

IL "FRA", DALL'INTERDISCIPLINARITÀ AL LIMITE

Jean Louis Schefer, Vincenzo Liguori, Ettore Perrella, Moreno Manghi,
Claudia Lodovichi, Ingrid Iencinella, Sandra Pujatti, Barbara Low



Molto diffuso nel linguaggio scientifico, tecnico e professionale contemporaneo, il termine "interdisciplinarietà" «evidenzia il processo d'interazione di conoscenze e di competenze che spesso è indispensabile per affrontare in modo completo ed efficace determinati problemi». Pur non contestandolo apertamente, questo quinto numero del «Giornale di bordo» presenta dei saggi che all'interdisciplinarietà preferiscono il *limite*, il bordo che si situa fra le varie pratiche intellettuali o scientifiche. L'*interazione* dei saperi lascia così il posto all'esplorazione del loro *confine*, quella frangia – che non è né questo né quello, ma al tempo stesso è sia questo che quello – che può aprire altre prospettive a un nuovo sapere.

In proposito, il "caso" di Jean Louis Schefer – autore "incollocabile" alla cui memoria è dedicata la prima e più corposa parte di questo numero – è paradigmatico, perché egli ha fatto di questo "fra" un metodo che è anche uno stile.

La seconda parte del numero ribadisce questo limite: fra il corpo e l'atto (Liguori), fra i neuroni e la coscienza (Lodovichi), fra la soggettività e la funzione dell'analista – in "Le compensazioni psicologiche dell'analista", di Barbara Low (tradotto per la prima volta in italiano) –, fra la politica e il teatro (Perrella).

Polimnia Digital Editions

Prima edizione a stampa dicembre 2024

«Giornale di bordo. Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi»

Periodico diretto da Ettore Perrella

Redazione:

Erika D'Incau, Luca Lupo, Moreno Manghi,
Ettore Perrella, Luca Salvador

© 2022 Polimnia Digital Editions,
via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN)
Tel. 0434 73.44.72.

e-mail: info@polimniadigitaleditions.com
Sito web: <https://polimniadigitaleditions.com>

Catalogo:

https://polimniadigitaleditions.com/download_me/catalogo_polimnia.pdf

ISBN: 9791281081451

Copertina:

Pittore della Sirena (vaso eponimo). Ulisse e le Sirene.

Dettaglio da uno stamnos attico a figure rosse, 480-470 a.C., British
Museum, Londra.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odysseus_Sirens_BM_E440.
jpg?uselang=fr](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odysseus_Sirens_BM_E440.jpg?uselang=fr)

Book designer: Marcello Manghi

*Jean Louis Schefer, Vincenzo Liguori,
Ettore Perrella, Moreno Manghi,
Claudia Lodovichi, Ingrid Iencinella,
Sandra Puiatti, Barbara Low*

GIORNALE DI BORDO

FORME DELL'ATTO: ETICA, POLITICA, PSICANALISI

5 | IL "FRA",
DALL'INTERDISCIPLINARITÀ AL LIMITE



Indice

Nota dell'Editore	15
<i>Il "fra", dall'interdisciplinarietà al limite</i>	19
<u>OMAGGIO A JEAN LOUIS SCHEFER</u>	21
Cenni biografici	23
Bibliografia completa dei libri	27
Ettore Perrella, Ricordando Jean Louis Schefer	31
Moreno Manghi, Toast per Jean Louis Marie Adrien Schefer	37
Nota ai testi di Schefer	41
Jean Louis Schefer, Origine del crimine	43
Jean Louis Schefer, Sull'interpretazione delle figure paleolitiche e in particolare sulle rappresentazioni umane nell'arte rupestre occidentale	55

Jean Louis Schefer, Il pane e il sangue. Dracula nella tradizione delle leggende eucaristiche	81
Vincenzo Liguori, Inazione e irresponsabilità ovvero “note per un’etica del corpo”	111
Claudia Lodovichi, Le basi neurali della coscienza	125
<u>LE COMPENSAZIONI PSICOLOGICHE DELL’ANALISTA</u>	<u>153</u>
Moreno Manghi, Nota preliminare a <i>Le compensazioni psicologiche dell’analista</i>	155
Barbara Low, Le compensazioni psicologiche dell’analista	159
Sandra Puiatti, Postilla a <i>Le compensazioni psicologiche dell’analista</i>	173
Ingrid Iencinella, Settant’anni di psicoanalisi. In ricordo di Pier Francesco Galli	183
<u>TEATRO E CINEMA</u>	<u>189</u>
Ettore Perrella, “ <i>Misura per misura</i> ”. Una teologia politica a teatro	191

