

EL CUERPO DEL ESPÍRITU

Vera Fisogni

Traducción: Clara Gosalvez Silva

“Puesto que no sabemos qué es un espíritu, también ignoramos lo que es un cuerpo”
(Voltaire. *Diccionario filosófico*. Voz “Cuerpo”)¹

Cuerpo, espíritu. Voltaire afirma que no somos capaces de captar la esencia de estas dos entidades. Es verdaderamente curioso que un diccionario, del cual cabría esperarse una definición simple y clara, termine por admitir su propia inutilidad, confundiendo aún más al lector.

Y aún así, si no nos dejamos desorientar por el aparente escepticismo de la sentencia, nos damos cuenta de que, en realidad, en estas pocas líneas, Voltaire dice mucho acerca del cuerpo y del espíritu. Lo hace siguiendo la vía maestra de la teología negativa, del *afirmar negando*, tan apreciado por Dionisio el Areopagita: el espíritu no es cuerpo; ambos parecen tener algo de yuxtapuestos y de esencialmente incognoscibles; ninguno de los dos, además, parece prestarse fácilmente a la conceptualización.

Para hablar del cuerpo -sobre todo- no podemos prescindir del espíritu, como término de comparación; y siempre que nos referimos al espíritu, terminamos por relacionarlo con el cuerpo, o con atributos que aluden a la corporeidad, a lo concreto, a la divisibilidad, a la extensión.

El cuerpo nos remite al espíritu, y viceversa.

Para entender algo más acerca del cuerpo –objeto de debate del último número de “A parte rei”- quizá convenga buscar en los orígenes de este binomio, cuyos elementos se repelen como polos opuestos en virtud de su propia fuerza de atracción. Difícilmente se puede pensar en un punto de partida distinto de la Torah y del libro del Génesis, donde un Ser vinculado al espíritu en grado superlativo, da cuerpo a las cosas del mundo.

1. “Y el espíritu de Elohim aleteaba sobre la superficie de las aguas”

(“*Ue ruah Elohim merahefet al pene-hammayim*”). Génesis, 1, 2²

El alba de la creación. Elohim ha empezado por el marco del universo, por los cielos y la tierra. El hecho de crear, de hacer (*barah*) *ex nihilo* anticipa la epifanía de su naturaleza espiritual, que se manifiesta en este segundo versículo del Génesis con el término *ruah*, palabra que tiene poco en común con la latina *spiritus* utilizada en la versión de San Jerónimo, a su vez una traducción del griego *pneuma*.

Porque *ruah*, refiriéndose a la brisa y, aún con mayor propiedad, al aliento cargado de vapor, se carga de matices, de caracteres sensibles que no encontramos en el *spiritus* (raíz *spir-*), en el cual se reconoce una naturaleza exclusivamente suprasensible, a pesar de que originalmente el término, al igual que el griego *pneuma*, significaba “ráfaga de viento”.

No debemos olvidar que entre la Torah y su traducción latina se interponen la segunda visión platónica y el mundo aristotélico de las formas, además de un número considerable de siglos.

Resulta obvio que la lectura del texto bíblico en la lengua original, impone una *epoché* obligatoria en la mentalidad del lector.

¹ Voltaire. *Diccionario filosófico*

² *Biblia hebraica stuttgartensis*, Stuttgart, 1983

En la antigua expresión hebraica, el espíritu divino no excluye, en cierto modo, un carácter físico: la dimensión “corpórea”, por así decirlo, de *ruah*, está en su forma verbal gemela (olfatear, sentir el perfume o el olor). Este espíritu creador presenta, en suma, rasgos de marcada sensibilidad que, sin duda, habrían suscitado el interés de Voltaire, si el pensador francés hubiese sido capaz de leer la *Torah*. También Descartes habría encontrado motivos para la reflexión, puesto que en hebreo clásico existe un verbo con las mismas consonantes radicales que *ruah* (*ruh*), el verbo *rauah*, que significa “estar extendido u oreado”, en el sentido de ocupar y delimitar un espacio (*reuah* significa “estancia , espacio”). En los albores del pensamiento, la *res cogitans* (*ruah*) se revela, de algún modo, como *res extensa*³. Es este un aspecto que no queda adecuadamente expresado en la versión latina del texto sagrado, no sólo a causa de la inevitable transformación semántica que conlleva toda traducción, sino también por la depuración de la *Torah*. El texto sagrado, en la lengua de la Iglesia, aparece como aligerado del peso físico que caracteriza al lenguaje semítico.

