

## Il mondo visto da Roma

Servizio quotidiano - 12 novembre 2011

---

### SPECIALE

- [SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: Introduzione generale](#)
- [SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: La cultura della vita](#)
- [SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: Della creaturalità, della relazione e della Redenzione](#)
- [SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: Alla ricerca del corpo perduto](#)

---

### Speciale

---

#### SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: Introduzione generale

Introduzione generale alla teologia del corpo di Giovanni Paolo II

ROMA, sabato, 12 novembre 2011 ([ZENIT.org](http://ZENIT.org)).- Dedichiamo oggi uno Speciale al tema della Teologia del Corpo (TDC), riprendendo quattro conferenze pronunciate durante il Convegno Internazionale sulla TDC di Giovanni Paolo II, svoltosi dal 9 all'11 novembre scorsi a Roma presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (APRA). Apriamo lo Speciale con il discorso del rettore dell'Ateneo, padre *Pedro Barrajón, L.C.*, intitolato "Introduzione generale alla teologia del corpo di Giovanni Paolo II".

\* \* \*

#### 1. Introduzione

Fino a pochi anni fa, l'espressione "teologia del corpo" non era usata negli ambienti teologici cattolici. Non che il corpo fosse completamente dimenticato dalla riflessione teologica, ma l'interesse si spostava ad altre tematiche. L'espressione "teologia del corpo" diventa familiare ai cattolici grazie alle note Catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II che comprendono un arco temporale piuttosto lungo (dal 5 novembre del 1979 al 28 novembre del 1984, ma con numerose pause soprattutto nell'anno santo della redenzione e nell'anno dell'attentato contro il Papa). Sin dalla prime catechesi appare l'espressione "teologia del corpo", che è presentata come "un momento particolare dell'antropologia teologica"<sup>1</sup>. Il beato Giovanni Paolo II inquadra

il tema del corpo in un contesto teologico, analizzandolo a partire dalla rivelazione, più in particolare nei primi capitoli della Genesi dove Dio crea l'uomo "a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1, 26). L'avvicinamento del tema del corpo all'antropologia risulta evidente in una espressione che appare nelle prime catechesi dove il Papa chiama questa teologia "la teologia dell'uomo-corpo"<sup>2</sup>.

È ben saputo che queste catechesi avevano come scopo finale preparare il sinodo dei Vescovi sul matrimonio e la famiglia che doveva celebrarsi nell'ottobre del 1980. Giovanni Paolo II volle mettere in evidenza ciò che egli chiama le "profonde radici" del matrimonio e della famiglia. Queste radici si trovano nell'antropologia teologica e più in particolare nella teologia dell'uomo-corpo. Il Papa voleva presentare una visione cristiana dell'uomo in un mondo pieno di convulsioni culturali e in un momento ecclesiale post-conciliare nel quale la Chiesa cercava di aprirsi una sua strada in un mondo che, secolarizzandosi sempre di più, sembrava ignorarla.

Nei primi anni di queste Catechesi, a non poche persone, risultava poco chiaro l'intento finale del Pontefice. Ad altri semplicemente non piaceva una così grande insistenza in temi come il corpo, la sessualità, la mascolinità e la femminilità. In una delle catechesi del primo ciclo, il Papa tracciò il filo conduttore delle sue riflessioni quando spiegò che noi siamo "figli di un'epoca in cui per lo sviluppo di varie discipline, questa visione integrale dell'uomo può essere facilmente rigettata e sostituita da molteplici concezioni parziali, le quali, soffermandosi sull'uno o sull'altro aspetto del *compositum humanum*, non raggiungono l'*integrum* dell'uomo, o lo lasciano al di fuori del proprio campo visivo"<sup>3</sup>. La teologia del corpo deve per tanto inserirsi dentro all'intento di offrire alla Chiesa e al mondo una visione integrale dell'essere umano tale come appare nella rivelazione biblica ed è stata compressa dalla Chiesa lungo la sua lunga tradizione e nei pronunciamenti del Magistero. Ed è proprio il riferimento alla rivelazione e più in concreto al punto centrale di essa, Cristo che ci salva e redime con la sua incarnazione e opera redentrice, che giustifica pienamente la teologia del corpo. Giovanni Paolo II, per motivi di chiarezza inquadra la teologia del corpo dentro della grande tradizione teologica ecclesiale: "Il fatto che la teologia comprenda anche il corpo non deve meravigliare né sorprendere nessuno che sia cosciente del mistero e della realtà dell'incarnazione. Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto carne, il corpo è entrato, direi, attraverso la porta principale nella teologia, cioè nella scienza che ha per oggetto la divinità"<sup>4</sup>.