Vincenzo Liguori,

Inazione e irresponsabilità ovvero “note per un’etica del corpo”

Con alcune scarse considerazioni su *atto, azione e libertà*

A questo punto, [...] è forza concludere che il tentativo di fondare una morale universalmente valida (che stabilisca cioè una regola d’azione obiettivamente e sicuramente riconosciuta come morale), comunque e in qualsiasi direzione perseguito, è destinato a fallire miseramente.

L’azione è rimedio allo scetticismo. Per godere di questi vantaggi dirigersi ad opere precise: far bene non all’umanità intera, ma a singoli individui.

Giuseppe Rensi, *La morale come pazzia*

Dove regna un’etica vi è sempre un corpo che accampa le sue pretese, questo si deve sapere. L’etica non è che *un corpo*. La morale, invece, è un sepolcro imbiancato. Il *bene*, che molti credono sia il contenuto di un’etica, è soltanto un secondario accidente. Nulla di vago e incorporeo, infatti, vi è in un’etica. Anzi, si potrebbe dire che il corpo è la sua parte

tangibile e consistente, la sua *res extensa*, come magnificamente avrebbe detto monsieur Descartes. Il corpo che qui si evoca è *naturaliter* quello umano e che fa presa sul mondo, giacché un sasso o la candela del celebre esempio cartesiano non hanno un corpo ma soltanto un promiscuo insieme di accidenti e qualità.

L'etica nasce già con un corpo, un *suo* corpo su cui allungare le mani. Tutto il resto, ossia quel variegato complesso di scritti normativi, principi e regole pratiche che inutilmente distinguono un'etica da un'altra o da una morale, non è che una futile e noiosa astrazione. Al corpo l'etica ha dedicato il suo tempo migliore, le parole da aedo, le attenzioni di un amante. La destinazione di un'etica è perciò *carne e ossa* alle quali essa per niente al mondo rinunciarebbe. È dopo e oltre il corpo – cioè quando si allontana da esso – che l'etica diventa *ius*. Ma poi, paradossalmente, vi ritorna come *corpus iuris civilis*.

Quando Seneca ormai vecchio scrive le sue *Epistulae morales* (che in realtà sono una monumentale etica e non una sciocca morale) è al corpo di Lucilio che pensa, e attraverso quello, al corpo di tutti i Romani. Che splendore le sue parole. Ci bastano appena il timido saluto iniziale con cui si rivolge all'amico o il laconico *Vale* con cui chiude ogni lettera per ammirare la grandezza di un'etica scritta come si deve. Il destinatario di quelle parole – il corpo di Lucilio, come si è detto – rimane silente. Se ne sta in attesa, immobile, eppure vibra di emozione mentre il canuto filosofo cesella per lui un'etica come Dio comanda.

Animato dalle stesse intenzioni è anche Arriano che ripropone l'*Encheiridion* di Epitteto per l'amico Messalino. Marco Aurelio, intanto, fa di più. È per sé stesso (*Tà eis heautòn*), per il suo corpo che scrive i *Pensieri*, un'etica da accampamento militare vergata indossando calzari da condottiero. Così, egli edifica un'etica circolare, ripiegata su sé stessa, un'etica, cioè, in cui il corpo che essa deve raggiungere è il medesimo di chi l'ha concepita. Non ha altre ambizioni, quest'etica, che arrivare là da dov'era partita senza nessun'altra intermediazione. La forma scritta in cui si presenta non è altro che l'esempio di un desiderio esaudito e di una promessa mantenuta.

Trattati come la *Grande etica* o l'*Etica nicomachea* di Aristotele, invece, rendono conto soltanto della capricciosa differenza tra un'etica e una politica. Non vi sono corpi particolari nelle sue dottrine etiche grandi o piccole. Costui ha chiaro il ruolo politico che l'etica deve assumere e lo dichiara schiettamente: «Sembra che esso [*il carattere etico*] sia parte di null'altro che della politica» (*Grande etica*, I, 1, 1181 a 25). In un caso, però, facendoci intravedere appena il tenue profilo di un'etica, dice: «[...] ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo», ma poi si ricorda della missione del suo scritto e ricade sulla politica chiosando con queste parole: «[...] ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città» (*Etica nicomachea*, I, 2, 1094 a 8). Aristotele cede il solitario bene di un unico individuo per quello di un intero popolo o, al più, di oligarchi e di padroni. Baratta, cioè, la singolarità di un'etica con la melmosa molteplicità di una politica.

