comunicato.

Nonostante la consapevolezza dell'importanza di ulteriori specificazioni sul tema, in questo articolo si è scelto di perseguire l'obiettivo più generale di mettere in evidenza il rapporto profondo esistente tra scienza e persuasione, senza soffermarsi sulle pur fondamentali differenze che sussistono tra le varie discipline, le diverse culture, le epoche di riferimento, i ruoli ricoperti, i media utilizzati, i contesti comunicativi e i casi particolari. Una riflessione filosofica sull'intreccio tra scienza e persuasione, che possa fungere da punto di riferimento per ulteriori ricerche applicative, è in grado di mostrare che la scienza non si configura come una parola universale, indifferenziata e auto-persuasiva. Anche il discorso scientifico ha bisogno di essere argomentato e costruito diversamente a seconda della platea alla quale si rivolge e del contesto nel quale prende vita, ragion per cui è di fondamentale importanza, per ogni ricercatore, conoscere nel dettaglio il suo funzionamento.<sup>32</sup> Un testo scientifico, infatti, non svolge la semplice funzione di supporto formalizzato, anonimo e trasparente per la diffusione di conoscenze ma è parte integrante della produzione del sapere; la credibilità mostrata in esso dal locutore contribuisce in maniera decisiva all'efficacia del discorso e funge da guida per l'ascoltatore chiamato ad aderire o a respingere le tesi sostenute e a compiere delle scelte rilevanti per la propria esistenza in base alle informazioni ricevute. Ciò avviene anche quando l'enunciatore cerca di celare la propria immagine donando l'impressione che la scienza parli per sé, elaborando un discorso ricostruibile in ogni sua parte

<sup>32</sup> In questo senso, è forse possibile inserire nel dibattito sull'etica della ricerca il concetto di "argumentation by design", in analogia con gli approcci "ethics by design" e "privacy by design", che richiedono un esame approfondito delle possibili criticità e delle misure di contenimento dei potenziali rischi (in questo caso di natura comunicativa) sin dalla progettazione di una ricerca.

dall'apparenza neutra e impersonale. Anzi, sono proprio queste tracce che testimoniano la presenza di un locutore responsabile e che possono fungere da cornice per la valutazione delle argomentazioni scientifiche.

La dimensione della fiducia, l'*ethos*, è uno dei fondamenti che regola il rapporto della scienza con la società: affinché la scienza possa risultare persuasiva e affinché ci si possa affidare ai suoi risultati, è fondamentale che in essa possa cogliersi la figura di un oratore affidabile e onesto. La costruzione della credibilità di un ricercatore varia notevolmente in base ai contesti e agli attori coinvolti; ad esempio, sarà molto diversa quando il rapporto è diretto, come nella costruzione partecipativa di un percorso di cura tra medico e paziente, in cui è forte la condivisione del vissuto col paziente, rispetto a quando un ricercatore è chiamato a scrivere, leggere o valutare un elaborato scientifico. Altrettanto importante è che i discorsi scientifici tengano conto del loro potenziale impatto emotivo, ovvero della dimensione del *pathos*, anche questo modulato a seconda del contesto e del tipo di rapporto tra gli attori coinvolti.

La posta in gioco è sia la credibilità dei singoli ricercatori o dei singoli medici, sia la reputazione delle istituzioni all'interno delle quali essi svolgono le proprie attività, sia, per loro tramite, la fiducia nella scienza stessa con importanti ricadute sulla società, compresi i rischi per la salute. Per tali ragioni, sarebbe auspicabile che ogni ricercatore e ogni medico potesse familiarizzare, nel suo percorso formativo, con gli studi sulla persuasione, sui processi argomentativi peculiari della scienza, sull'impatto negativo delle carenze comunicative e con i principi di etica della comunicazione della scienza.

### Riferimenti bibliografici

AMOSSY, R. (ED.)

1999 *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris.

AMOSSY, R.

2010 *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Presses Universitaires de France, Paris.

ANANIA, S., BARELLO S., VEGNI E. AND MOJA E. A.

2013 «"The Brave Battle": l'uso della metafora nella visita medica», *Psicologia della Salute* 2/2013, 159-172.

ARISTOTELE

Rh. *Ars Rhetorica*, a cura di W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1959; trad. *Retorica*, Mondadori, Milano, 1996.

BIGI, S.

- 2016 *Communicating (with) Care. A Linguistic Approach to the Study of Doctor-Patient Interactions*, IOS Press, Amsterdam.
- BIGI, S., CAPORALE, C. E ZAGARELLA R.M. (A CURA DI)  
I.C.S. *Politiche del linguaggio in medicina. Una prospettiva etica e linguistica*, ETS (Mefisto), Pisa.
- BONELLI, F. E GRECO, F.  
2017 «La finzione letteraria e teatrale nella formazione retorica dei medici. Analisi di alcune esperienze didattiche sperimentate nelle facoltà di Medicina in Francia», relazione all'incontro internazionale "Quello che il medico dice e non dice. Eufemismi, bugie pietose, silenzi e parole nella cura", 5 maggio 2017, Bologna.
- BOURDIEU, P.  
1991 *Language and symbolic power*, Polity Press, Cambridge.
- BRETON, P. ET GAUTHIER, G.  
2000 *Histoire des théories de l'argumentation*, La Découverte Paris.
- CANTÙ, P. E TESTA, I.  
2006 *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Mondadori, Milano.
- CAPORALE, C. E FANELLI, D.  
2016 «L'integrità nella ricerca, una questione di standard», *The Future of Science and Ethics* 1(1), 154-167.
- CAPORALE, C. E ZAGARELLA, R.M.  
2020 «L'argomentazione medico-paziente: il problema della comunicazione dal punto di vista retorico e bioetico», *Medicina & Morale* 69(2), 139-158.
- CHAMBERS, T.S.  
1994 «The bioethicist as author: the medical ethics case as rhetorical device», *Literature and medicine* 13(1), 60-78.
- CROSSWHITE, J.  
2013 *Deep Rhetoric. Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- DANBLON, E.  
2005 *La fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique: origine et actualités*, Armand Colin, Paris.
- DANBLON, E.  
2013 *L'homme rhétorique. Culture, raison, action*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- DI PIAZZA, S.  
2011 *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Mimesis, Milano-Udine.
- DI PIAZZA, S. AND PIAZZA, F.  
2016 «The words of conjecture. Semiotics and epistemology in medicine and rhetoric», *Rhetorica. The Journal of History of Rhetoric* XXXIV(1), 1-26.
- EEMEREN, F.H. VAN, GARSSEN, B., VERHEIJ, B., KRABBE, E.C.W., SNOECK HENKEMANS, A.F., WAGEMANS, J.H.M. (EDS.)  
2014 *Handbook Of Argumentation Theory*, Springer Netherlands, Dordrecht.
- ERVAS, F., MONTIBELLER, M., ROSSI, M.G. AND SALIS, P.

- 2016 «Expertise and metaphors in health communication», *Medicina & Storia* Anno XVI/9-10/n.s., 91-108.
- FLØTTUM, K. ET VOLD, E.T.  
2010 «L'éthos auto-attribué d'auteurs-doctorants dans le discours scientifique», *Lidil* 41, 41-58.
- GARVER, E.  
1996 *Aristotle's Rhetoric: an art of character*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- GREENHALGH, T.  
1999 «Narrative based medicine in an evidence based world», *BMJ* 318, 323-325.
- GREIMAS, A.J.  
1983 *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris.
- GROSS, A.G.  
1990 *The Rhetoric of Science*, Harvard University Press, Cambridge.
- GROSS, A.G.  
2006 *Starring the Text: The Place of Rhetoric in Science Studies*, Southern Illinois UP, Carbondale.
- HARRIS, R.A. (ED.)  
1997 *Landmark Essays on Rhetoric of Science: Case Studies*, Lawrence Erlbaum, Mahwah.
- ILIĆ, N., AUCHLIN, A., HADENGUE, A., WENGER, A. AND HURST, S.A.  
2013 «Informed Consent Forms in Oncology Research: Linguistic Tools Identify Recurrent Pitfalls», *AJOB Primary Research* 4(4), 39-54.
- KENNEDY, G.A.  
1998 *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*, Oxford University Press, New York.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C.  
1980 *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage* (4<sup>e</sup> Édition), Armand Colin, Paris, 2009.
- LA MANTIA, F.  
2015 «Parlare per ascoltarsi. Note su alcuni aspetti dell'interlocuzione», *Giornale di Metafisica* 2/2015, 471-494.
- LIVNAT, Z.  
2014 «Negotiating scientific ethos in academic controversy», *Journal of Argumentation in Context* 3(2), 126-152.
- MALKOWSKI, J., SCOTT, J.B. AND KERÄNEN, L.  
2016 «Rhetorical Approaches to Health and Medicine», *Oxford Research Encyclopedia of Communication*; doi: 10.1093/acrefore/9780190228613.013.180.
- MERTON, R.K.  
2000 *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York (1949); trad. *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino.
- PIAZZA, F.  
2004 *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica del Novecento*, Carocci, Roma.

- PIAZZA, F.  
2008 *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- PIAZZA, F.  
2011 «L'arte retorica: antenata o sorella della pragmatica?», *Esercizi Filosofici* 6(1), 116-132.
- PIAZZA, F.  
2015 «Retorica vivente. Un approccio retorico alla filosofia del linguaggio», *RIFL (Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio)* 1/2015, 232-250.
- RUBINELLI, S., CAMERINI, L. E SCHULZ, P.J.  
2010 *Comunicazione e salute*, Apogeo, Milano.
- RUBINELLI, S. AND SNOECK HENKEMANS, F.A. (EDS.)  
2014 *Argumentation and Health*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.
- RUSSELL, J., GREENHALGH, T., BYRNE, E. AND MCDONNELL, J.  
2008 «Recognizing rhetoric in health care policy analysis», *Journal of Health Services Research & Policy* 13(1), 40-46.
- SEGAL, J.R. AND RICHARDSON, A.W.  
2003 «Scientific Ethos: Authority, Authorship and Trust in the Sciences», *Configuration* 11(2), 137-144.
- SBISÀ, M.  
2007 *Detto e non detto. Le forme della comunicazione implicita*, Laterza, Roma-Bari.
- SPERBER, D., CLEMENT, F., HEINTZ, C., MASCARO, O., MERCIER, H., ORIGGI, G. AND WILSON, D.  
2010 «Epistemic vigilance», *Mind & Language* 25, 359-393.
- VANNATTA, S. AND VANNATTA, J.  
2013 «Functional Realism: A Defense of Narrative Medicine», *Journal of Medicine and Philosophy* 38(1), 32-49.
- VION, R.  
2001 «"Effacement énonciatif" et stratégies discursives», in M. De Mattia et A. Joly (éds.), *De la syntaxe à la narratologie énonciative*, Ophrys, Paris-Gap, 331-354.
- ZAGARELLA, R. M.  
2015 *La dimensione personale dell'argomentazione*, Unipress, Padova.
- ZAGARELLA, R. M.  
2016 «Persuasione, fiducia e reputazione nel discorso medico-scientifico», *The Future of Science and Ethics* 1(2), 96-104.
- ZUCZKOWSKI, A., BONGELLI, R., RICCIONI, I. AND CANESTRARI, C. (EDS.)  
2014 *Communicating Certainty and Uncertainty in Medical, Supportive and Scientific Contexts*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.



# TOPOGRAPHIA PARADISII: LO SPAZIO EDENICO COME LUOGO UMANO

Alessandra Cislaghi

Università di Trieste

[acislaghi@units.it](mailto:acislaghi@units.it)

**Abstract:** The text elaborates an interpretation of the idea of Edenic space, seen in the backlight, both with respect to the physical place (natural or built) we know in the experience, and to the non-places that the currentity proposes or re-proposes. In Thomas Aquinas, we take the view that only Eden is the proper place of human living, the enhanced life space. In that fantastic space, of biblical invention, the conditions are therefore authentically adapted to the expectations of good life. In the analysis conducted here we echo the Heideggerian question - what is dwelling? - but proceeding meta-physically.