Ma perché, per lo studio teologico dell'uomo il Papa scelse il corpo e non un'altra realtà ugualmente costitutiva di lui come l'anima? Oltre alla precedente ragione teologica che centra lo studio del corpo dentro alla teologia dell'incarnazione, credo che sarebbe possibile vedere in questo peculiare approccio alla teologia dal corpo una preoccupazione di tipo pastorale che deriva dal grande interesse che la filosofia, la sociologia, la cultura, l'arte, il cinema, i media hanno dato sempre di più al corpo

umano negli ultimi decenni, in un'ottica però che dista molto da quella cristiana in quanto che spesso il corpo veniva ridotto alla sua mera funzione estetica, biologica, fisica o addirittura sessuale e si perdeva il collegamento essenziale che ha con la persona. In altre parole il Papa cerca di offrire una visione personalistica del corpo per approdare ad un'integrale antropologica cristiana che si presenti come valida alternativa ad una cultura che lo banalizza e lo riduce di valore.

## 2. Il corpo nella cultura contemporanea

Per situare meglio l'apporto di Giovanni Paolo II sulla teologia del corpo è utile offrire una visione panoramica di come la cultura contemporanea, specialmente dopo la rivoluzione del 1968, ha considerato il corpo umano. Questa rivoluzione partiva dalla premessa condivisa da molti secondo la quale la cultura occidentale doveva sbarazzarsi da una visione del corpo troppo legata al cristianesimo che aveva schiavizzato il corpo. La contro-cultura nata da alcune correnti di finali degli anni sessanta voleva operare una liberazione da tutti i tabù che avevano reso il corpo prigioniero di convenzioni religiose, culturali, tradizioni o mere superstizioni. Per alcuni, come per il filosofo ateo francese Michel Onfray, la vera luce sul corpo comporta l'accettazione del monismo antropologico secondo il quale solo esiste la realtà materiale e corporea e non quella spirituale. Soltanto "il monismo - in opposizione al dualismo- permette solo un'autentica filosofia del corpo che sia estetica e poetica"<sup>5</sup>. Questa visione monistica si situa nella linea di quella di Nietzsche, il grande apologeta del corpo e del dionisiaco: "Io ho una parola da dire a coloro che disprezzano il corpo. Non li chiedo di cambiare di opinione né di dottrina, ma di disfarsi del proprio corpo - e così saranno muti. "Io sono corpo e anima"- così parla il bambino. E perché non parlare come i bambini? Ma l'uomo che si è svegliato alla coscienza e alla conoscenza, dice: 'Io sono corpo tutt'intero e niente di più: l'anima è una parola che designa una parte del corpo'"<sup>6</sup>.

Questo monismo è una posizione estrema, ma oggi anche molto generalizzata, rappresentante di una visione della realtà che è chiusa ed opaca alla trascendenza. Quando le vie allo spirito sono chiuse, all'uomo solo rimane il corpo come l'ultima sponda a cui afferrarsi. In questo senso, sono pienamente d'accordo con Sandro Spisanti quando afferma che "l'occidente dell'epoca industriale avanzata perse le tradizionali fedi religiose e laiche, defluiti gli entusiasmi ideologici, sembra aver trovato l'unità ecumenica nel culto del corpo... Cosmetici e diete, *jogging* e club ginnici, maratone e sports non competitivi: la nostra civilizzazione offre l'immagine di un felice ripiegamento sul corpo alla ricerca della perfetta 'forma' fisica... Finita l'epoca della vergogna del corpo, ci sembra di essere pronti ad una seconda giovinezza, con ai piedi le ali di una nuova mitologia. I giornali e le riviste che parlano del corpo - medicina, sport, amore e sessualità- aumentano le loro tirature. Le scuole di danza e di ballo segnano il 'tutto esaurito'. I laboratori teatrali continuano ad esplorare tutte le