Non vi è nessun corpo nei *Principia Ethica* di Moore. Nel suo metodo analitico esso si astrae. Nel tentativo di trovare il fondamento autentico dell'etica, il filosofo lo riduce alla trasparenza di una carta velina e, come la stragrande maggioranza dei suoi colleghi, ci ammorba sulla solita questione del bene: «If I am asked 'What is good?' my answer is that good is good, and that is the end of the matter». Il bene è il bene, insomma. Fine della questione. Nemmeno un corpo degno di questo nome sopravanza alle pagine della sua etica da accademia. E ciò che Moore ci lascia sono soltanto *principia* per un corpo a venire, un corpo ideale e purtroppo senza carne.

In Spinoza, invece, l'ambizione è palese. Lo sforzo che la sua imponente *Ethica* compie per accaparrarsi il corpo di Dio *more ordine geometrico* si palesa in poche pagine e appena alla *Proposizione 11*: «Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza, necessariamente esiste». Tutta la sua etica è qui racchiusa, nell'esistenza concreta di quella sostanza infinitamente illimitata (una sorta di corpo dei corpi, per intenderci) che con linguaggio da filosofo e da reprobato (così lo definì Colerus) egli chiama Dio.

Sono magistrali anche le parole che Kant mette in fondo alla sua seconda *Critica*. Si conoscono a memoria e non ho voglia di ripeterle. Eppure anche quella legge morale che egli richiama in opposizione al cielo stellato e che per un attimo fa diventare un'etica, dopotutto aveva trovato un corpo in cui brillare.

I discorsi sull'etica assomigliano all'obiezione che un tempo Antistene mosse a Platone, trattano della cavallinità e non del cavallo. Come dire che hanno lo sguardo sempre rivolto altrove e mai davanti al proprio naso. È là, infatti, che giace il corpo. La predilezione della filosofia per alcuni concetti e non per altri è l'affermazione della spocchia di una disciplina che non ama sporcarsi le mani. Che essa non trovi assolutamente imbarazzante il concetto di Dio ma aborrisca invece quello di corpo, appartiene senz'altro a quell'aura di ridicola *noblesse* di cui si compiace e che si conferisce da sola. Non tanto nel *prossimo* o nell'approssimarsi dell'*Altro* si rivela l'etica, dunque, ma nell'evidenza carnale dell'unico corpo che le è dinanzi e l'interpella. Nei discorsi sull'etica, insomma, è il corpo che detta legge. Perciò, anche il *plēsion*, il *prossimo* della parabola evangelica (Lc 10, 25-37) è, strano a dirsi, un corpo che impone le sue regole. E su quello agisce (eticamente?) con bende, vino e ungenti il buon Samaritano. Cosa se ne fanno, del *bene*, l'etica e il corpo lacerato dell'uomo derubato e percosso? All'etica occorre invece riconoscere il primato indiscutibile del corpo sopra ogni altra istanza. Oppure riconoscere il *bene* nel corpo dell'etica. Ecco, è da qui, senza inutili frappe, che mi piace cominciare quando penso all'etica.

Con una morale si può trattare e giungere a un compromesso, con un'etica, invece, non ci sono vie d'uscita. Essa soggiace ai comandamenti di un corpo e da lì trae la sua forza, poiché, come si è detto, vi è sempre prima un corpo e poi un'etica. Un'etica non

nasce da una moltitudine di corpi come una politica o come le leggi di uno Stato, ma quando nasce è qui e ora che vede la luce, per quest'unica situazione e circostanza, non per altre. Essa, lo ripetiamo, dà il meglio di sé al cospetto di *un* corpo, *uno* soltanto, *un solo* corpo dinanzi al quale è pronta a fare follie. Dopodiché, esaurito il suo compito (ammesso che ne abbia uno), silenziosamente si ritira. Pare che il greco *ethos* da cui la nostra lingua ricalca la parola “etica” mi dia ragione. Esso reca in sé il carattere distintivo e il modo d'essere di *un* individuo, *uno* soltanto. Non sono io a dirlo, ma Émile Benveniste in una pagina del suo *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. A lui e alla sua autorità linguistica mi sottometto senza discutere¹.