El hebreo del Antiguo Testamento no conoce las categorías platónico-aristotélicas de lo espiritual y lo material, lo sensible y lo suprasensible. Y es precisamente por esto por lo que constituye un extraordinario observatorio del pensamiento teórico en estado naciente; de la especulación pre-griega, para entendernos, anterior al siglo III a.C.

Volvamos al segundo versículo del *Génesis* del que partimos.

La corporeidad de lo divino también se pone de manifiesto en el modo en que el espíritu –*ruah* expresa su propia potencia creadora: haciendo temblar la superficie de las aguas. En la traducción italiana del *Génesis*, se utiliza el término “aleggiava”⁴ (*merahfet*), pero esta ligereza –ciertamente más cercana a la palabra *spiritus* y a *pneuma* que a *ruah*- no pertenece al verbo *rahaf*, que indica más bien el acto de sacudir y hacer temblar, despertando esos sentimientos de admiración y miedo que siempre han acompañado a lo sagrado; el *mysterium tremendum* por antonomasia (de hecho, *tremendum* y *tremare*⁵ presentan la misma raíz).

En el *Génesis*, el espíritu divino se transforma en fuerza natural: encrespa el mar, lo agita, como un aire (*ruah* también significa “ráfaga de viento”) dotada de caracteres personales, como la voluntad, la inteligencia o el amor.

De este modo, la lengua hebrea transmite una imagen de lo divino que es al mismo tiempo natural y sobrenatural; está cargada de un fuerte contenido físico del que, a su vez, es causa. Anterior a las metafísicas clásicas dualísticas de la cultura occidental, emanación del pensamiento de Platón y Aristóteles (cuyos efectos se hacen sentir hasta Descartes, Kant e incluso más allá), la visión hebrea de la Totalidad –al menos la visión del Libro- reconoce la distinción radical entre lo divino (uno) y los entes (múltiples), pero de forma del todo peculiar; de forma, en cierto modo, leibniziana: las entidades de este mundo, habiendo sido creadas por el Ser Supremo, participan de su esencia. Leibniz –en este aspecto más cercano al modo de pensar hebreo que al platónico- individualiza en las ideas de dios (incorpóreo) el origen de todas las cosas (materiales, corpóreas). Las cosas están en Dios como proyecto y don, y la imperfección, la divisibilidad, la concreción que las distingue, dependen del hecho de que –aun siendo originalmente perfecciones divinas en la mente de Dios- no son Dios, puesto que no son la totalidad, aunque formen parte de ella.

Permanece, tanto en la metafísica de Leibniz como en el fresco de la *Torah*, la idea de que la corporeidad, la concreción, el aspecto físico –en general, las propiedades de las cosas- coparticipan de lo divino, en virtud de su haber sido creadas. Una circunstancia ésta que no preveían ni reconocían las *summae* de Platón o Aristóteles, históricamente extrañas a la noción de creación *ex nihilo*, es decir, exclusivamente en virtud de la potencia divina.

³ Descartes, R. *Discurso del método*

⁴ N. de T.: En castellano, “aleteaba”.

⁵ N. de T.: En el original italiano; en castellano “temblar”, que deriva de la misma raíz.

2. “Entonces el Señor Dios modeló al hombre con el polvo del suelo e introdujo con un soplo dentro de su nariz un aliento de vida; de este modo, el hombre se convirtió en ser vivo”

(*uayizer iehuah Elohim et-ha'adam 'afar min-ha'adamah uayippah beappau nishmat hayyim uaiehi ha'adam lenefesh*) Génesis, 2,7

Tierra. Pura y simple tierra. Sin el “aliento vital” (*nefesh*) el hombre (*ha'adam*) no es más que tierra (*ad'amah*), algo parecido a una estatuilla de barro (existe una afinidad con el *homo* latino, cuya raíz *hom-* se encuentra también en *humus*, que significa precisamente tierra). Resulta significativo el hecho de que la *Torah* no hable de cuerpo, puesto que, en términos propios, “cuerpo” puede ser sólo el cuerpo imbuido del hálito divino. Como en el griego antiguo –en los textos homéricos y, en general, anteriores al sigloV-, en el *Génesis* no encontramos ningún vocablo que indique exactamente lo que nosotros llamamos “cuerpo” del ser vivo, el *Leib* alemán. Pero a diferencia del griego antiguo, en la lengua de la *Torah* existe un término preciso que se identifica con el alma, con el principio responsable del ser, que da forma y vida al sujeto y establece sus funciones intelectuales.