possibilità espressive del corpo: il gesto, la mimica, i suoni. Il legame tra pubblicità e corpo umano sembra impermeabile a qualsiasi scrupolo moralistico: Sua Maestà il Corpo, associato a prodotti di ogni genere, trionfa sul piccolo come sul grande schermo, sui rotocalchi come sui pannelli stradali<sup>7</sup>. Sembra che il corpo è l'unica realtà che ci rimane quando abbiamo abbattuto tutti i bastioni della religiosità trascendente.

Ma questo corpo, lo sappiamo anche bene, non è eterno: si disintegra, si corrompe, è anche causa di non pochi dolori. Questa componente della caducità del corpo umano, della sua fragilità, la descrive in modo letterario Margherite Yourcenar nelle *Memorie di Adriano*, quando l'imperatore già di età avanzata per l'epoca, poco prima di morire, scrive a suo nipote e futuro successore Marco Aurelio: "Mio caro Marco,...., è difficile rimanere imperatore in presenza di un medico; difficile anche conservare la propria essenza umana. L'occhio del medico non vede in me che un aggregato di umori, povero amalgama di linfa e di sangue... Il mio corpo, compagno fedele, amico sicuro e noto a me più dell'anima è solo un mostro subdolo che finirà per divorare il padrone"<sup>8</sup>. Nella prospettiva monista il corpo finisce facendo da padrone dell'uomo e divorandolo. Non una troppo grata prospettiva per l'uomo che viene divorato dal corpo. Sua Maestà il Corpo viene chiamato alla ghigliottina, vittima del suo eccessivo potere.

È vero che una visione monista e immanentista del corpo non trionfa nella società in modo radicale, ma si impone spesso come forma di vita estrema per chi considera l'uomo dentro a una visione meramente naturalistica carente di trascendenza. Il corpo, e soprattutto il sesso svincolata da ogni norma personalistica, si presenta come l'ultima rifugio onde poter trarre un certo senso alla vita, vuota questa di significato, perché priva di spiritualità.

Questa spiritualità, negata a parole, a volte riappare in una specie di pseudo-spiritualità che vuole dare culto del corpo, finendo per diventare l'elemento determinante dell'esistenza: *j'existe mon corps o je suis mon corps*, formule queste che ammettono una lettura più ampia ma che spesso si presentano come una specie di rivendicazione dell'assolutezza che assume il corpo, quando tutto l'altro è relativo. Allora il senso della propria esistenza diventa solo un ripiegamento narcisista e gli altri, una minaccia o addirittura l'inferno. In una tale filosofia relativistica soltanto il corpo sembra ottenere un carattere di assolutezza.

Ci si chiede dove è rimasta l'anima in tutta questa cultura del corpo e la risposta è che semplicemente è sparita. Spesso è anche sparita dalla riflessione filosofica e addirittura teologica come se essa fosse una spauracchio che ci allontana dal vedere comune delle cultura. L'anima non trova più posto nella scienza che con i metodi positivisti non la può analizzare. L'anima non trova posto nella filosofia di stampo empirista e fa fatica anche a trovare qualche spazio negli scritti di filosofia di ispirazione cristiana per paura di un dualismo antropologico che non renda conto della

sempre più percepita unità fondamentale dell'uomo. Così che in questa cultura soltanto resta il corpo come signore e dio, il quale esige anche i suoi riti, impone anche il suo decalogo, la sua morale, i suoi sacrifici. Ma resta sempre l'ombra della totale di sparizione, della morte, della malattia e della sofferenza che non riescono a illuminare la vita che ruota soltanto intorno al corpo. A volte questa specie di divinizzazione del corpo porta invece alla volontà della sua distruzione quando il proprio corpo non corrisponde all'ideale di estetica imposto dalla società. La cura estrema del corpo comporta in alcuni il disprezzo estremo e la tentazione in agguato della sua distruzione.