L'angoscia delle grandi scelte (matrimonio, eutanasia, aborto, fecondazione assistita, eugenetica, cure mediche che prolungano stadi terminali di malattia, vaccinazione) converge sempre su un corpo. L'etica, perciò, è quella particolare qualità dell'agire umano che soltanto un'azione palese e risolve. C'è sempre un *corpo a corpo* nelle dinamiche etiche, tra il mio che arrischio e metto in gioco e l'altro verso il quale si dirigono le mie azioni (Giuseppe Rensi chiama questo agone «rischio metafisico dell'azione»). Tuttavia

¹ «[...] le parfait *eiōtha* (εἰῶθα) «être habitué» et le *substantif éthos* (ἔθος) «habitude». La forme verbale et la forme nominale particularisent la notion d'«habitude» en tant que caractère distinctif et manière d'être individuelle». E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions De Minuit, Paris 1969, vol. I, p. 331.

l'etica ha preferenza per il corpo su cui l'azione di un altro cade come una tegola. Ed è per questo soltanto che essa scalpita come un puledro.

L'etica non compie azioni, pure questo va detto. Essa non prescrive contegni particolari e neppure impedisce bagordi libertini. Per queste cose abbiamo già la nostra bella morale. Neanche irrompe con furia nelle abitudini di una comunità di individui sebbene finanche Husserl abbia ceduto con candore a questo malinteso ipotizzando un'«etica della comunità» o addirittura un'«etica nazionale». No, l'etica non compie azioni, questo dicevamo. Tutt'al più il suo supposto agire si esaurisce nell'esclamazione «*Ecce corpus*», dopodiché il suo compito è finito. Per questo suo stallo e per l'inazione, non le si può non riconoscere un'assoluta irresponsabilità. Quelli che invocano un'«etica della responsabilità» (è di Hans Jonas questa roboante espressione) trascurano l'aspetto fondamentale della questione, e cioè che l'etica fonda il suo statuto sull'inazione. Nulla è più lontano dall'etica che l'agire. Soltanto le azioni rispondono più o meno di qualcosa. Invece l'etica, lo ripetiamo, è irresponsabile e non ha colpe. Credo che la confusione derivi dal convincimento che essa abbia un compito, uno scopo, una missione che invece non le appartengono. Nel credere, cioè, che l'etica abbia qualcosa a che fare con il bene o con il minor male possibile. Ma se da essa finalmente togliessimo il bene, le buone azioni, e vi inscrivessimo le ragioni del corpo oppure, come fa Lacan, quelle del desiderio, sono

certo ne capiremmo di più. È quello che, a modo suo, ha fatto Kant sul versante della morale. Con il pretesto della *Reinheit*, della purezza, dell'emendazione della ragione dalle scorie dell'esperienza, il figlio del sellaio di Königsberg ha prosciugato la morale anche dagli elementi passionali e sentimentali nei quali essa da sempre sguazzava vispa e felice. Elementi che poi, cinicamente, non ha esitato a definire *pathologisch*, patologici.

Chi non ha ancora compreso questi aspetti cruciali della questione, chi, per dire, fa ancora filosofia *sine effusione sanguinis*, rischia di vivere nel disordine e nell'impaccio. A costoro non mi lega nulla. Contro questa micidiale deriva c'è già la denuncia di Alain Badiou. In *L'Etica. Saggio sulla coscienza del Male* egli accusa che, considerando il presupposto dell'uomo come una vittima, nell'accezione corrente la parola "etica" ha assunto il significato di ciò che «[...] concerne in maniera privilegiata i "diritti dell'uomo" – o in modo sussidiario, i diritti del vivente». Come se l'etica, aggiungo io, si dovesse occupare di tutti gli uomini (le vittime) del mondo indistintamente, del brulicante sciame di esseri senza identità e senza corpo. Nella confusione mentale in cui il pensiero barcolla e spiega *obscurum per obscurius*, in questa spaventosa notte in cui tutte le vacche sono nere, Badiou sottolinea con sconcerto anche il compito che a tale assurda etica è stato affidato e che, nello specifico, consisterebbe addirittura nel preoccuparsi dei diritti degli uomini e di «farli rispettare». Quante energie sprecate!