**Key Words:** space; human; myth; nature; life.

I dwell in Possibility –  
[...] To gather Paradise –  
(E. Dickinson, *Poems*)

Le désir métaphysique est désir d'un pays où nous ne naquîmes point.  
(E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*)

## 1. *Non-luoghi e utopie*

L'antropologo e sociologo francese Marc Augé ha dato fortuna letteraria al termine “non-luogo”, per designare gli spazi in cui non si abita e non ci si riconosce.<sup>1</sup> Inautentici, ripetibili, anonimi, questi territori, limitati al transito e al consumo, risultano funzionali al nomadismo globalizzato. In maniera più drammatica appaiono omologanti i luoghi deputati a circoscrivere i disagi

<sup>1</sup> M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992; tr. it. di D. Rolland, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1996. Dal concetto di postmoderno o postmodernità, che ha attraversato vari campi del sapere (filosofia, lettere, architettura) e che fu reso celebre a partire dal volume di J. F. Lyotard del 1979, *La condition postmoderne* (Les Editions de Minuit, Paris; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981), il dibattito ha accolto negli ultimi decenni le idee di ipermodernità e di surmodernità, atte a indicare non il superamento della modernità bensì il suo essere portata all'eccesso attraverso, per esempio, l'enfatizzazione delle nuove tecnologie e la pretesa di superamento dei limiti naturali: cfr. G. Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, Grasset, Paris 2004. Dinanzi alla conclamata fine del postmoderno e alle nuove sfide della scienza e della storia, constatiamo ora l'esigenza di una diversa ripresa del moderno: cfr. R. Mordacci, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

sociali (campi-profughi, carceri, ospizi, complessi urbani degradati). Anche in questo senso più ampio, i non-luoghi sono il contrario dello spazio umano, secondo le aspirazioni di una vita buona. Curiosamente il neologismo “*non-lieu*”, uno dei contrassegni ipermoderni, ha la medesima costruzione semantica della bella parola “*utopia*” (ou “non” e “*topos*” luogo), significando però l’opposto, in quanto definisce un luogo reale che non è mai una meta, mentre *utopia* indica il luogo ideale come quello che non c’è.<sup>2</sup> La negazione, in questo secondo caso, esibisce l’essenza: *utopia* manca fattualmente, per ragioni accidentali, ma è concepita come luogo adatto all’umano. Il luogo negato è allora quello che propriamente dovrebbe esserci per poter vivere bene, felicemente e secondo giustizia. *Utopia* è il luogo che manca e che si desidera con slanci idealistici; al contrario, il non-luogo della surmodernità esiste realmente, seppur sempre solo come copia. Al non-luogo ci si arrende o si resiste; a *utopia* si aspira, come all’originario.

I creatori di utopie sono sempre apparsi, quali ingenui visionari, architetti dell’irrealizzabile o cercatori dell’irraggiungibile, somiglianti pertanto all’uomo ridicolo di dostoevskiana memoria, che pretendeva d’essere stato su di un pianeta del tutto simile alla nostra terra ma senza il male.<sup>3</sup> Quel personaggio, giudicato folle e deriso perché racconta l’inesistente, sa tuttavia con certezza di attestare la verità, avendo intuito la profonda corrispondenza tra il desiderio di ciò che dovrebbe essere e la consistenza di un luogo che fonda quella medesima aspirazione. Il fatto che le utopie non abbiano luogo nulla toglie alla coerente lungimiranza dell’immaginazione, che le scopre come principi fondativi. A loro resta la forza trasformatrice dei sogni, che alludono all’originario e vi anelano con indefinite approssimazioni.

Le utopie sono ideate in regioni sconosciute, raggiungibili al di fuori di rotte programmate; vi si approda per accidente, come si guadagna una meta inaspettata. L’esempio risale ad Aristotele, filosofo niente affatto utopista, ma che apre, tuttavia, l’esplorazione concettuale oltre la catena di cause ed effetti, proprio grazie al pensiero dell’“accidente”:<sup>4</sup> nell’incidente di un naufragio, che

<sup>2</sup> Le utopie hanno tuttavia pur sempre mostrato una connotazione limitativa nella loro quasi inevitabile deriva ideologica o settaria nel momento del passaggio dall’immaginazione alla costruzione reale. La storia ha ogni volta ridimensionato la spinta utopica nella riduzione alle vicende particolari, oppure ha straziato l’utopia distorcendola in tirannide, o eliminandone l’ideatore o rendendo a lui impossibile una buona attuazione. Il termine *utopia* fu coniato, come nome di un paese ideale, da Tommaso Moro: *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* (1516). *Utopia* è la *Città del Sole* di Tommaso Campanella (1602), lo era innanzi tutto lo stato ricercato da Platone. Anche Francesco Bacone delineò un luogo sconosciuto in cui si sarebbe vissuto saggiamente e al passo con la scienza: la *Nuova Atlantide* (1626- incompiuta).

<sup>3</sup> F. Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo* (1877), tr. it. di G. Lombardo, Mondadori, Milano 1995. Cfr. anche, U. Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984.

<sup>4</sup> Aristotele, *Metafisica*, V, 1025a.

si rivelerà poi fortunato, si può dare il caso di scoprire l'inimmaginabile e l'inatteso. La felice coincidenza di trovare ciò che neppure si cercava e che supera perciò ogni aspettativa, è dicibile nella lingua inglese con il termine *serendipity*, il cui etimo conserva una risonanza geografica, essendo Serendip il nome di una favolosa isola, la cui realtà trascolorava nei racconti dei viaggiatori di secoli andati.<sup>5</sup> La scoperta, per grazia, del non-cercato, eccede l'intenzione e suscita quindi una gioia che conferma il desiderio mentre lo sopravanza.

Il ritrovamento dell'inatteso, attestato nell'invenzione dei miti, esibisce l'istanza desiderante di luoghi di felicità, svelando così la tensione che attraversa la realtà, mai ovvia, né paga di sé. Di questo anelito sono espressione i miti dell'età dell'oro, ricorrenti in molte culture, cantati dai poeti, ripresi dai filosofi.<sup>6</sup> Anche Platone rammenta quell'età dell'oro in cui il dio guidava come buon timoniere l'ordine dell'universo;<sup>7</sup> allora, stante una rotazione inversa dei corpi celesti, la realtà umana si trovava in uno stato completamente differente: la terra offriva spontaneamente i suoi frutti e l'uomo ringiovaniva con il passare del tempo. L'andamento presente appare quindi come un rovesciamento caotico, che necessita di venir governato politicamente, poiché l'ordine originario è stato smarrito. Perduta l'armonia iniziale, la sopravvivenza della specie umana fu garantita dai doni divini, tra i quali valse sopra tutto la speranza.

Attraverso la ricostruzione fantastica di spazi e tempi, armonici in rapporto alla natura e giusti in riferimento alle interrelazioni, i miti dell'origine raffigurano la pienezza di felicità come lo stato proprio dell'uomo, quello in cui l'uomo è pienamente se stesso. Il mito dell'origine si mostra così anche più forte dell'utopia, che è invece costretta al confronto serrato e ridimensionante con la

<sup>5</sup> La prima ricorrenza nota del termine *serendipity* risale alla lettera di Horace Walpole, datata 28 gennaio 1754, nella quale lo scrittore inglese si richiama a una fiaba persiana (tradotta da Cristoforo Armeno, *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*, 1557; a cura di R. Bragantini, Roma, Salerno Editrice, 2000), i cui protagonisti scoprivano per caso e per intelligenza quel che non stavano cercando. A Serendip (antico nome persiano dello Sri Lanka) è collocato anche il mito dell'esilio e della sepoltura di Adamo ed Eva. Sul tema delle terre perdute, e fra queste il paradiso terrestre, cfr. U. Eco, *Storia delle terre e dei luoghi leggendari*, Bompiani, Milano 2013, in particolare pp. 141-181.

<sup>6</sup> Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni* (vv. 166-173), sull'età dell'oro sotto il regno celeste di Crono, nonché i celeberrimi versi di Virgilio, Lucrezio, Ovidio. Sulla ricorrenza del mito di un inizio paradisiaco, dall'ebraismo al cristianesimo, dall'Islam alle religioni dell'Oriente, cfr. H. Krauss, *Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte*, C.H. Beck Verlag, München 2004, tr. it. di M. Mastroddi, *Il Paradiso. Storia e cultura*, Donzelli, Roma 2005, nonché *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, a cura di C. Chiurco, Marsilio, 2017; sulla presenza del mito in tradizioni diverse (cinese, indiana, egizia, iranica, semitica), A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, introd. di M. Guglielminetti, Mondadori, Milano 2002.

<sup>7</sup> Cfr. Platone, *Politico*, 268d-275a.

storia, mentre il mito prorompe esibendo la forza primigenia delle possibilità d'essere.<sup>8</sup>

Nell'inizio poeticamente inventato, l'ideale presentito è celebrato in contrapposizione alla realtà vissuta. L'esperienza di accettazione dei limiti del reale risulta seconda rispetto alla primarietà dell'intuizione di felicità, che accompagna il principio di un'umanità coerente coi propri impulsi e con la propria struttura fisiologica. Come in un sogno a occhi aperti, il mito dell'innocenza primigenia ricolloca l'essere umano a suo agio, a casa propria, là dove si percepisce vivente, senza la distorsione molteplice del male (violenza, debolezza, miseria, vessazione, malattia, morte). Mediante il mito, il vagheggiamento di uno stato di giustizia e di armonia, dunque di realistica integrità fisica e relazionale, è posto in un inizio temporale immemoriale.

Riconosciuta astorica e fuori dall'esperienza umana fattuale, la felicità sognata è spostata su di un piano inattingibile, per questo chiamato divino. Valga ad esempio l'Olimpo: luogo riservato agli dei, che tali appaiono perché raffigurano individualità compiute, che vivono beatamente. Nella mitologia greco-latina i Campi Elisi e le Isole dei beati sono altre rappresentazioni spaziali di assoluta serenità, concessa ai migliori tra i mortali. Un verso omerico menziona la pianura Elisia, ponendola ai confini della terra (πείρατα γαίης; *peirata gaiēs*), dove la vita fluisce magnificamente.<sup>9</sup> Le sedi degli dei e quelle dei beati hanno in comune con le terre dell'età dell'oro l'amenità dei luoghi, lussureggianti, fioriti, ombrosi, ricchi d'acque. La prima prospera età degli umani era detta dorata perché splendidamente pacifica e opulenta; la terra stessa offriva spontaneamente ogni sorta di beni, escludendo a un tempo la fatica del lavoro e lo sfruttamento del suolo<sup>10</sup>.

I tratti bucolici sono costanti letterarie nella descrizione del *locus amoenus*, in cui avvengono epifanie e si svelano verità: nel *Fedro* platonico, ad esempio, Socrate, immerso in un incantevole paesaggio, pronuncia parole ispirate<sup>11</sup>. Molti sono gli scenari dell'*Odissea* che accolgono Ulisse e gli palesano la grazia di un intervento celeste e il fascino dell'amore;<sup>12</sup> simili archetipi paesaggistici fanno da sfondo alle figure mitiche di Psiche e Narciso o a quelle fiabesche di Dafni e Cléo e si ripropongono anche nel moderno con Armida, con *Paul et Virginie*,

<sup>8</sup> La nostalgia di un passato di completa libertà e di conseguente felicità, senza le restrizioni che ogni sistema sociale e culturale comporta, rinvia al pensiero di uno stato più consono alla vita umana. Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1930; tr. it. di E. Ganni, a cura di S. Mistura, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>9</sup> Cfr. Omero, *Odissea*, libro IV, vv. 563-568; analoghi rimandi all'Eliso in Virgilio, *Eneide*, libro V, 731-737 e VI, 535-544.

<sup>10</sup> Cfr. Virgilio, *Bucoliche*, IV, vv. 1-25 e 46-63 e *Georgiche*, I 121-155.

<sup>11</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 229 A – 230 E.

<sup>12</sup> Nel paesaggio ameno dell'*Odissea* la natura è bella, serena, priva di tragicità, come si può osservare nella descrizione della grotta di Calipso (V, 63-74) e del giardino di Alcinoò (VII, 112-132) o della grotta di Itaca consacrata alle Ninfe (XIII, 102 ss.).

con l'Eloisa rousseauiana, il cui giardino è un Eliso privato, isola nell'isola, natura curata ad arte.<sup>13</sup>

I magnifici luoghi abitati dagli dei, destinati ai beati o donati agli umani al principio (ritenuto perciò dorato), sono spazi studiati da una geografica iperfisica, che travalica i confini e sposta le proprie misurazioni oltre lo spazio raggiungibile.

## 2. *De loco hominis, qui est paradisus*

Tra i miti d'origine che hanno influenzato la cultura d'Occidente primeggia senz'altro il racconto biblico di creazione e caduta. Il primo libro della Bibbia, *Genesi*, presenta al culmine della creazione divina un giardino, plasmato a misura d'uomo. Il sostantivo usato nella versione greca per indicare tale spazio è *παράδεισος* (*paradeisos*) e il termine rimarrà nelle tante lingue occidentali come il significante del luogo più splendido che si possa desiderare. Questo mondo di assoluta magnificenza è Eden, secondo il toponimo biblico, luogo di delizie, ricco d'acque. La versione latina della *Vulgata* ancora manteneva la specificazione "giardino di delizie" (*paradisus voluptatis*).<sup>14</sup> La tradizione conserverà poi il nome di Eden quale localizzazione geografica, indicante una generica direzione verso oriente, intesa come la parte più nobile della terra.

A lungo i geografi s'attardarono nella ricerca di quel paradiso, ma invano; le dispute cartografiche sulle coordinate di Eden restarono senza risoluzione definitiva. Peraltro, qualunque ne fosse l'ubicazione, quello spazio stupendo restava confinato nella lontananza, destinato a rimanere irraggiungibile per le scoperte umane. Gli autori cristiani dei primi secoli e del Medioevo attestavano per lo più la realtà di Eden non solo in ragione del suo valore simbolico, ma anche della sua concreta spazialità<sup>15</sup>. Scriveva Agostino: «Si dovrà ritenere che il paradiso ove Dio collocò l'uomo, non è altro che una località, cioè una

<sup>13</sup> Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, libro III, vv. 341-510; Longo Sofista, *Dafni e Cloe*; T. Tasso, *La Gerusalemme liberata*, canto XVI; J.H. Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1787); J.J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), parte IV, lettera XI.