Se podría replicar argumentando que, como subraya Giovanni Reale, en los textos homéricos ya se utiliza la palabra *psique*, expresión con la que “se refieren al muerto” o a alguien que ha perdido el conocimiento; en otras palabras, en tiempos del autor de la *Ilíada* y la *Odisea*, *psique* expresaba el estado larval, cercano a la muerte (concepto opuesto a la acepción hebrea *nefesh*, que indica, como hemos dicho, un principio vital). Pero, puesto que es la forma del ser vivo, de naturaleza bien distinta respecto a la de *'adamah*, esta antepasada de la palabra latina *anima*, se nos presenta cargada de aspectos corpóreos. Sustantivo del verbo *nefesh* (tomar aliento), surge del acto creador de Dios, expresado –en el versículo que estamos examinando– por el verbo (*ua*)*yippah*, que indica el soplar y el respirar. La humanidad de *nefesh*, su condición de principio de algo extenso, finito, concreto, inerte por sí mismo (*'adamah*), condicionan su uso lingüístico.

El término “vida” –*hayyim*– no comparte la raíz de *nefesh*, que también se refiere a un principio vital; en cambio nos remite a la del verbo ser, existir –*hayah*–, que además es la misma que la del tetragrama de Dios, *El que es*.

Hemos de tener en cuenta, pues, dos expresiones de los “vivos”: los que han recibido el aliento vital y los que existen en virtud de Aquel que existe (por ejemplo, en *Génesis* 3,20). El *alma* –*nefesh*, a pesar de que se le puede atribuir un carácter diferente de la *materia bruta*–*'adamah*, se sitúa un escalón por debajo –en la pureza del principio– respecto al ser –*hayah*.

Traducción: Clara Gosálvez Silva

IL CORPO DELLO SPIRITO

Vera Fisogni

*“Come non sappiamo che cosa sia uno spirito, così ignoriamo che cosa sia un corpo”
(Voltaire, Dizionario filosofico, voce Corpo). (1)*

Corpo, spirito. Voltaire sostiene che non siamo in grado di cogliere l'essenza di queste due entità. E' davvero curioso che un dizionario, dal quale ci aspetteremmo una definizione semplice e chiara, finisca per ammettere la propria inutilità, lasciando ancora più confusi i lettori.

E tuttavia, se non ci facciamo disorientare dall'apparente scetticismo del motto, ci accorgiamo che Voltaire in queste poche righe dice in realtà molto sul corpo e sullo spirito. Lo fa seguendo la via maestra della teologia negativa, dell'affermare negando, tanto cara a Dionigi l'Aeropagita: lo spirito non è corpo; le due entità presentano un che di giustapposto e di essenzialmente inconoscibile; entrambe, poi, non sembrano prestarsi con facilità al concetto.

Per parlare del corpo – soprattutto – non si può prescindere dallo spirito come metro di paragone. E ogni qualvolta si discuta di spirito, si finisce per metterlo in relazione con il corpo, o con gli attributi che attengono alla corporeità, dalla concretezza, alla divisibilità, all'estensione.

Il corpo rinvia allo spirito e viceversa.

Per capire qualcosa di più del corpo – oggetto di dibattito dell'ultimo numero di “A parte rei” – vale forse andare alle radici di questa coppia di termini che come due poli si respingono, in virtù del loro stesso potere di attrazione. Difficile pensare un punto di partenza diverso dalla Torah e dal libro della Genesi, dove un Essere connotato al massimo grado dallo spirito dà corpo alle cose del mondo.