Un corpo compie azioni, non atti. Questo è un altro punto da tenere a mente.

Nell'atto non bisogna riporre troppe aspettative per ciò che concerne l'etica. Infatti, per sé stesso l'atto partecipa della medesima natura dell'etica, e ciò vale a dire: *non compie azioni*. A tal proposito, faccio mio quanto leggo in *Lo spaccio del bestione trionfante* di Adriano Tilgher, uno che bisognerebbe prendere sul serio: «Se tutto è atto puro dello Spirito, tutto quello che non è atto puro è zero, è nulla, non esiste». Ma il meglio di sé lo dà in *Filosofia delle morali*: «L'errore dell'intellettualismo non è nel dire che la vera azione è solo quella che si dirige secondo le idee; è nel credere che l'idea di per sé presa, in quanto puro schema mentale, sia dotata di efficienza motrice». Una folgorazione!

Ciò che un corpo percepisce, allora, sono le azioni, non gli atti. Oppure possiamo dire che le azioni sono possibili soltanto perché c'è un corpo che agisce e non perché c'è un atto o un'etica a priori che le producono e le guidano. Meglio di me, credo che lo esprima Merleau-Ponty in questo passaggio che traggio dal suo *Fenomenologia della percezione*: «Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo. [...] Il gesto è di fronte a me come un quesito, mi indica certi punti sensibili del mondo, ove mi invita a raggiungerlo. La comunicazione si compie quando la mia condotta trova in questo cammino il suo proprio cammino». In buona sostanza, credere all'atto senza azioni è come inscenare una commedia

senza pubblico né attori. Inoltre, i cosiddetti “principi etici” – una *bêtise* – non hanno l’«efficienza motrice» che ha un corpo, l’impulso, la potenza, la sua facoltà. Quando prendo a schiaffi la canaglia che mi offende, compio un’azione. Diversamente, mentre la mia mano colpisce con sdegno il suo volto, il mio atto se ne sta buono e tranquillo al suo posto. È ancora Merleau-Ponty che mi fornisce un esempio che fa al caso mio. Glielo rubo e subdolamente lo sfrutto a mio favore per chiarire meglio la questione. Tra l’infermo che vuole salvare uno che annega senza poterlo fare e l’esperto nuotatore che invece si tuffa e lo salva, il primo compie un atto di cui ha coscienza soltanto lui; il secondo, invece, un’azione con un evidente *corpo a corpo* etico tra il suo e quello di chi trae in salvo. Insomma, le azioni sono l’attualizzazione diveniente dell’atto, il corrispettivo fenomenico dell’agire di un corpo su un altro. È su questa relazione di corpi, dopotutto, che Spinoza fondò la sua teoria delle passioni. L’atto, invece, è soltanto l’aspetto formale dell’azione. Esso fa sì che questa possa compiersi, diciamolo volgarmente, come a teatro, in cui un certo numero di azioni sceniche sono organizzate *formaliter* in un atto. Se diamo ascolto ad Aristotele, l’atto se ne sta in quella dimensione metafisica in cui egli lo pone in opposizione logica alla *dynamis*, la potenza. Tutto ciò che può, infatti, è “formalizzare” qualcosa ed esaurirla in sé stesso. Se andiamo in cerca dell’etica, insomma, dobbiamo rintracciarla nelle azioni di un corpo, nel suo cosiddetto *modus agendi*. L’atto, per il momento, abbandoniamolo al destino della riflessione speculativa.

Che è il contenuto della cauta ammonizione che Tommaso d’Aquino lancia nella *Prima secundae* della *Somma theologica* completamente dedicata agli atti umani: «[...] intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus» (*Summa theologiae*, I-II q. 9 a. 1 ad 2); e che, a sua volta, riprende integralmente l’ammissione di Aristotele: «Il pensiero di per sé non mette in moto nulla, ciò che muove [...] è il pensiero pratico» (*Etica nicomachea*, VI, 2, 1139 a 35).