<sup>14</sup> «*Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio*» (*Gen 2,8 Vulgata*); nella traduzione italiana della *Bibbia di Gerusalemme*: «Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente». Sulla costruzione del mito edenico cfr. A. Magris, *Il mito del giardino di Eden*, Morcelliana, Brescia 2008. A riguardo della topografia edenica: cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit.; A. Scafi, *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, The British Library London, 2006; tr. it. *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano 2007.

<sup>15</sup> Le attuali conoscenze geografiche possono collegare a qualche oasi in zona medio-orientale la leggenda di uno spazio lussureggiante di vita nominabile come Eden. Una simile oasi, servita da motivo ispiratore al narratore biblico, doveva essere delimitata rispetto all'area circostante selvaggia e desertica. Corrispettivamente lo spazio edenico è costruito come *hortus conclusus*.

contrada, dove potesse dimorare un uomo terrestre». <sup>16</sup> L'invenzione del paradiso restava certo sempre al di là, ma in un materiale al di là, inattingibile in ragione dei molti ostacoli frapposti (vastità dei mari, deserti invalicabili, altezza insuperabile delle montagne).

*Locus amoenus* per eccellenza, al paradiso terrestre doveva essere attribuito un clima perfettamente temperato e imperturbabile, sia che si trovasse, come volevano alcuni, sotto il cerchio dell'equatore oppure, come pretendevano altri, in prossimità della sfera lunare. L'importanza accordata alle condizioni climatiche corrispondeva alla dottrina della fisiologia umana: il corpo umano, corruttibile e sensibile agli agenti esterni, degenera in misura maggiore se l'atmosfera non è temperata. <sup>17</sup> Sarà pertanto più adeguato alla salute un luogo «splendente di un'atmosfera temperata, estremamente sottile e pura, ornato di piante sempre in fiore». <sup>18</sup> Così era dunque descritto il paradiso edenico, come il luogo massimamente adatto alla vita umana. <sup>19</sup>

La domanda che Tommaso d'Aquino sollevò nella *quaestio* 102 della sua *Summa theologica* – se il paradiso sia un luogo adatto all'abitare umano – riceve risposta eminentemente affermativa: esso è il luogo proprio dell'uomo, lo è per antonomasia (*De loco hominis, qui est paradus*). <sup>20</sup> Quello è lo spazio

<sup>16</sup> «(...) ita et paradus, in quo eum collocavit Deus, nihil aliud quam locus quidam intellegatur terrae scilicet ubi habitaret homo terrenus» (VIII *Genesi ad litteram libri duodecim* 1.1 PL 34). Importanti nel merito le opere di Agostino: *De Genesi ad litteram* e *De civitate Dei*. Cfr. rispettivamente le traduzioni italiane di L. Carrozzì, *La Genesi alla lettera*, Città Nuova, Roma 1989 e a cura di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001 (in particolare libro XIII).

<sup>17</sup> Il danno ossidativo è un fattore di deterioramento accertato dalle attuali teorie fisiologiche dell'invecchiamento, secondo le quali la trasformazione degenerativa del corpo risulta essere un processo multifattoriale e complesso: cfr. C. Malabou, *Ontologie de l'accident, Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris 2009; tr. it. di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019.

<sup>18</sup> Giovanni Damasceno, II *De Fide Orthodoxa* 11. PG 94, 913. Secondo questo padre della chiesa greca (VII-VIII secolo), il paradiso terrestre era regione divina, degno soggiorno di chi era a immagine di Dio: II *De Fide Orthodoxa* 11. PG 9; tr. it. a cura di V. Fazzo, *La fede ortodossa*, Città Nuova, Roma 1998.

<sup>19</sup> La questione dell'abitare è stata argomento di riflessione del pensiero occidentale dalle sue origini, in quanto l'abitare costituisce il modo stesso in cui gli uomini stanno sulla terra: cfr. ad es. M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* (1951), in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 145-164; tr. it. di a cura di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 96-108. Tematizzando la "configurazione dello spazio" (*Raumgestaltung*), Heidegger pensa l'abitare come il tratto fondamentale dell'essere umano. Nella nostra sradicatezza, noi cerchiamo di imparare ad abitare, attendendo che ci sia ridonata la dimora per risiedere nella verità dell'essere. Al verbo *bauen* (costruire) si ricollegerebbe, secondo Heidegger, la coniugazione "*ich bin*" (io sono): io sono significa dunque io abito, cioè custodisco, coltivo, proteggero, liberamente, contento di me (*op. cit.* p. 149ss.; p. tr. it. 97ss.).

<sup>20</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 102. Per i rimandi alla *Summa Theologiae* cfr. anche la versione francese *Somme théologique* edita da Cerf, tomo I, Paris 1984 e, con il testo latino

pienamente confacente all'essere umano, poiché si dimostra adatto sia alla sua interiorità psichica (ogni anima ha desiderio di paradiso), sia alla sua costituzione corporea. L'abitare umano esige una collocazione propria, che non coincide semplicemente con gli spazi della vita animale, né con quelli ipoteticamente consoni alle creature angeliche.<sup>21</sup>

L'essere umano, infatti, si trova in uno stato di vita specifico, naturale e psichico insieme. Il corpo richiede condizioni determinate per la sua ottimale conservazione, mentre la psiche desidera di più dell'acquietamento di un bisogno fisico. Lo spazio edenico risulta quindi particolarmente conveniente all'essere umano, giacché, nello stato primigenio,<sup>22</sup> ci sarebbe stato un corpo animale, retto da una psiche armoniosa. Nel paradiso terrestre il corpo si sarebbe anche sottratto alla degenerazione fisica, pur non essendo ancora incorruttibile e immortale.<sup>23</sup>

L'immortalità è per i teologi il momento ultimo, proprio della gloria celeste, non dello stato originario. Nello spazio edenico i corpi sarebbero stati del tutto simili a quelli conosciuti nel tempo della storia umana, perciò sottoposti alla trasformazione delle sue parti organiche, ma diverso sarebbe stato lo psichismo. La forza psichica, ovvero la capacità dell'anima razionale, sarebbe stata in grado di preservare il fisico dalla caducità. L'uomo sarebbe riuscito a mantenere il perfetto funzionamento del proprio corpo. Senza essere immortale alla maniera degli dei pagani, l'uomo edenico sarebbe stato artefice della propria eterna giovinezza mediante la forza della sua capacità razionale, che avrebbe messo in perfetta sintonia mente e corpo. Inoltre, l'incorruttibilità, guadagnata razionalmente, sarebbe stata sostenuta dalle virtù terapeutiche dell'albero, che verdeggiava nel giardino supremo, i cui frutti avevano il potere di rinnovare indefinitamente la vita umana.

Il dominio psichico-mentale sulla complessione corporea è efficace quale dominio crescente della forma sulla materia. L'idea di tale capacità era già presente nella *Fisica* d'Aristotele: la natura è, secondo lo Stagirita, materia e forma, ma più forma che materia; il divenire attesta questo primato, dato il

a fronte, il volume che raccoglie le questioni 90-102, intitolato *Les origines de l'homme*, a cura di A. Patfoort e H.D. Gardeil, Cerf, Paris 1998.

<sup>21</sup> Alla base dell'angelologia scolastica, vi sono gli scritti dell'Areopagita, cui Tommaso ricorre ampiamente: cfr. J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, voll. III e IV. Sulla possibilità di una trattazione filosofica dell'angelologia, cfr. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (1935-37), Herder, Freiburg, 1986; tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e essere eterno*, Città Nuova Editrice, Roma, 1988.

<sup>22</sup> Tale stato non deve essere ovviamente inteso secondo una valenza temporale: la condizione originaria, o d'innocenza (di non-nocumento), non si colloca in alcun quadro storiografico, non ha valenza archeologica alcuna, ha invece significato ermeneutico, indicando la posizione costitutiva dell'umano, la sua armonica integrità, il suo ben-essere o il suo buon funzionamento, a prescindere dalla distorsione che ogni esperienza di male porta con sé.

<sup>23</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 97, a. 1: *Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis*.

passaggio trasformativo dalla mera materia, quale supporto semplice, alla forma complessa che s'individualizza.<sup>24</sup> Secondo l'aristotelico Tommaso, se alla forma compete il potere di trasfigurazione della materia, alla forza dell'anima, che è *forma corporis*, è connessa la capacità dell'incorruttibilità, che rifluisce sul corpo. E il corpo prende forma facendosi anima, senza distinzione di parti. Un corpo simile non si sarebbe dunque deformato fino all'annientamento.<sup>25</sup> E nemmeno sarebbe rimasto il medesimo in un mantenimento continuo dello stato terrestre, avrebbe invece esperito una dinamica trasformativa diversa da quella della corruzione fisica. Al posto della morte, vi sarebbe stato un passaggio ad altro luogo, un trasferimento escatologico verso la beatitudine piena.

La geografia iperfisica, definita sotto lo sguardo teologico, stabilisce, infatti, anche un luogo specifico per la completa felicità: esso è il cielo empireo, proprio delle intelligenze spirituali. Dopo aver soggiornato in Eden per la durata della vita animale, temporalmente dinamica, l'uomo sarebbe passato all'Empireo. Lo spazio edenico vale dunque come punto di partenza per l'umano, destinato al passaggio nella sfera celeste.

Il paradiso terrestre, con tutte le sue delizie, si conferma quale luogo conveniente ai corpi. Se a psiche è adeguata la dimensione celeste, mentre al corpo è confacente l'ambiente che permette di vivere una vita animale, all'uomo intero, che è corpo animato, razionalità compresa, è adatto il paradiso terrestre: lì la mente ha la forza di preservare il corpo dal suo disfacimento e in quel luogo era (sarebbe stata) dunque accordata all'uomo una certa maniera d'immortalità. Ora quello spazio è vuoto, nessun essere senza ragione può abitarlo.<sup>26</sup>

Lo spazio edenico rispecchia le possibilità umane di felicità, configurandosi come il luogo in cui l'uomo può abitare appropriatamente, ossia essere autenticamente. Perciò occorre non perdere il giardino, che era appunto da custodire, a vantaggio degli umani. Quella custodia non sarebbe stata minacciata da nessuna aggressione esterna e ogni attività là condotta avrebbe confermato gioiosamente la potenza naturale dei corpi umani. Il significato del lavoro non sarebbe stato la fatica, poiché l'agire avrebbe coinciso con l'esperienza gioiosa e soddisfacente che l'uomo avrebbe fatto della sua forza naturale, come talora ancora accade a chi lavori la terra<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, 1-3 e M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, I* (1939), in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 239-301; tr. it. di a cura di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica B I*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 193-255.

<sup>25</sup> Questa l'idea che la teologia cattolica ha pensato attraverso il dogma dell'Assunzione e che gli artisti hanno tante volte rappresentato come *dormitio Mariae*.

<sup>26</sup> Secondo gli esegeti medievali, esso è quasi vuoto: vi abiterebbero Enoch ed Elia, portati via dalla Terra e preservati dal morire (*Gen* 5,24: «Enoc scomparve, perché Dio lo aveva preso»; *2Re* 2,11: «Elia salì nel turbine verso il cielo»).

<sup>27</sup> Cfr. Agostino: «Qualsiasi diletto dunque, che può arrecare l'agricoltura, era allora certamente di gran lunga maggiore dal momento che nessuna avversità poteva accadere né da parte della terra



Le caratteristiche del luogo edenico esprimono nel loro massimo grado le condizioni armoniche per la sensibilità umana. Lo sguardo sulla natura paradisiaca mette a fuoco la peculiarità del vivere, riflettendo la disposizione umanamente più propria, che si palesa quando il male, distorsione dell'esistente, è escluso. E l'estremo dei mali, la morte, non pare mai naturale.

### 3. *Una vita naturalissima, cioè potenziata*

L'ipotesi di una condizione del tutto analoga a quella conosciuta, fatta esclusione della distorsione del male, implica l'idea di una costituzione fisica pressoché identica all'attuale, tuttavia, la congettura di una terra immune dal male, quale il paradiso terrestre sarebbe stato, ha presupposto l'impassibilità quale caratteristica del corpo umano, poiché la mancanza di sensibilità garantirebbe da qualunque patimento e inquietudine. L'impassibilità fisica e la corrispondente atarassia morale riflettono il desiderio di sottrarsi alla sofferenza, a costo di annullare la stessa capacità di sentire.

L'imperturbabilità non fu però ideale di Tommaso: secondo l'Aquinate, il corpo umano nella sua posizione originaria non sarebbe stato impassibile, bensì sensibile e capace di passioni. Non vi è alcun motivo per presupporre in Eden, ovvero nella nostra situazione costitutiva, una sottrazione di capacità. Piuttosto, trovandosi là nella sua posizione migliore, il corpo avrebbe usufruito di una sensibilità più intensa. Nello stato edenico non vi sarebbe (stato) meno diletto, bensì di più: (*fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibilis*).<sup>28</sup> La capacità di avvertire il piacere in modo più intenso presuppone un corpo senziente dalla sensibilità delicatissima e libera. Tale possibilità può realizzarsi solo in una condizione di *iustitia prima*, cioè nell'assenza del male della sopraffazione, perciò il corpo avrebbe allora potuto provare piacere al suo massimo grado.