1. “E lo spirito di Elohim aleggiava sulla superficie delle acque”

(Ue ruah Elohim merahefet al pene-hammayim) Genesi, 1,2 (2)

Siamo all'alba della creazione. Elohim ha iniziato dalla cornice dell'universo, dai cieli e dalla terra. L'atto del fare (*barah*) *ex nihilo* anticipa l'epifania della sua natura spirituale, che viene manifestata solo nel secondo versetto di Genesi con il termine *ruah*. Una parola ha poco in comune con il termine latino *spiritus* adoperato nella versione di San Gerolamo, a sua volta una traduzione del greco $\piνευμα$.

Perché *ruah*, indicando il soffio e ancor più propriamente il respiro carico di vapore acqueo, si connota di quei caratteri sensibili che non troviamo più nello *spiritus* (radice spir-) nel quale si riconosce un tratto esclusivamente sovrasensibile, anche se il termine, come il greco $\piνευμα$ è in origine soffio di vento.

Non dobbiamo dimenticare che tra la Torah e la sua traduzione latina stanno, nel mezzo, la seconda navigazione platonica e il mondo delle forme aristotelico, oltre a una manciata ragguardevole di secoli. Va da sé che la lettura del testo biblico nella lingua originaria impone al pensiero una doverosa epochè.

Nell'espressione ebraica antica lo spirito divino non esclude per certi versi la fisicità. La dimensione in qualche modo “corporea” di *ruah* si incontra nella sua forma verbale gemella (annusare, sentire il profumo o l'odore). Questo “spirito” creatore presenta, insomma, tratti di marcata sensibilità, che avrebbero suscitato l'interesse di Voltaire se il pensatore francese fosse stato in grado di leggere la Torah. Ma anche Cartesio ne avrebbe tratto motivi di riflessione, perché l'ebraico classico conosce un verbo con le medesime consonanti radicali di *ruah* (*ruh*), il verbo *rauah*, che significa essere esteso o arioso, nel senso di occupare e marcare uno spazio (*reuah* significa stanza, spazio). La res cogitans (*ruah*) si svela, agli albori del pensiero, anche – in qualche modo – res extensa (3). Un aspetto, questo, che non emerge adeguatamente nella versione latina del testo sacro, per l'inevitabile trasformazione semantica che comporta ogni traduzione, non meno che per la depurazione della Torah. Il testo sacro, nella lingua della Chiesa, appare come alleggerito dalla fisicità che caratterizza il linguaggio semitico.

L'ebraico dell'Antico Testamento non conosce le categorie platonico-aristoteliche dello spirituale e del materiale, del sensibile e del sovrasensibile. Ma proprio per questo rappresenta uno straordinario osservatorio del pensiero teoretico nel suo stato nascente, la speculazione pre-greca, per intenderci, anteriore al III secolo a. C.

Torniamo al secondo versetto di Genesi da cui abbiamo preso le mosse.

La corporeità del divino si manifesta anche nel modo in cui lo spirito-*ruah* esprime la propria potenza creatrice: facendo tremare la superficie delle acque. Nella traduzione italiana di Genesi viene adoperato il termine “aleggiava” (*merahfet*), ma questa leggerezza – certamente più consona alla parola *spiritus* e a πνευμα che a *ruah* – non appartiene al verbo *rahaf*, indicante piuttosto l’atto di scuotere e far tremare, suscitando quei sentimenti di ammirazione e paura che da sempre connotano il sacro, il *mysterium tremendum* per antonomasia (tra l’altro *tremendum* e *tremare* presentano la medesima radice).

Lo spirito divino diventa esso stesso elemento naturale, in Genesi: increspa il mare, lo mette in subbuglio, come un’aria (*ruah* è anche il soffio di vento) dotata di caratteri personali, quali la volontà, l’intelligenza, l’amore.