Ciò che qui chiamo “etica” scaturisce da una sola cosa, dalle azioni rivolte a un corpo. Soltanto esse si attribuiscono questo primato. Spero che ormai sia chiaro. Se le azioni ne tengono conto, se cioè rispondono alle istanze di quel corpo, alle sue necessità, ai suoi comandamenti, al suo desiderio, allora l’azione è etica. In altre parole, il “connotato etico” che riconosciamo a una certa azione è anche il suo “certificato di garanzia”. Ma, si sappia, arriva «dopo», nel *nach*, come il pentimento che sopraggiunge all’infedeltà in chiusura dei pochi versi che Kierkegaard attribuisce a Goethe nelle prime pagine del suo *Diario del seduttore*². Questo ci fa comprendere che non esiste un’etica a priori perché non può esistere un’etica prima di un corpo e prima di un’azione. L’etica del corpo nasce in questo modo, *in loco*, in una data circostanza o situazione. Poi basta. Se un’azione ha una garanzia etica, se, diciamo così, è connotata eticamente, lo è «dopo» e perché ha tenuto conto del

² «Gehe, / Verschmähé / Die Treue; / Die Reue / Kommt nach.» (Va’, / disprezza / la fedeltà; / il pentimento / vien dopo.)

corpo su cui ha agito, non viceversa. Del «prima» l'etica non sa che farsene. Anzi, nel «prima» non vi è neppure un'etica. Per lo stesso motivo è anche fuorviante credere che l'etica sia una “cosa” esprimibile con un sostantivo. No, l'etica, come disperatamente cerco di sostenere, è soltanto la garanzia qualitativa di un'azione. Null'altro. L'etica, insomma, è una qualità, un attributo.

Se il sigillo di garanzia dell'etica si applica al corpo su cui un'azione agisce, allora anche il problema della libertà riguarda quel corpo. (Ridicolo, infatti, sarebbe preoccuparsi della libertà del corpo agente giacché, se agisce, lo si suppone anche libero). Ha ragione Merleau-Ponty quando nel già citato saggio dice che «È ormai pacifico che la libertà non si confonde con le decisioni astratte della volontà alle prese con motivi o passioni». La libertà, come l'etica, è infatti interrogata a partire da quell'unico corpo che mi è di fronte. Come esiste un solo corpo per l'etica, quell'unico corpo esiste per il concetto di libertà. Al cospetto di un corpo, il problema filosofico della “libertà in sé” mi provoca lo sbadiglio. Quell'altra che mi sarebbe conferita dall'alto o concessa da un ente superiore (per esempio, Dio o lo Stato) mi offende. Altrettanto mi annoia indagare se nel resto del mondo l'uomo è libero oppure ridotto in schiavitù. Insomma, parlare di libertà in questi termini trascende le mie forze e va oltre le mie possibilità di essere finito e determinato. Ora, di fronte a me, c'è un corpo e di questo soltanto, come Pilato al cospetto di Cristo, voglio conoscere la verità. Al

cospetto di Dio la verità è comprendere il male, di fronte allo Stato è assicurarsi la giustizia. Dinanzi a questo corpo sul quale agiscono le mie azioni, invece, la verità etica è rappresentata dalla *sua* libertà. Non quella assoluta, indefinita o utopicamente universale della quale, tanto a lui quanto a me, non importa un fico secco. Ma la libertà minima di affermare o di negare, la libertà monosillabica del «Sì» o del «No» che si pronunciano, con timore e tremore, nel dubbio della disfatta e nell'angoscia dell'errore oppure nell'esaltazione gioiosa della vita, dell'amore, della grazia. In entrambi i casi lo scopo è raggiunto. Questo è il codice della libertà etica che riguarda il corpo. Nel «Sì» dell'azione o nel «No» dell'inazione l'etica trova sempre e in ogni caso il suo corpo. In tal senso, finanche il suicidio ha la sua parte nell'etica. Esso è affermazione negativa del proprio corpo; è ciò che, facendo i conti con questo corpo, liberamente decide per la sua negazione. Dunque, che io possa scegliere di dire «Sì» o più efficacemente «No», soltanto questo fa di me un uomo libero. Ed essere libero significa, prima di tutto, aver fatto i conti con il corpo e con le sue istanze più intime e impellenti. All'altro corpo che agisce sul mio, infine, chiedo lo stesso, ossia che consideri me e il mio corpo capaci di assecondare la sua azione o di opporvisi e respingerla con forza. E «dopo», soltanto «dopo», l'etica assumerà fattezze umane incarnandosi in un corpo.