La descrizione tommasiana della fisiologia edenica si attiene alle ragioni del naturale, seguendo lo schema aristotelico che attribuisce all'anima vegetativa del vivente le funzioni della nutrizione, della crescita e della generazione. La vita animale, che qualifica il terrestre, avrebbe egualmente determinato l'esistenza nello stato primigenio, perciò nel giardino paradisiaco ci si sarebbe

né dell'atmosfera. L'agricoltura infatti non sarebbe stata un lavoro gravoso, ma un esercizio gioioso della volontà, poiché tutti i prodotti della creazione di Dio, grazie alla collaborazione del lavoro dell'uomo, sarebbero nati più abbondanti e rigogliosi; in tal modo al Creatore sarebbe stata resa una lode maggiore per aver dato all'anima posta in un corpo vivente il metodo razionale e la capacità di lavorare nella misura di quanto desiderava di fare liberamente» (VIII *Genesi ad litteram* 8.15 PL 34, in [www.augustinus.it/](http://www.augustinus.it/); , tr. it. di L. Carrozzì, *La Genesi alla lettera. Opera omnia*, vol. 9/2, Città Nuova, Roma 1989).

<sup>28</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 98, a. 2, *ad tertium*.

nutriti, per garantirsi crescita e sopravvivenza. Il corpo edenico, passibile di trasformazioni, avrebbe avuto la necessità e il piacere dell'alimentazione.

La dimensione edenica, del tutto naturale, oltre a garantire l'esistenza individuale, si preoccupa della specie. Se, infatti, l'individuo è fatto salvo dalla forza inestinguibile della sua anima razionale, la corruttibilità della materia corporea pone in questione la conservazione della specie. Opponendosi alle opinioni di quei teologi che negavano la procreazione nel paradiso terrestre, Tommaso afferma nettamente che là sarebbero stati generati figli e che e sarebbero nate anche femmine (aristotelicamente maschi mancati)<sup>29</sup>, a dispetto di opposizioni pregiudiziali, poiché nello stato originario sarebbe stato presente tutto ciò che appartiene alla natura intera.

Dal giardino terrestre non sarebbero stati assenti neppure gli animali, che avrebbero vissuto in un rapporto di affettuosità domestica con l'uomo, il quale non avrebbe avuto alcun motivo di ridurli a oggetto d'uso, non servendo essi né per la fabbricazione di vestiario (gli abitanti del paradiso potevano infatti restare nudi, sia per la gradevolezza del clima, sia per la ragionevolezza della sensualità), né come cibi (l'alimentazione paradisiaca è vegetariana), né per gli spostamenti (dato la vigoria dei corpi umani).<sup>30</sup> Gli animali sarebbero stati utili per acquisire sapere, come mostrato nell'episodio genesiaco in cui Adamo dà nome agli esseri viventi, esprimendo così un possesso di tipo conoscitivo.<sup>31</sup>

Tommaso formula il principio ermeneutico di affidamento alla datità naturale, ogni qual volta la ragionevolezza lo consenta, e come criterio interpretativo della condizione iperfisica del primo stato. Circa la generazione dunque, Tommaso osserva che nella situazione originaria non sarebbe potuto mancare un così grande bene, ché altrimenti, lo si farebbe dipendere dal "peccato".<sup>32</sup> Ma il naturale non c'entra con il "peccato", posto che il naturale sia lo stesso dentro e fuori da Eden.

Con sicurezza Tommaso sostiene che la generazione già nell'origine sarebbe avvenuta mediante l'unione sessuale; in Eden ci sarebbe stata intimità e, secondo la logica paradisiaca, le sarebbe stato accordato il massimo piacere,

<sup>29</sup> «*Femina est mas occasionatus*»: questa la citazione di Aristotele (*De generatione animalium*, Libro II, 3) in Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 92, art. 1.

<sup>30</sup> Secondo il mito noachico, solo nella ripresa postdiluviana, gli uomini si sarebbero poi cibati anche di animali, ma si tratta di un nuovo ordine del mondo, diverso dalla condizione costituente di giustizia originaria (*Gen 9*).

<sup>31</sup> *Gen 2,20*: «Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici».

<sup>32</sup> Tra le obiezioni contro la generazione in Eden vi è la questione della divisione della proprietà che avrebbe contraddetto la giustizia originaria (Isidoro, *Etymologiae*, V, 4 PL 82, 199; tr. it. a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie, o Origini*, Utet, Torino 2004). Tommaso risponde citando a favore l'esempio della condivisione dei beni già praticata da persone buone e possibile a maggior ragione nella posizione originaria dove le volontà umane ben ordinate avrebbe usato dei beni in comune senza discordia (*Summa Theologiae*, Ia, q. 98, a. 1).

nell'esclusione del male, dunque senza la violenza che una brama irrazionale può causare. La donna non avrebbe quindi sofferto, né il parto sarebbe stato causa di dolore. E, secondo un'annotazione tommasiana (vieppiù interessante stante l'attuale dibattito sul postumano), il generante avrebbe potuto scegliere il sesso del concepito, disponendo di un corpo in armonia con la mente, o, altrimenti detto, di un'anima razionale, che fa essere materialmente.

Rifiutando l'irragionevole e riconoscendo il naturale, Tommaso immagina che nel paradiso terrestre vi sarebbero state mancanze infantili, ma non debolezze senili. Nello spazio edenico i bambini sarebbero stati veri e propri infanti, e non, come certi esegeti avrebbero preteso, dei piccoli uomini già formati. L'immagine del paradiso terrestre, delineata dall'Aquinate, comprende la presenza di bambini che si divertono a imparare, attraverso scoperte e attraverso insegnamenti. L'educazione e l'acquisizione del sapere trovano posto nella situazione originaria in maniera analoga a quella esperita nel tempo storico: pure l'apprendimento, infatti, è naturale e si colloca tra i piaceri dell'uomo.

Nella *Summa Theologiae* i privilegi edenici relativi alla fisicità corporea sono spiegati sulla base della scienza aristotelica. Essendo le facoltà inferiori (vegetativo-sensitive) rette dalla superiore facoltà razionale, quanto più quest'ultima è forte, tanto meglio indirizza le prime. La facoltà più alta della ragione può (avrebbe potuto) illuminare impulsi, volontà, desideri. Per questo, nello stato d'innocenza, il godimento sensibile sarebbe stato più grande di quello ora esperibile. Niente affatto impassibile, e anzi massimamente sensibile, il corpo nello stato originario avrebbe gioito nella maniera più intensa, in armonia con una natura purissima, tanto che - dice Tommaso - non ci sarebbe stato motivo nemmeno per coltivare la virtù della continenza. Le difficoltà della sfera sessuale, dell'alimentazione, dell'invecchiamento insorgono nella storia.

Né impassibile, né incorruttibile, il corpo edenico avrebbe anche potuto, in linea di principio, subire colpi e ferite, ma simile evenienza non si sarebbe mai data, grazie all'intelligenza desta e alla presenza divina. Anche la naturale perdita di prestantza fisica avrebbe avuto un rimedio, grazie ai frutti dell'albero del paradiso. In Eden sarebbe stata dunque prevenuta la vecchiaia e ogni altra forma d'indebolimento: né consunzione, né morte avrebbero avuto luogo. L'albero, denominato appunto "della vita", avrebbe evitato il decadimento organico. L'autopercezione individuale trova dunque saldo supporto nel simbolo dell'albero del ringiovanimento. Diversamente da simili mitologie pagane quest'albero di paradiso non sarebbe stato causa diretta d'immortalità, avrebbe invece garantito la conservazione della vita nella sua integrità, agendo come un farmaco contro la corruzione fisica.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 97, a. 4.

Nella sorte edenica non vi sarebbero state né immortalità, né morte, entrambe fuori posto nella posizione originaria. L'immortalità, supposta biologica, significherebbe la fissazione atemporale dell'esistente, in contrasto con la naturalità del corpo edenico, che implica, anziché negare, il divenire. Quel corpo, dipendente dalle condizioni della natura, si sarebbe trasformato via via, ma sempre nel godimento, senza annullarsi alla fine, bensì passando a uno stato di esistenza più alto e più beato. Un *transfert* verso la maggior pienezza di sé avrebbe tenuto il posto di ciò che noi conosciamo come morte. Nella pienezza della propria integrità sensibile, l'essere umano avrebbe vissuto per un determinato tempo nel paradiso terrestre, per passare quindi nella dimensione celeste, adeguata al compimento della soggettività intera.

In coerenza con la situazione originaria, la morte non può considerarsi naturale, come non può esserlo l'immortalità. La condizione di vita umana, nella dimensione edenica, avrebbe escluso sia la contraddizione dell'immortalità, che non appartiene alla vita animale, sia della morte, che lacera sino all'annientamento di sé.<sup>34</sup> A partire da Eden s'intravede il nesso positivo di tempo ed essere, poiché il divenire, escludendo la fissità, non implica la caducità. Tale intuizione corrisponde al sentimento del rifiuto umanissimo della morte individuale e al contempo evidenzia il fascino della temporalità.

Al contrario, le letture razionaliste del mito edenico hanno generalmente interpretato la visione del paradiso terrestre come metafora dell'immobilità e dunque come specchio opaco della minorità, con la conseguente valorizzazione dell'uscita da Eden, quale momento adulto di assunzione di libertà; *incipit historia*<sup>35</sup>. Una simile lettura oscura precipuamente il motivo del divenire, che pure pretende di esaltare, espungendo il positivo dalle trasfigurazioni possibili. L'abitudine a coniugare tempo e morte disavvezza dal contemplare un movimento senza le aritmie del negativo. Nella posizione originaria questo è dato invece da pensare, secondo una dinamica infinita e inarrestabile.

Nella condizione naturalissima d'integrità originaria la realtà, illuminata dal desiderio, si mostra quale dovrebbe essere, o come già è nel profondo, o come essa è quando si disvela al suo meglio. I parametri edenici esprimono quindi l'intuizione originaria dello scandalo del male come ciò che non dovrebbe esserci affatto. Da qui l'indignazione e l'impegno etico; da qui il sussulto della dignità, che non occorrerebbe in stato di grazia, già armonicamente in

<sup>34</sup> La condizione originaria rende pensabile il progresso della libertà umana senza "il travaglio del negativo", come teorizzato, invece, nell'opera hegeliana. Circa l'interpretazione filosofica del mito adamitico, cfr. Fabris A., *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014 e *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di Riconda G., Ravera M., Ciancio C., Cuozzo G., Morcelliana, Brescia 2009.

<sup>35</sup> Così Kant e, infine, gli psicoanalisti. L'uomo seguiva la voce della natura, «ma la ragione venne presto a destarlo» (I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), tr. it. di G. Solari e G. Vidari, *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, p. 197).

equilibrio. Tuttavia neppure nella situazione primigenia, dove tutto è naturalissimo e godibile, si sarebbe avuta garanzia di conferma nella giustizia originaria. Questa si rende inviolabile, infatti, solo nello stato di piena visione, che annullerebbe ogni distanziamento dal bene. Ma allora ci si eleva allo stato beatifico che è proprio dello spazio empireo, oltre il piano edenico.

#### 4. *Paesaggio dantesco*

La geografia teologale di Eden fa da sfondo alla descrizione dantesca del luogo primigenio<sup>36</sup>. Contrapposta alla “selva oscura”, che fu luogo di smarrimento, “la divina foresta”, lussureggiante e vitale, si apre quale spazio di libertà sana. Lì la natura è deliziosamente piacevole. Profumi, aria dolce, stormire di fronde, canti d’uccelli dischiudono con idilliaca letizia il *locus amoenus* più eminente, la “selva antica”, la più remota, l’originaria, il cui accesso risulta invisibile e così dispiega uno spazio di assolutezza. Tanto avvolgente splendore suscita meraviglia e crescente desiderio, manifestando una felicità terrena perfetta, una beatitudine archetipa, in un’ anteriorità senza tempo: è il paradiso terrestre.<sup>37</sup>

Secondo la fisica aristotelica dei tre interstizi (temperato; tempestoso; sereno e luminoso), il posizionamento del giardino originario deve essere riferito alla terza regione, al riparo da ogni perturbazione.<sup>38</sup> In questo quadro s’inserisce la spiegazione del poeta circa le sorprendenti caratteristiche atmosferiche e geologiche dello spazio edenico: venti e acque non sono immoti; la terra fertile lascia germogliare sementi d’ogni tipo, che talora sono sospinti sino al mondo conosciuto; il fiume di lassù scorre in due direzioni, a partire da un’unica fonte, da cui scaturisce un’acqua dal sapore superiore ad ogni altro. Le due diramazioni del fiume sono Letè ed Eunoè: oblio e buon ricordo.<sup>39</sup>

Un ruscello limpidissimo, specchio di rami in fiore, segna il primo tratto di quel piano. Lì se ne sta ritta una donna, pari a Proserpina, ancestrale primavera di vita; soli tre passi la separano da Dante, eppure la distanza appare insuperabile. Il poeta ha contemplato quella figura femminile avanzare sulla distesa smaltata di fiori, con la grazia di passi di danza; è tutta un riso, gentile,

<sup>36</sup> Cfr. in particolare Dante, *Divina Commedia, Purgatorio*, canto XXVIII.

<sup>37</sup> Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*, III, 16, 7-8, ma anche I, 12 sul nesso libertà umana e felicità terrena.