Queste convulsioni culturali nelle quali anche noi viviamo ci impongono una serie di riflessioni sull'uomo, la sua vocazione e il suo destino. Questo compito lo assunse Giovanni Paolo II che, partendo proprio dalla categoria "corpo", tanto idealizzata dalla cultura, riuscì a mostrare la sua valenza teologica in un contesto di ampio respiro che recuperava la profonda spiritualità insita nel corpo umano, corpo creato, corpo redento da Cristo, corpo unito all'anima, corpo personale, corpo cristificato, corpo destinato alla risurrezione, corpo sponsale. Facendo così ha potuto recuperare i concetti fondamentali dell'antropologia cristiana, sotto una prospettiva originale dove l'analisi dell'esperienza umana assume anche un valore forte, oggettivo, addirittura teologico. Giovanni Paolo II volle recuperare la bellezza dell'amore umano anche corporale nel matrimonio e creò la teologia del corpo che deve essere letta come la risposta pastorale di un sacerdote che ha capito la grandezza dell'amore umano nel piano di Dio, ha intravisto le sue possibili deviazioni, ma anche il potere redentore di Cristo che è capace di redimere dal di dentro il cuore dell'uomo.

### 3. Le Catechesi di Giovanni Paolo II

In questo secondo momento del mio intervento, vorrei presentare una sintesi della metodologia e del contenuto delle Catechesi del beato Giovanni Paolo II. In questo modo si può contestualizzare meglio, all'inizio del Convegno, tutta la sua dottrina. Per alcuni di voi sono già idee conosciute ma sempre una presentazione sintetica aiuta a focalizzare meglio le questioni e ad inquadrarle nel giusto contesto.

#### A. Genere letterario e metodologia

La "teologia del corpo" di Giovanni Paolo II non si presenta in forma di libro, ma sono una serie di catechesi, esposte in forma di ciclo. Ci sono alcune altre opere teologiche importanti che appartengono a un simile genere letterario. Penso per esempio ai *Sermones* di Sant'Agostino, alle *Collationes in Hexaëmeron* di San Bonaventura e a altri temi simili svolti nelle catechesi dei mercoledì dai recenti Papi da Paolo VI in poi. Questa forma letteraria non è primariamente né prettamente accademica ma mantiene un alto livello espositivo. A volte ci sono delle ripetizioni dovute al fatto che

si devono introdurre tematiche già trattate a un pubblico nuovo. Queste ripetizioni stilistiche sono poi proprie dello stile di Karol Wojtyła ed erano già presenti nell'epoca del suo insegnamento universitario. Possono in parte derivare dal fatto che egli usa spesso un metodo descrittivo vicino all'analisi fenomenologica. Il concetto di esperienza è usato dal Papa è specialmente denso di contenuti. Non si tratta soltanto dell'esperienza sensibile, ma di tutta quanta l'esperienza umana, anche di quella intellettuale, psicologica e spirituale. È l'esperienza propria dell'uomo, quella che è capace di cogliere lo specificamente umano nell'atto stesso di esperire. Ma l'oggetto dell'esperienza non è la persona nella sua *ipseità* di tipo metafisico perché questo non può essere oggetto diretto dell'esperienza. Si cerca piuttosto di cogliere la persona attraverso i suoi atti, secondo quanto dice San Tommaso, "non per essentiam suam sed per actum suum cognoscit intellectus noster"<sup>9</sup> Attraverso l'atto conosco la persona. L'atto mi significa la persona. Questa è la grande tesi di fondo del suo grande libro di filosofia *Persona ed Atto*<sup>10</sup>.