La lingua ebraica consegna così un’immagine del divino che è contemporaneamente naturale e sovranaturale, gravida di fisicità e nel contempo causa della medesima. Precedente le metafisiche classiche occidentali dualistiche, emanazione del pensiero di Platone ad Aristotele (che fanno sentire i loro effetti fino a Cartesio, Kant e oltre), la visione ebraica della Totalità – almeno la visione del Libro – riconosce certamente la distinzione radicale tra il divino (uno) e gli enti (molteplici), ma in modo del tutto peculiare. In qualche modo, potremmo dire, leibniziano: le entità di questo mondo, in virtù dell’essere state create dall’Essere supremo, fanno parte della sua essenza. Leibniz – in questo più vicino al pensiero ebraico che a quello platonico – individua nelle idee di Dio (incorporeo) l’origine di tutte le cose (materiali, corporee). Le cose sono in Dio, come progetto e dono. E l’imperfezione, la divisibilità, la finitezza che le contraddistingue dipende dal fatto che – pur essendo in origine perfezioni divine, nella mente di Dio – non sono Dio, nel senso che partecipano alla totalità ma non sono la totalità.

Ma resta il fatto, nella metafisica di Leibniz come nell’affresco della Torah, che la corporeità, la finitezza, la fisicità – in generale le proprietà delle cose – compartecipano del divino, in virtù del loro essere state create. Una circostanza questa, non ravvisabile nelle *summae* di Platone o Aristotele, storicamente estranei alla nozione di creazione *ex nihilo*, in virtù cioè della sola potenza divina.

2. Allora il Signore Dio plasmò l’uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita; così l’uomo divenne un essere vivente

(*uayizer iehuah Elohim et-ha’adam ‘afar min-ha’adamah uayippah beappau nishmat hayyim uaiehi ha’adam lenefesh*) Genesi 2,7

Terra. Pura e semplice terra. Senza l’“alito di vita” (*nefesh*) l’uomo (*ha’adam*) non è altro che terra (*ad’amah*), qualcosa di molto simile a una statuetta di creta (esiste affinità al latino *homo*, la cui radice *hom-* si ritrova anche in *humus*, terra appunto). Si badi che la Torah non parla di corpo: perché, in termini propri, corpo può essere solo il corpo vivente insufflato dell’alito divino. Come nel greco antico – nei testi omerici e comunque anteriori al V secolo –, nella Genesi non troviamo un vocabolo che indichi esattamente quello che noi chiamiamo “corpo” del vivente, il *Leib* del tedesco. Ma a differenza del greco antico, la lingua della Torah conosce un termine preciso che rinvia all’anima, al principio fa essere, dà forma, vitalità e funzioni intellettuali all’individuo: si può contestare che nei testi omerici si trova già la parola ψυχη come fa notare Giovanni Reale, l’espressione viene adoperata “riferendosi al morto” o a una persona svenuta (4). In altre parole, ai tempi dell’autore di Iliade e Odissea, ψυχη esprimeva lo stato larvale, prossimo alla morte, dell’individuo; concetto agli antipodi dall’accezione ebraica di *nefesh*, indicante, come abbiamo detto, un principio vitale. Però, per quanto forma dell’essere vivente, di natura altra rispetto alla ‘*adamah*, questa antenata della parola latina anima si presenta inficiata di caratteri corporei.

Sostantivo del verbo *nafash* (prender fiato), promana dall’atto creatore di Dio, espresso – nel versetto preso in esame – dal verbo (*ua*)*yippah*, indicante il soffiare e il respirare. L’umanità di *nefesh*, il suo essere principio di qualcosa di esteso, finito, concreto, di per sé inerte (‘*adamah*), ne condiziona l’uso linguistico. Il termine vita – *hayyim* – non condivide la radice di *nefesh*, che pure indica un principio vitale, ma rinvia a quella del verbo essere, esistere – *hayah* – che è poi la stessa del tetragramma di Dio, l’Essente.

Abbiamo a che fare, dunque, con due espressioni indicanti i “viventi”: coloro ai quali è stato soffiato l’alito di vita e gli essenti in virtù di Colui che è (es. Genesi 3, 20). L’anima-*nefesh*, per quanto si possa attribuirle un carattere distinto dalla materia bruta-*adamah*, si colloca in un gradino più basso – nella purezza del principio – rispetto all’essere-*hayah*.

Note:

- 1) Voltaire, *Dizionario filosofico*, Milano, Bit, 1995, pag.102
- 2) Biblia ebraica stuttgartensia, 1983, Stuttgart
- 3) Cartesio, *Discorso sul metodo*, Milano, Mondadori, 1993.
- 4) Platone, *Fedone*, Brescia, La Scuola, 1981, a cura di Giovanni Reale, pag. xv e seguenti