<sup>38</sup> Nel Medioevo molte furono le dispute circa la collocazione di Eden: in accordo con i concetti fisici aristotelici, Beda e Pietro Lombardo ponevano Eden sulla terra, in un luogo remoto e separato; Alberto Magno e Tommaso d’Aquino, escludendo la sfera del fuoco, rintracciavano il paradiso terrestre nella prima regione dell’aria, quella confacente alla vita; altri nella terza regione o interstizio (Pietro di Tarantasia, Alessandro di Hales, Bonaventura, Egidio Romano - e in questo caso Dante segue questi interpreti - così *Purg.* XXI, 43-57).

<sup>39</sup> Cfr. Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Purgatorio*, XXVIII, 130-1. Bisogna abbeverarsi al primo rivo e poi al secondo, perché si gode appieno del bene, solo quando il male sia stato superato sino a essere dimenticato.

ospitale, con lo sguardo acceso da Venere innamorata, circonfunsa di colori, evidentemente compiaciuta di trovarsi nel luogo «eletto all'umana natura per suo nido».<sup>40</sup>

Le parole, che la donna pronuncia, rendono infatti subito ragione della sua letizia: quello in cui si trovano è il luogo dato all'uomo come anticipazione di beatitudine, uno spazio che s'identifica col bene stesso e col piacere, che fu «onesto riso e dolce gioco».<sup>41</sup> Questo il significato creativo dello spazio edenico, la dimensione propriamente umana, che diletta e suscita gratitudine; pianto e affanno saranno successivi, insieme a dubbi e cadute, che nulla valgono nella chiarificazione della prima costituzione.

Un'aggiunta, offerta "per grazia" dalla donna, spiega che il paradiso terrestre fu il luogo presentato dai poeti antichi, che favoleggiarono dell'età dell'oro e del suo stato felice: il Parnaso fu il sogno di Eden. In questo luogo di costante primavera e continua fecondità «l'umana radice» fu innocente. La menzione del mito antico apre i personaggi del canto dantesco al sorriso: si tratta di una conferma. Il mito dell'origine mostra la peculiarità della condizione umana nel godimento del bene, nella piena capacità di sé, di un libero arbitrio dritto e sano.

Seguendo l'imperativo della donna a guardare e ad ascoltare, Dante oltre la visione di lei, danzante in un corteo di ninfe, sente una dolce melodia e scorge lo scintillio di una luce che, invece di scomparire dopo esser balenata, risplende con intensità sempre maggiore. Stupefatto da queste percezioni, il poeta s'accorge di trovarsi nel punto dove terra e cielo concordarono e dove una donna, sola, appena formata, non sopportò di stare sotto a un velo di supposta ignoranza.<sup>42</sup> Fu «l'ardimento d'Eva».<sup>43</sup> La scoperta di quella condizione perduta, specifica e consona proprietà dell'uomo, rende attonito il viandante in Eden; «Qui è l'uomo felice (...), non sapei tu?».<sup>44</sup>

Le delizie edeniche erano destinate a esser gustate sin dalla nascita e per tutto il tempo della vita terrestre, come primizie anticipatrici di piaceri imperituri. In quel luogo ormai deserto, dove comunque riecheggia una melodia angelica, svetta altissima «una pianta dispogliata»;<sup>45</sup> la chioma ha uno strano colore (né rosso, né rosa e più che viola), oltre lo spettro percettivo. Sotto quelle fronde di nuovo germogliate, seduta sulla radice, «in su la terra vera»,<sup>46</sup> compare Beatrice; sola, circondata a distanza da sette ninfe con candelabri

<sup>40</sup> *Ibidem*, vv. 77-78.

<sup>41</sup> *Ibidem*, v. 96.

<sup>42</sup> In una «posizione originaria» le scelte e le azioni sarebbero fatte sotto il «velo di ignoranza» dell'interesse sociale e sarebbero quindi giuste: cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008.

<sup>43</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, XXIX, v. 24.

<sup>44</sup> *Ibidem*, XXX, v. 75.

<sup>45</sup> *Ibidem*, XXXII, v. 38.

<sup>46</sup> *Ibidem*, XXXII, vv. 87 e 94.

accesi, dice: «Qui saria tu poco tempo silvano;/ e sarai meco senza fine». <sup>47</sup> Così sarebbe (stato) di ogni uomo: dimorare dapprima nel giardino e passare poi in un altrove illimitato.

Finalmente, se sciolto da paure e da rimorsi, senza più parlare come chi sogna, chi guarda può vedere l'altissima pianta quale essa è: *iustitia prima*. Nella comprensione, che rinnova come fronda primaverile, l'uomo si scopre quindi «puro e disposto a salire alle stelle». <sup>48</sup>

### 5. Geografia iperfisica

L'attraversamento della selva antica, caparra di beni futuri, luogo di felicità e di vita riuscita, culmina nella visione dell'albero dai frutti proibiti, segno della giustizia originaria, che è cifra delle interconnessioni tra i fenomeni e delle relazioni tra i soggetti; lo *ius naturale* ne consegue, quale ideale regolativo nella determinazione dell'equità, esigendo rispetto per l'armonia delle interdipendenze ambientali e personali, mentre esibisce il paradosso dell'individualità sovrana, che vuole tutto e non si accontenta delle parti. <sup>49</sup>

Giustizia originale e vita sono raffigurate dai due alberi paradisiaci, che stanno in mezzo al giardino. La geometria dello spazio edenico misura, infatti, in un unico e medesimo centro questi due alberi. La loro cospazialità, che sovverte la legge fisica dell'impenetrabilità dei corpi o il principio di esclusione, segnala una condizione ipernaturale. Nella scena, che raffigura l'essenzialità dell'abitare umano, si stagliano assieme due alberi metafisici, a mostrare l'esigenza insuperabile della cura e della creatività vitale. La violazione di quell'unico doppio albero determina il sovvertimento della creazione in distruzione. Perciò il giardino deve essere custodito, per non perderlo e non smarrirne di conseguenza l'equilibrio vitale. <sup>50</sup>

Violato l'albero della *iustitia prima*, l'albero della vita diventa inaccessibile. <sup>51</sup> Segue nel mito l'uscita da Eden. Allora gli uomini scoprono le conseguenze dell'estraniamento dal luogo ch'era loro proprio: rivestirsi «con

<sup>47</sup> *Ibidem*, XXXII, vv.100-1.

<sup>48</sup> *Ibidem*, XXXIII, v. 145.

<sup>49</sup> Secondo il diritto naturale tutte le cose sono comuni, perché tutto è a tutti. Così già Platone, sulla stessa linea Meister Eckhart. Nell'età dell'oro, poi detta stato originario (*Urstand*) ovvero stato del paradiso, in cui vi era libertà ma non violenza, vigeva la *communis possessio*. Cfr. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961; tr. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005.

<sup>50</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 102, a.3.

<sup>51</sup> *Gen* 3, 22-24: «Poi il Signore Dio disse: "Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!". Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita».

tuniche di pelli»<sup>52</sup> (un imbestialimento in raffronto alla perfetta nudità); procurarsi con fatica il sostentamento, nella perdita della spontaneità gratuita e nella violazione della terra madre, ora solcata e sfruttata; relazionarsi in maniera turbata, dolorosa; morire, alla fine. Queste oscure necessità coagulano tutto il dramma umano. La potenza euristica del mito raccoglie dunque i bisogni e le istanze desideranti dell'esistenza individualizzata.

L'invenzione concettuale di una collocazione originaria, che manifesta pienamente la delicata armonia dei viventi, definisce la positività felice come principio primo e ideale regolativo. La considerazione di uno stato d'innocenza, qualificante l'umanità e il suo alveo vitale, consente di valutare l'immediata aspirazione al bene come diritto e come conseguente dovere.

L'antico sforzo teologico di pensare uno stato di vita originario spostava nel passato immemorabile la condizione propriamente umana. Mentre il mito racconta usando l'indicativo passato, l'esegesi trasforma il modo verbale al condizionale: il "sarebbe stato" esprime così la specificità dell'umano nella buona riuscita di sé. Si può perciò figurativamente dire che l'umanità è quella che abita nello spazio edenico; il paradiso terrestre le corrisponde.

Nella ricerca del luogo a noi proprio si arranca verso Eden, scoprendo la natura come grazia.<sup>53</sup> Essa, infatti, è un dato che ci sopravanza, già lì presente quando ci poniamo a indagarla, dentro e fuori di noi.<sup>54</sup> La multivocità dell'essere corporeo è coerente con la spazialità che lo attornia, o almeno esige tale coerenza come possibilità di vita per sé buona. Il corpo proprio, quello che posso chiamare mio, senziente e autocosciente, e il suo proprio luogo sono stretti in un chiasma essenziale. Anche a tale indissolubile relazione allude il mito edenico, o meglio la sua ermeneutica teologica.

Incorruttibilità fisica, sensibilità (godimento senza angoscia), libertà, scevra da oscurità, e immortalità sono le capacità di cui l'umanità disporrebbe in condizione d'integrità. Le capacità che ora mancano, e che pure risultano corrispondenti al nostro essere proprio, hanno ricevuto la denominazione teologica di "doni preternaturali". Si tratta di privilegi paradisiaci, capacità non immediatamente esperibili, eppure conformi alla corporeità umana, che le

<sup>52</sup> Gen 3, 21: «Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì».

<sup>53</sup> Cfr. il verso di E. Dickinson - "*Trudging to Eden, looking backward*" - (Arrancavo verso Eden, guardando indietro), F1031 (1865) / J1020 (1865): *The Poems of Emily Dickinson*, a cura di Johnson T. H., Harvard University Press, Cambridge, 1955; tr. it. a cura di M. Bulgheroni, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1997.

Nel presente testo il termine "grazia" è inteso nella sua valenza greca (*charis*) significante il rilucere del dato, lo splendore della manifestazione che suscita gratitudine; la natura che appare e lo sguardo meravigliato che la guarda si coimplicano.

<sup>54</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003: «Io sono gettato in una natura, e la natura non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività» (p. 398; tr. it. p. 450).



richiede come suo necessario completamento. Il desiderio di una forma fisica integra (l'eterna giovinezza) e l'aspirazione, quantomeno emotiva, a una vita propria che non diletta attestano nell'esperire comune il significato dei dati preternaturali.<sup>55</sup> Sebbene la dignità della rassegnazione argini poi l'intollerabilità del destino dei mortali, il nostro declinare fino all'annichilimento è percepito, per se stessi o per l'altro amato, come incongruente con il nostro essere più proprio. La morte non è naturale, non ci corrisponde.<sup>56</sup>

L'immaginazione che inventa Eden, riconoscendolo come il luogo adatto all'uomo, considera i privilegi paradisiaci capacità umane essenziali, che esprimono una libertà contenta di sé. Lo spazio edenico è quindi anche comprensibile come stato di grazia, dove la vita è veramente se stessa, senza privazioni essenziali, nelle trasformazioni senza disfacimento. Autenticamente l'essere umano inhabita lo spazio edenico, nella possibilità di trasformazioni positive e disvelatrici di sé.

Nella storia del pensiero, invece, il racconto edenico è stato per lo più interpretato come simbolo della perdita e come nostalgia regressiva, che colloca ogni bene all'inizio. La riduzione a fantasia poetica o a ingenua superstizione religiosa, espressa dalla lettura razionalista, fa del mito uno stereotipo del sogno senza tempo dell'infanzia degli individui e delle civiltà, da cui occorre finalmente uscire, affinché la ragione si sviluppi e produca azioni. Queste interpretazioni hanno perduto il paradiso, quello terrestre, nel suo significato d'immagine del naturale e del dinamismo nel bene, dimenticando l'esercizio intellettuale di pensare la condizione propria dell'uomo.

Nel Novecento il filosofo Paul Ricoeur, evidenziando il valore eminentemente antropologico del mito adamitico, respingeva il modello edenico in quanto difforme dall'esperienza; i privilegi edenici, secondo il pensatore francese, distanzierrebbero insuperabilmente l'Adamo del mito dall'uomo storico. Sul mito antropologico per eccellenza, circa l'antenato dell'umanità attuale, la cui condizione è interpretata come omogenea alla nostra, Ricoeur così scriveva: «Tutte le speculazioni sulla perfezione sovranaturale di Adamo prima

<sup>55</sup> Sulla valenza conoscitiva delle emozioni e dei desideri, oltre la nota interpretazione feuerbachiana, che qui richiede un ulteriore rovesciamento, cfr. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions* Cambridge University Press, 2001; tr. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, a c. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2009; J.L. Marion, *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*, PUF, Paris 2008; tr. it. di M.L. Zannini, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014.

<sup>56</sup> Il teologo R. Guardini scrive che la morte non ha un carattere 'naturale': cfr. il cap. I del suo *Die letzten Dinge*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1940; tr. it. di G. de' Grandi, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 1997. Del medesimo avviso, seppur con ragioni diverse, S. de Beauvoir: «Non esiste una morte naturale (...), è un caso fortuito, una indebita violenza»; questa la chiusa del racconto *Une mort très douce*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di C. Lusignoli, *Una morte dolcissima*, Einaudi, Torino, 2007.

della caduta sono adattamenti supplementari che ne alterano profondamente il significato originario, ingenuo, grezzo; esse tendono a rendere Adamo superiore e quindi estraneo alla nostra condizione e al tempo stesso riconducono il mito adamitico a una genesi dell'uomo che parte da una superumanità primordiale». <sup>57</sup> Al contrario, si può osservare che l'ermeneutica del mito edenico dà da pensare più intensamente proprio la naturalità della condizione umana. Dalla comprensione di quel più che naturale, derivante dalla percezione affinata del nostro esistere, può derivare un guadagno concettuale.

Se è l'ovvietà del dato sensibile a venir posta in questione, il naturale, in tutta la sua profondità e tensione d'essere, si mostra, rispetto all'ovvietà supposta, come un più che naturale, presente in noi e fuori di noi <sup>58</sup>. E più che naturali sono certo da considerarsi i privilegi paradisiaci. Per questo lo stato originario può esprimere la nostra specificità umana. Nel luogo primigenio l'integrità e la pienezza concernono tanto l'ambiente, quanto la giustizia, nella corrispondenza di ben-essere ed equità, secondo la logica della sovrabbondanza, nel divenire che s'incrementa in positivo. Il piacere esemplifica questo tratto: secondo la lettura teologale, nello spazio edenico, dove libertà e sensibilità sono massime, il godimento, anziché estinguersi nell'appagamento di un bisogno o nella realizzazione di un desiderio, si accresce compendosi.

La dinamica del potenziamento del positivo investe il piano iperfisico dalla spazialità edenica sino all'empirea. Ciò che diviene per trasfigurazioni in progressione d'intensità procede dal paradiso terrestre, che è luogo di vita animale, alla sede empirea, luogo di vita completa, potenziata. Lo spazio «che è nel fuoco», <sup>59</sup> cielo dei cieli, dove alberga la beatitudine, rappresenta il punto focale della dimensione vitale umanamente più propria, appassionata, ardente, infiammata e felice.

Una speculare ripresa della geografia edenica riappare nell'architettonica della città celeste, nello spazio escatologico, dove tutto riluce preziosamente, dentro un contesto urbano e non più solo silvestre. <sup>60</sup> Nel testo dell'*Apocalisse* riappare, infatti, l'albero della vita descritto in *Genesi* secondo un'incongrua geometria spaziale (due alberi nello stesso centro); e, come all'inizio del primo libro biblico, così alla fine dell'ultimo, l'albero paradisiaco occupa lo spazio secondo uno strano posizionamento: «In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, portando frutto ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le

<sup>57</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II *La symbolique du mal*, Aubier Paris 1960, p. 218s.; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 497s.

<sup>58</sup> L'opera di E. Jünger s'indirizza verso "una teologia più naturale" (*natürlichere Theologie*), quale scoperta inesauribile dell'ovvio (*selbstverständlich*): cfr. innanzi tutto *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977; tr. it. di F. Camera, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1991. Anche per il teologo tedesco la morte resta ciò che ci è più estraneo.

<sup>59</sup> Il greco ἐμπύριος (*empyrios*) nomina l'essere nel "fuoco" πῦρ (*pyr*).

<sup>60</sup> *Ap*, 21 e 22.

nazioni».<sup>61</sup> Quell'albero paradisiaco sembra essersi là moltiplicato, a garanzia di pace universale, fiorendo e fruttificando in una terra di felicità pura, dove i traumi della storia sono risanati. La via d'accesso all'albero della vita è riaperta, senza più bisogno di custodia.

Così, tanto il racconto di un originario immemoriale, quanto la visione escatologica illustrano la condizione umana, nella sua più schietta e riuscita autenticità. L'*hortus conclusus* dell'inizio o la città adamantina del tempo ultimo configurano spazi degnamente ed essenzialmente umani.

<sup>61</sup> *Ap*, 22, 2.

# VIRTUAL DEATH AND HUMAN SELF-UNDERSTANDING

Christian Illies

*Otto-Friedrich-Universität Bamberg*

christian.illies@uni-bamberg.de

**Abstract:** Modernity up to the late 20th century generally suppressed or denied death, it is often observed; death has become a modern taboo. However, the paper argues that we are moving beyond this denial of death. Death in some particular guises (“Virtual Death”) has found its way back into public discourse and popular culture. This paper explores possible reasons; both the previous denial as much as the current return in a different form can be explained on the basis of death’s role in the formation of notions of the self. While pre-modern humans could accept their contingency and thus mortality, modern self-understanding as a maker is at odds with death as with any ineluctable limit set to its creative power. That explains also, why we can accept Virtual Death more easily; this “death” is man’s own creation and no longer a limit to human mastership of this world. At least it appears to be.

**Key Words:** suppression of death, taboo, Virtual Death, modern self-understanding, homo faber, constructivism.

We are what we are because of death. This is true for all of us as biological individuals. As Goethe remarks about nature: “Life is [Nature’s] most beautiful invention, and Death a deft move whereby the proliferation of life is assured”.<sup>1</sup> Natural selection, the mechanism of evolution, relies upon death: only those individuals whose features enable them to be more successful than their competitors in the struggle for existence are, by virtue of the *death* of those competitors, left to produce the next generation. But we also owe our self-conception as human beings to death. There is an intimate relationship between our awareness of death and the way we understand ourselves. Changing conceptions of death are related to changing self-conceptions.

The most recent developments of this delicate relationship are the subject of this paper. I will start with some general observations as to why death plays such an important role in the formation of notions of the self (1). Then, I shall examine the popular denial, or ‘suppression’, of death in modernity up to the late 20<sup>th</sup> century. This development can be seen as reflecting changes in the notion of the self during the last few centuries (2). I shall argue, however, that in the 21<sup>st</sup> century, we are moving beyond this denial of death. Death in some

<sup>1</sup> “Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben”. J. W. von Goethe, “Die Natur: Fragment”, in *Werke. Hamburger Ausgabe*, Vol. 13, München 1982, p. 46. Goethe’s authorship of this text is, however, questionable.

particular guises (I will call it ‘Virtual Death’) has found its way back into public discourse and popular culture, and its new presence is related to a major shift in our self-understanding (3).

## 1. *Our debts to death*

### 1.1. *Biological evolution and death*

Death is an irreducible feature of the history of evolution as we understand it.

Firstly, natural selection is dependent upon death. Individuals less suited to their environments must die without progeny, or with fewer progeny than better suited individuals, so that species evolve over time. By this mechanism, the deaths of countless numbers of less successful organisms have paved the way for the evolution of the species we see today, including *Homo sapiens*.

Secondly, amongst the specific selective pressures which have led to the evolution of complex animals (including humans) are some which are immediately connected to the mortality of higher organisms. The philosopher of science, Hans Jonas, argues that there exists a relation between the role death plays for an organism and that organism’s dependence on or independence from its environment. Following L. von Bertalanffy’s *General System Theory*,<sup>2</sup> Jonas conceives of organisms as homeostatic open systems, and points out that their primary characteristic is the dynamic interaction between this self-sustaining system and its environment.<sup>3</sup> The organism depends both on this interaction and also on its separation from the environment. The separation occurs in different degrees. Animals are, because of the manner in which they gather their food, much more detached from their environment than are plants. They can, for example, walk around, can perceive things which are far away etc. – in brief, they have more ‘freedom’ than plants. But that is also, Jonas argues, why we find with heterotrophic organisms a more delicate balance between the homeostatic open system and its environment. Animals are threatened by death in a more prominent and permanent way than plants. Their way of life, as contrasted with that of plants, has led to new and entirely different needs - an increasingly complex physiological organisation, and more elaborate mechanisms for escaping death have evolved.<sup>4</sup>

Thirdly, the *awareness* of mortality has played a role in evolution, over and above the role played by the fact of death itself. Organisms exposed to a hostile world develop a fear-response to life-threatening situations of all kinds (such

<sup>2</sup> L. von Bertalanffy, *General System Theory*, New York, 1968.

<sup>3</sup> Hans Jonas, “Is God a Mathematician?”, *Measure* 2 (1951).

<sup>4</sup> Even greater evolutionary pressure arises with the presence of carnivorous animals, since to hunt as well as to escape from being hunted demands even more sophisticated ways of interacting with the world.

as encounters with snakes) which partly guides their actions. *Ceteris paribus*, to be more afraid of threats means to be more realistic about them – hence this attitude has strong survival value.<sup>5</sup> This fear of death has reached its fullest expression in humans: if some animal species like chimpanzees may have some kind of awareness of death only we are *consciously* aware of our mortality. And this awareness has become the basis for a reflection on and more intimate connection between *who we are* and our mortality.

## 1.2 *Death and human self-understanding*

There is strong evidence that a connection exists (and always has existed) between human self-understanding and the awareness and understanding of death. Since the dawn of humanity, the encounter with death seems to have played a crucial role in the process of cultural development and thus of human self-formation. Among even the earliest relics of hominids, we find, next to shaped stones and fire pits, traces of ceremonial burials.<sup>6</sup> Many of the greatest products of human ingenuity centre around death: the Late Stone Age tombs as much as the great pyramids of Egypt. We find death at the heart of most religious cults, and the earliest texts, such as the *The Epic of Gilgamesh*, the book of *Genesis*, the *Bhagavadgita*, or Homer's *Odyssey*, discuss human mortality at great length. Indeed, it would be difficult to find any important cultural expression of human self-reflection which does *not* focus on this theme in one way or another. The documents of the past tell us a lot: hopes for a life to come are the obvious message of the pyramids, yet many fears went with this - fear, for example, of demons or gods of the underworld. In many ways, death was present and visible to these societies, but I wish to concentrate on one particular aspect: In what way has the awareness of death had an impact on human self-understanding? I will argue that, from the earliest documents to our own time, we can detect four ways in which the understanding of the self has been shaped, or at least influenced, by the awareness of death.

There is, first, the notion that the subject is an individual, an 'I', and that this is the most determining factor in the subject's entire life; secondly, that the self is dependent and frail; thirdly, that the subject lives and acts in (non-reversible) time; and fourthly, that the self is valuable. Let us look at each of these in turn.

<sup>5</sup> This is true only, of course, within limits: if such fear is overwhelming, it may paralyze the animal to such an extent that its normal functions, such as food-gathering, are impaired.

<sup>6</sup> Neanderthal Man, for example, placed food and various flowers in the graves of the deceased, as is evidenced by the pollen to be found there (Friedemann Schenk, *Die Frühzeit des Menschen*, München: Beck, 1998, S. 113; see also Ivar Lissner, *So lebten die Völker der Urzeit*, Freiburg/Olten: Walter, 1958, p. 167. *Pace* E. Rutte, *Bayerns Neandertaler*, München: Ehrenwirth 1992, p. 37).

- (i) The awareness of mortality has often been described as that which puts people in an imaginative stance of extreme self-awareness, wherein they can look at themselves as if from a distance. The experience of a dead person evokes the imagination of one's own death. It makes me look at myself as if 'I' were outside myself, and thus it creates a self-awareness and moves me to locate 'myself' in the wider framework of the world as a whole. Gilgamesh, for example, the great hero of the epic which bears his name, expresses this 'I'-awareness when he is shaken by the death of his friend Enkidu. He cries out:

How, O how could I stay silent, how, O how could I keep quiet?  
My friend whom I love has turned to clay:  
Enkidu my friend whom I love has turned to clay.  
Am I not like him? Must I lie down too,  
Never to rise, ever again?<sup>7</sup>

Witnessing Enkidu's death leads Gilgamesh to recognise that his friend, as much as he himself, is a unique 'I' who is mortal. Martin Luther expresses this same experience some 3500 years later: "We are all mortal and no one can die for anyone else".<sup>8</sup> However, by distancing himself as an observer from himself as being observed (by himself), Gilgamesh can also recognise that this mortal 'I' is something that he has possession of just as his friend did: "Am I not like him?".<sup>9</sup> Thus the experience of death refers him powerfully to himself, to his unique 'I', and, at the same time, shows the deep likeness between him and another human being.

- (ii) Let us look at a further important perception fostered by the awareness of death, namely, the perception of ourselves as dependent and fragile. In the *Bhagavadgita* we read: "Death is a certainty for everyone who is born".<sup>10</sup> Similarly, Gilgamesh has to be taught by an innkeeper: "When the Gods created Mankind/ They appointed death for Mankind".<sup>11</sup> Death shows us our

<sup>7</sup> *Myths from Mesopotamia*, translated and introduced by S. Dalley, Oxford University Press 1991, p. 104.

<sup>8</sup> "Acht Sermonen D. Martin Luthers, von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit 9.-16. März 1522" in: *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, Frankfurt, 1982, p. 271.

<sup>9</sup> In this paper, I make no distinction between the notion of an 'I' and a self, since such a distinction is not critical to the issues I wish to raise. In other contexts, it seems useful to differentiate the 'I' (that which constitutes the subjective perspective or self-awareness in all thinking and experiencing: Kant's "synthetic unity of apperception") from the 'self' (that which is a possible object of self-observation as a being in time with certain features, experiences etc.). For this distinction see Vittorio Hösle, "Crisis of Identity", in *Objective Idealism, Ethics and Politics* (Notre Dame 1998, p. 83-100, especially p. 87). G.H. Mead has reminded us that there is an important third dimension – the 'Me', i.e. the way others see me, or I see myself *as seen* by others.

<sup>10</sup> *Die Bhagavadgita* (S. Radhakrishnan ed., Wiesbaden: Löwit, p. 124). The sentence continues, "and to be born is certain for those who are dead" (*ibid.*), a statement in keeping with the underlying metaphysics of Buddhism.

<sup>11</sup> *Myths*, p.150.

limitations by being the one thing that lies outside our control –death comes like a thief, as we read in an Egyptian papyrus.<sup>12</sup> Indeed, it marks the end of our control over *anything*. Death teaches us the lesson of finitude and dependence.

- (iii) Death emphasises that we are beings with a unique relationship to *time*. We live not only in the present (like other animals), but remember a past, and are directed to a future – the future being the only area where our life, or what is left of it, is going to take place. And this path from present to future is irreversible. Death is the strongest expression of this fact. The gates of Paradise are closed, as *Genesis* tells us, once Adam and Eve have become mortal: they cannot return. And, to note a more modern position, in *Being and Time* Martin Heidegger argues that life is essentially directed towards death.<sup>13</sup> This might also explain why the notion of being a responsible agent is often closely connected to the awareness of death: since time is irreversible, nothing that we have done can be undone. Søren Kierkegaard therefore calls death the “teacher of sincerity”.<sup>14</sup> And Elie Wiesel writes in his short novel *Dawn*: “Death is a being without arms or legs or mouth or head; it is all eyes”,<sup>15</sup> and, some pages later: “In their frozen world the dead have nothing to do but judge. They condemn not with words or gestures but with their very existence”.<sup>16</sup>
- (iv) The experience of death, most often in the form of the death of a person close to us,<sup>17</sup> becomes the starting point of reflection about that person’s or our own value. The death of “my friend whom I love” reveals to me his significance and his irreplaceability. Sigmund Freud assumes that it was therefore next to the corpse of a loved one that not only the idea of an afterlife was born, “but also the first ethical commandments. The very first and most important rule of the awakening conscience reads: *Thou shalt not kill!*”<sup>18</sup> In a similar spirit, Virginia Woolf in her autobiographical writings remarks on the death of her sister: “So I came to think of life as something of extreme reality. And this, of course, increased my feeling of my own

<sup>12</sup> From the papyrus Boulaq IV, in *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, (H. Brunner ed., Zürich: Artemis 1991, p. 202).

<sup>13</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1986, p. 242ff. (§ 48).

<sup>14</sup> *Erbauliche Reden 1844/1845 (Gesammelte Werke vol.13/14)*, Gütersloh 1952, p. 178.

<sup>15</sup> New York 1970, p. 35.

<sup>16</sup> p. 92.

<sup>17</sup> This is an important point, made for example by Heidegger in *Being and Time*, and further developed by G. Marcel. Marcel argues that consciousness of our own mortality derives from our experience of the death of our loved ones (*Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt a. M. 1961, p. 287).

<sup>18</sup> “Zeitgemäßes über Krieg und Tod” in *Studienausgabe Band IX*, Frankfurt: Fischer 1982, pp. 33-60, here p. 55.



importance”.<sup>19</sup> ‘Importance’ is, however, an ambiguous term. Human mortality can also make us consider the extreme *un-importance* of the individual. We will soon be forgotten once we are dead, as the psalmist laments:

The days of Man are but as grass: for he flourisheth as a flower of the field.  
For as soon as the wind goes over it, it is gone: and the place thereof shall know  
it no more.<sup>20</sup>

These four aspects of the self and its relation to death are, of course, stated here in very general terms. Is this ‘I’ of self-examination our real essence? Is our dependent, mortal nature a blessing or a burden? Do human beings have a value? The answers given to these questions depend on the wider religious or philosophical framework within which they are posed. But it seems to have been inevitable that these four issues be raised in some form or the other in the face of death – which entitles us to see them as profoundly integral to our human nature. Whether or not they are anthropological constants is hard to tell; yet it is noteworthy that these aspects of the self have certain counterparts in our biological structure as higher organisms. They raise our biological features to a higher level without leaving them entirely behind:

- (i) The notion of an individual self and ‘I’ mirrors the fact that each of us is a biologically *unique* entity.
- (ii) Our consciousness of being fragile and dependent creatures is reflected in the fact that we are homeostatic open systems in a delicate and threatened relationship to our environment.
- (iii) To know that we are beings in time seems to resonate with the internalisation of temporality in organisms, i.e., their ageing.
- (iv) It is only the idea of being valuable which does not have any direct counterpart in biological evolution; the natural world does not evaluate its products. “Never use the words higher or lower”, Charles Darwin rightly remarks on natural development.<sup>21</sup> Only in a metaphorical way might we say that natural selection ‘evaluates’ organisms according to their fitness or that some organism is functionally valuable (useful) for another organism. But with regard to any proper evaluations, evolution is silent.

Still, the question remains to be asked as to what kind of relationship the awareness of death might have with our self-understanding. Surely, it is not a cause-and-effect relationship or a strict dependency of some ideas on death-awareness. Many have investigated the nature of the self without reference

<sup>19</sup> “A Sketch of the Past”, in *Moments of Being. Unpublished Autobiographical Writings*, ed. by J. Schalkind, Sussex 1976, pp. 64-137, here p. 118.

<sup>20</sup> Psalm 103; 15-16.

<sup>21</sup> An annotation of C. Darwin in his copy of Robert Chambers’ *Vestiges of Creation*.

to death. (Descartes, for example, shows that one can come to a strong conception of the self without relying on this awareness.) It seems rather to be a loose hermeneutic relationship. The death of one's mother or someone close to us, by being the extreme and uncircumventable end of her life, is not an every-day experience. It is extreme; and it therefore demands our response and major changes in our life – whatever role the deceased has played. Thus, death breaks the normal routine of life more profoundly than most other events. The bereaved have to locate themselves anew. This makes them look at their existence from an unusual perspective – and it also makes them see the other person's life from a certain distance. The contemplation of a dead person starkly reveals the contrast between what is lasting and what is passing: sitting near the deathbed and looking at the dead we understand what it means to be *alive*.

But the picture, as it stands, is incomplete. To be aware of death requires, of course, the presence of some prior notion of the self. If humans were entirely ignorant of their selves (or of others) before experiencing death, then someone *else's* death could not make anyone consider anything about *himself*. Thus, the awareness of death illuminates and strengthens the idea of the self (of my own self and of the selves of others) but cannot create it. It is rather a *mutual* light that the awareness of death and one's self-understanding shine on each other.

This last point allows us to turn to the suppression of death in modern culture. I shall argue that we can better understand the modern denial of death if we consider this development as a consequence of the modern conception of the self.

## 2. “*The Pornography of Death*” – the common denial of death and the reasons behind this denial

In his historical study *L'homme devant la mort*,<sup>22</sup> P. P. Ariès gives a detailed account of the various attitudes toward death held throughout history. Early cultural self-expressions, such as *The Epic of Gilgamesh*, show that people were once quite frank about the issue. Death was openly addressed. Various rituals and public ways of dealing with death were established. But most of these attitudes to death have gone. Ariès shows that a major change began in the 16<sup>th</sup> century, and came to a peak in the second half of the 20<sup>th</sup> century. Death was increasingly regarded as a “wild” fact, different and alien to everything else we know. This has culminated in a world in which the thought of death is taboo, as Geoffrey Gorer argues in his seminal article *The Pornography of Death*.<sup>23</sup> Although our biological knowledge shows us that death is a normal part of our life as much as of any organism, death is no longer *regarded* as a normal

<sup>22</sup> Paris 1978.

<sup>23</sup> *Encounter* 1955.

phenomenon. Death has become an embarrassment, something people try to hide away. As B. G. Glaser and A. L. Strauss put it in 1965, ultimately the only “acceptable style of facing death” is to pretend that one does not die.<sup>24</sup> The psychoanalyst couple Margarete and Alexander Mitscherlich wrote famously about the “Inability to Mourn” (1967) in Germany. Accordingly, the last historical part of Ariès’ work is entitled *Death Denied*. Still, some fear of death has always been and remains characteristic of humans.<sup>25</sup> It is not this fear which is new, but the powerful tendency in 20<sup>th</sup> century culture to suppress the thought of death. All of this is well known and does not need further elaboration. It is more interesting to examine how this change has been accompanied by a changing human self-understanding. I shall argue that this suppression of death was not a historical contingency and that there are structural reasons for this peculiarly modern response. My thesis is that the concept of the self which arose in the last few centuries cannot be harmonised with the ideas connected to awareness of death (which pre-date this concept), or at least much less successfully than can more ancient concepts of the self. I see this incompatibility at the root of the recent suppression of death as more significant than the decline of religion or diminishing belief in an afterlife.

One of the most striking features of the modern notion of the self is the understanding of Man as *Homo faber*, that is, the being who creates his own fate and his own world. There are many sources of this new view: one of them is the new metaphysics of the cosmos as a law-governed, determined realm of natural causes rather than a place of meaningful order or divine guidance. There is no longer Alfred Tennyson’s expectation to “see my Pilot face to Face/ when I have cross’t the bar” (*Crossing the Bar*, 1889). This ‘disenchantment’, to use Max Weber’s famous expression, has not only changed our spiritual life; it made Man see himself as the true master and pilot of this world.

First, this has brought a practical change. By understanding and working with the laws of nature, it has been possible to develop a far-reaching technology by which the realm of nature can be transformed. There arose a world of man-made artefacts, replacing what had hitherto been supplied by the natural world: built structures replacing caves, crafted tools replacing rocks and other found objects, polymers replacing natural fibres.

But, secondly, there has also been a change in philosophical stance. Our profound understanding of the mechanisms underlying the world has been accompanied by a change in the conception of truth. The notion of truth as something independent of, but sought by, rational agents, has eventually been

<sup>24</sup> *Awareness of Dying*, Chicago 1965.

<sup>25</sup> S. Freud argues that fear of death results from the internalized fear of punishment at the age of four or five (cf. “Hemmung, Symptom und Angst (1926)”, in *Studienausgabe Band VI*, Frankfurt: Fischer 1982, p. 227 - 308), it is therefore derived (cf. Freud, *Zeitgemäßes*, fn. 16, p. 57). For Freud it seems therefore inevitably linked to humans, stone-age people know it as well as we (ibid.).

replaced by a quite different one: statements about cause and effect are only considered to be *true* if we can *replicate* the phenomenon they refer to, that is, if we can bring the effect about in an experiment. The so-called Verification and Falsification Principles (of Logical Positivism) shift emphasis to us as human agents, since our *actions* determine whether or not we can call some hypothesis “true”.<sup>26</sup> Increasingly this has led to the conviction that all true knowledge is a kind of technical knowledge and, as Francis Bacon argues, a form of power, while all other apparent knowledge (like: I know that my mother loved me) is merely opinion. Bacon claims that the point of knowledge is not to understand the world as it is but to change it for the better: “that knowledge may not be, as a courtesan, for pleasure and vanity only, or as a bond-woman, to acquire and gain for her master’s use; but as a spouse, for generation, fruit, and comfort”.<sup>27</sup> We are masters of nature and of truth - this seems to be the most striking feature of the understanding of the self which has arisen in the last few centuries. And it is a feature which is very much at odds with some of the ideas suggested by our awareness of death. After all, death marks the ultimate limit of our new mastership. Our creative power cannot, at least ultimately, control death. It marks a limit and disturbs the self-understanding of someone who himself sets and shifts limits. To overcome death has therefore been seen as *the* challenge to modern Man. We have only to think of Mary Shelly’s *Frankenstein*. It is very telling that she calls the ambitious scientist in the story the ‘New Prometheus’ - but it is also revealing that his ultimate failure is narrated in a horror story. The modern self finds it difficult to with a troublesome and absolute death which questions his self-image so critically. Albert Camus, although he focuses on Man’s capacity to set himself goals rather than to manipulate the world, sums up the response of modernity when he calls death the “absurdity” of life, because it is “contrary” to “man’s will”.<sup>28</sup>

There are further aspects of the modern self which clash with the awareness of death. Let us look, for example, at the increasing compartmentalisation of the different aspects of our life. It is often reported that the diverse roles we play, the individual: work and private life, morality and love and sex, all seem to have become distinct and disconnected aspects of our lives. Kierkegaard was one of the first to describe this non-unified understanding of one’s “self” ingeniously (and rather prophetically) in what he called the “aesthetic way of life”. We find it pushed to the extreme in the Derrida-esque deconstruction of the self which accounts for the subject as a multidimensional entity without a centre or

<sup>26</sup> See Karl Löwith, “Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen”, in *Sämtliche Schriften Band 9*, Stuttgart 1986, S. 195-227.

<sup>27</sup> *The Advancement of Learning*, London: J.M. Dent & Sons 1973, p. 35.

<sup>28</sup> *The Myth of Sisyphus*, London: Hamilton 1955, p. 54.

hierarchical order,<sup>29</sup> or, where Derek Parfit writes that we do not have a single self, but “a series of successive selves”.<sup>30</sup> I do not wish to discuss the massive internal problems of any such radically deconstructed notion of the self. For our purpose it is enough to see that modernity nurtures a fragmented self-image – and to realise that this, again, is at odds with the story which death seems to tell. To be aware of death and thus to anticipate our own mortality causes us to look objectively, as it were from a distance, at our entire life. From this perspective, one’s life presents itself as a whole within a given period of time; the mortal self is the unifying element embracing all “selves” or aspects of our life. What they have in common is that all of them end at our death – and thus these diverse aspects of the self are unified after all.

There is also something about the idea of a value to human life, or to the individual human being, which is alien to the modern notion of the self; and, moreover, alien to the entire picture of the world’s deeper architecture as painted by modernity. The dominant modern picture is one which contains nothing objectively good or bad: no norms or obligations independent of subjective wishes, desires, or traditions. The physical sciences gave rise to this view: they are themselves neutral with regard to morality, and it came to appear that all secure knowledge was knowledge of scientific fact. Moral norms were considered at best a matter of emotion or intuition, and thinkers such as Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud have taught us that we should therefore not think too highly of them. Our understanding of what is good is regarded as a mere expression of individual self-interest, and neither the result of rational reflection nor founded on objective criteria. Again, I do not wish to discuss whether this is the last word in moral philosophy (or even consistent); all that is important for the moment is that this philosophical stance is the dominant one adopted by modernity. This stance leaves no possibility of the integration of any strict death-prohibition (the “You shall not kill!” suggested by the awareness of death). It is simply impossible to make any sense of an objective moral demand (at least of a demand outside our will or control) once we have accepted moral subjectivism. In short, it seems that the awareness of death was so at odds with several aspects of the modern interpretation of the self and its world, that one of the two had to yield.

And for a long time, it has been death which has been kind enough to do so and retreat.

<sup>29</sup> See for example E.E. Sampson, “The deconstruction of the self”, in J. Shoter and K.J. Gergen (eds.), *Texts of Identity*, London 1989, 1-19, here p. 13.

<sup>30</sup> “Lewis, Perry, and what matters”, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976, p. 91-107, here p. 106.

### 3. *The new omnipresence of 'Virtual Death'*

When Philipp Ariès' *Death Denied* was published in 1977, denial seemed to be the final development of modernity. Death had been "evacuated efficiently and completely"<sup>31</sup> – or at least it had been rendered invisible.

However, this is no longer the case. There is a new presence of death in an increasingly important part of our culture. I refer to the death we encounter on television, in the cinema, in magazines, in contemporary novels, and, overwhelmingly in the World Wide Web and in computer games. We find precisely the opposite of the suppression or denial of death. Consider films such as *Natural Born Killers* (Oliver Stone, 1994), *Pulp Fiction* (Quentin Tarantino, 1994), or *Terminator I-III* (James Cameron, 1984, 1991, Jonathan Mostow 2003) where corpses accumulate at an alarming rate, or of the novel and film *American Psycho* by Bret Easton Ellis. We can think about *The Hunger Games* (Gary Ross 2012), or *1917* (Sam Mendes 2019). Someone took the trouble to count the deaths in the *Game of Thrones* (Production: David Benioff, D.B. Weiss 2011-2019): There are 150,966 up to 2019.

Statistics in Germany show that the average fourteen-year-old child has seen some fifteen thousand deaths on film. This 1996 figure<sup>32</sup> refers only to German youngsters, but the statistics are similar for children in the United States and in other countries where television has widespread popularity. Note that these figures were even before the deluge of pictures from the internet had overrun every children's room. The presence of digital death has increased dramatically. This does not, of course, only include the "fake" deaths of actors or virtual people, but also of real people, in news programmes and in documentary film. It is a general trend in all areas: The world of popular music includes the phenomenon 'Gothic Rock', where grinning skulls, the colour black, and other imagery of death abounds. Recent years have seen an overwhelming number of computer and video games where the goal of the player is simply to kill as many enemies as he can lest he himself be killed. The new generation of multi-player role-playing games, like *Shadowbane* and *The Sims*, includes more and more 'realistic' and public opportunities for 'killing' other people. Thereby the distance between the game and reality, between the observer and the observed, becomes smaller and smaller – at least visually. A new generation of computer games allows one to enter them *as oneself*, in one's own image. Three digital cameras take a picture, transform these images into a 3-D file, and one can then upload one's own likeness into any of these new game-worlds. Shooter games like the *Battlefield* series were played by more than 50 million players worldwide (2012), the *League of Legends* (2009) were played by 100 million players every month.

<sup>31</sup> P. Ariès, *The Hour of Our Death*, New York 1982, p. 596.

<sup>32</sup> See "Elektronischer Erzieher", *Focus* 14.10.1996.

Yet, one might rightly question whether this strong presence of death can be compared to *real* death, to the end of the life of a biological organism. Is it not, after all, a quite different phenomenon which we experience in these virtual worlds? To a certain extent, it is. And it is worth looking at the difference more closely at the unique characteristics of 'Virtual Death', as we might call it.

- (i) Virtual Death does not involve the death of real people. This 'death' is instead part of a Hollywood world - it is *virtual* and thus *distant*. These are actors pretending to die - or merely animated figures. The player kills artificial computer-entities, and even the participant of computer games herself will often die this virtual death when she loses the game - while continuing to live as a biological being. It might be that in order to compensate for this loss of reality, Virtual Death is often much more drastic, brutal, and loud than any death people might actually experience: think, for example, of the film *The Silence of the Lambs* (Jonathan Demme, 1991). The fact that we are also confronted with the sight of people who are really dead in the news, or that we read currently about coronavirus fatalities every day in the newspapers, does not change this impression. Through closeness to the ever-present virtual death in film or other media, the difference vanishes for the audience - or is even consciously made invisible by many films themselves, as in *Schindler's List* (Steven Spielberg, 1993).
- (ii) Virtual Death is *impersonal* since there is mostly no real person close to me who dies, only actors playing their roles. And even when we read about real persons or see them on pictures, we are hardly ever acquainted with them - they remain abstract figures or images on the screen.
- (iii) Virtual Death is, at least to a certain degree, *timeless*. It is not an event which ends the temporal continuity a life, and obliterates that life. It can also be repeated; we can watch the same film endlessly and restart the same computer-game again and again.

It is obvious, that we are no longer a culture which straightforwardly renders death taboo. Quite the opposite, in the form of Virtual Death, is has become a very visible element of our culture, and a rather prominent one. It seems that most experiences are currently gathered online, a development that has been accelerated by the recent Covid-lockdowns. The new media have become the most important and dominant arenas of present cultural self-expression. If we are interested in the *changing* rather than in the *constant* manifestations of culture, it is here that we must look.

After this exercise in the phenomenology of modernity, we should turn our attention to the analysis of the effects of such phenomena. Let us begin with the question of our understanding of the self. If, as I have argued above, the suppression of death followed the transformation of the modern notion of the self, then we should ask why death, in the guise of Virtual Death, has made such

a revival. In what follows I will argue that this revival should not surprise us: Virtual Death is exactly the kind of death that the modern self can accept without difficulty. This needs some explanation. Most importantly, Virtual Death fits our self-image as *Homo faber*. Because it is a virtual, man-made phenomenon and is connected with the virtual, man-made life of beings in these new media, and of us living and interacting, mostly in them, Virtual Death remains within our creative power. Because Virtual Death, unlike real death (which reveals our dependency), is dependent on us. We construct it. Of course, people have always been able to kill each other, and thus been ‘masters’ of death from the earliest times - but those who kill can bring about only what would have happened anyway (though from different causes). Things are different with Virtual Death: we create the antecedent virtual life, without which there could not be this death – the whole virtual history, its beginning and its end, is in our power. In that sense we truly create (virtual) death - even if, paradoxically, we do so by creating (virtual) life. This is not only true of film-makers, but through interaction with computer games it is also increasingly the experience of the ordinary person. We start the game, bring the computer entities to life, and interact with them in ways that are similar to the electronic ones that we use increasingly to interact with real people. In this sense, each of us ‘creates’ these new forms of life and death. They depend on us and thus do not remind us that we are dependent creatures. Furthermore, Virtual Death is sufficiently impersonal not to place us imaginatively at a distance from ourselves. The modern experience of death thus becomes disconnected from any life or self that we know or care about. And since it is mostly not the death of a person close to us, it does not evoke seeing our own lives as an integral whole as we do when we look at the pale skin of a corpse on the deathbed. Virtual Death is disenchanting; it is simply a digital event like any other, in an artificial world that we have created. The same holds true of our relationship to time and of our self-understanding as responsible agents, especially in the somehow timeless world of the internet. We can create (and ‘consume’) Virtual Death at any time, and it does not which annihilate real life. Thus, we have made it possible to deprive death of one of its most striking features, it is no longer a point of no return. We can press “new game”. The modern self then, in face of Virtual Death, can happily ask, “Where is thy sting?”. Accordingly, there is no strong notion of human responsibility attached to Virtual Death, no objective imperative “Thou shalt not (virtually) kill”. In a virtual world, single events or actions do not matter; they are never absolutely decisive. And if nothing really matters, respect for other people becomes shallow.

That might explain why Virtual is no longer seen as taboo. By being the kind of death that we can control, it is exactly the kind of death for which the modern self has eagerly been waiting. Virtual Death *is* the present form the



*suppression of death* takes. The last stumbling block, this odd, anachronistic obstacle, has been removed from the path to being the masters of this world.

One might object that this is making too much of Virtual Death; that it is not really capable of replacing non-virtual death in this way. People still experience pain, people die with agonising suffering and we mourn the loss of the beloved. Death remains with us, and events like the current pandemic powerfully remind us of it. Virtual Death is, however, more than a mere paraphenomenon: it is directly connected to the old question of how we deal with *real* death. Modern technology and in particular the virtual world are the paradigms of self-understanding and have a strong influence on our most fundamental beliefs. After all, there is a strong tendency to use the images and categories of the new media to structure our own day-to-day experiences. The communication theorist Neil Postman, amongst others, has analysed this process quite deftly.<sup>33</sup> But as early as the end of the 19<sup>th</sup> century, Oscar Wilde had seen life of imitating art and the Austrian writer Joseph Roth gave a poignant narrative analysis of these dangerous influences of mass media on the soul (*Der Antichrist*, 1934).

The experience of the virtual world and the real world are in an intensive exchange. It is, for example, a well-known sociological fact that the world of Hollywood has shaped our expectations of romantic love. Similarly, Virtual Death might shape the way people experience non-virtual death. (The Colorado Columbine High School killers Eric Harris and Dylan Klebold, who practised for their mass-murdering with the computer game *Doom 2: Hell on Earth* are surely extreme cases,<sup>34</sup> but a diminished understanding of the consequences of real killing might also be found in the new indifference and casualness which we all exhibit toward death.

Of course, we must approach any such attitudes with extreme caution. Certainly, from the moral point of view - at least from a more traditional one, based upon the idea of human dignity - there is great danger in this new casualness. The way modern Man perceives death will probably influence the way he acts. But we should not forget that Virtual Death is a consequence of the new understanding of the self; an understanding which is at the very heart of modernity, as I have argued above. Hence, even if we are critical of that understanding, there are two good arguments against any attempt to promote a return to the pre-modern notion of the self.

- (i) *Theoretical*. Although its concomitant urge to suppress death as a reality of life, or to create Virtual Death, reveals that the modern notion is (literally) unrealistic - suppression is a means of escape from reality, as Freud

<sup>33</sup> See for example his *Technopolpy: The Surrender of Culture to Technology* (New York: Knopf, 1991).

<sup>34</sup> The event happened on April 20<sup>th</sup> 1999. See <http://www.disastercenter.com/killers.html>.

reminds us – this is not a good argument to disqualify it *tout court*. It is a response to the experience of being able to build a technological world with its own logic, that cannot be ignored. It is questionable whether we can simply replace the image of man as *Homo faber* by a pre-modern image. Moreover, it appears self-contradictory: To replace the modern image of Man as the absolute creator by any other image seems to presuppose exactly the absolute power of a maker (here: of images) that the pre-modern understanding did not accept.

- (ii) *Practical*. The modern conception of the self has achieved much. By concentrating, for example, on our power as *Homo faber*, we have brought about a highly developed science and strong economy which together might be capable of feeding our entire human population. By seeing the world, including, of course, the social world, as something we *make* rather than something *given*, we have learned that nothing is simply to be taken for granted just because it is presented to us by tradition. Only then, can we hope to criticise and improve the conditions of life and the efficiency or justice of institutions. In brief, by seeing himself as responsible for his own fate, modern Man has developed powerful tools for improving the world he lives in. Certainly, he has not always been successful in applying them, as the current ecological crisis, for example, reveals. But we will not be able to solve this, or any, global crisis without continuing to use all our creative power as *Homo faber*.

However, we must bear in mind that the *possible* positive effects of our modern understanding of the self will only be realised if we retain a strong and action-guiding idea of ourselves as mortal organisms and, at the same time, acknowledge the value of human life. After all, knowledge, as much as power, are in themselves morally neutral but can easily be abused if they are not guided by respect for humankind and all individuals. This might show us the way in which to proceed. Therefore, an ideal self-understanding must synthesize the traditional insight that humans have a dignity, i.e. that there is something intrinsically valuable in Man (a value he cannot create but simply has to acknowledge) with the new insight that we do have enormous creative power. The achievements in the world have been possible because the modern self-conception encourages humans to be the makers and masters of their fate. The achievement of such a synthesis falls to philosophy, theology, art, and other human disciplines of our 21<sup>st</sup> century.