Come già detto lo scopo primario delle catechesi è la comprensione dell'uomo ma attraverso le parole di Cristo, di quelle che hanno uno specifico contenuto antropologico, che comportano significati perenni, validi sempre per ogni uomo in qualsiasi epoca della storia e in qualsiasi luogo del mondo<sup>11</sup>. Come maestro di fede, il Papa nelle sue catechesi, parte dalla fede della Chiesa e più in concreto dalla luce del mistero di Cristo che è la chiave di comprensione del mistero dell'uomo<sup>12</sup>. E da Cristo che parte ogni autentica antropologia cristiana che per essere cristiana non è mai avulsa dell'esperienza integrale di ciò che è veramente umano. Così si scopre la verità sull'uomo nella sua interezza.

a) Si parte dunque dall'atto di fede che accetta come vero ciò che Dio ci ha rivelato in Cristo e questo lo si fa in un duplice momento. In un primo momento si parte dalle parole di Cristo e poi da queste parole si risale fino alla sorgente che ci viene rivelata anche nell'Antico Testamento, trovando così un'unica lettura, propria dell'analogia della fede.

b) In una seconda fase, si cerca di capire con la ragione il significato di una rivelazione, ma attraverso la mediazione della lettura oggettiva dell'esperienza autenticamente umana, evitando una duplice tentazione, quella della riduzione empirista (positivista) e quella del razionalismo (idealista)<sup>13</sup>. L'esperienza non va letta unicamente in chiave di ciò che è meramente sensibile e verificabile ma neanche di ciò che è meramente pensabile, ma in modo tale che si cerca l'universale uomo (antropologia integrale) nell'esperienza concreta dell'uomo che sono io.

La mediazione fenomenologica, data dall'esperienza oggettiva, presuppone anche l'uso della filosofia, ma non di qualunque filosofia, ma da una filosofia che accetti un realismo gnoseologico fondamentale e che eviti la trappola di ogni chiusura

immanentista della conoscenza. Il realismo gnoseologico garantisce il realismo ontologico e l'apertura ad una filosofia dell'essere.

Il metodo fa per tanto appello sia alla ragione che alla fede e all'esperienza autentica, a ciò che è veramente umano, riuscendo così ad integrare in modo circolare fede e ragione, teologia e filosofia, ma anche eventuali aperture a tutto il vasto campo del sapere umano che possa fornire qualche conoscenza ulteriore sull'uomo.

c) Bisogna finalmente aggiungere una ultima nota al metodo usato da Giovanni Paolo II nella sua costruzione della teologia del corpo ed è il riferimento all'etica. Sì, è vero, si cerca un'antropologia cristiana integrale, ma non si dimenticano gli aspetti etici perché si cerca la verità dell'uomo ma non in modo da privilegiare lo studio dell'essenza astratta, ma di metterlo in relazione verso il suo fine ultimo che è Dio; in altre parole, si cerca di confrontare la vita dell'uomo con l'*ethos* dell'autentico amore. Si potrebbe definire questa parola *ethos*, che appare spesso lungo le diverse catechesi, come la realizzazione libera della persona umana nella verità del suo essere. Nella misura nella quale gli atti dell'uomo corrispondano alla sua vocazione all'amore, egli sta realizzando la verità su di sé, sta essendo fedele all'*ethos* che è presente nella sua natura e nella vocazione alla quale lo chiama Dio.

La teologia del corpo non è moralistica, ma non lascia fuori gli aspetti etici come si vede chiaramente dal sesto e ultimo ciclo dove si trattano temi che riguardano amore umano e fecondità. Non è una teologia morale, ma la include, almeno nei suoi fondamenti. Questo si deve alla stretta relazione tra antropologia e *ethos*. L'antropologia è la base dell'*ethos* e questo è la realizzazione della verità antropologica.

Riassumendo il percorso metodologico della teologia del corpo di Giovanni Paolo II: punto di partenza teologico (parola di Dio rivelata in Cristo ma con riferimento a tutta l'interezza del testo sacro); appello all'esperienza oggettiva dell'*humanum*, integrata in una filosofia dell'essere e in sano realismo gnoseologico. Finalmente, un'apertura all'*ethos* in quanto espressione della verità dell'umano nel suo agire.

## B. Il susseguirsi dei cicli

### 1. Primo ciclo: l'inizio.

Partendo dalle parole di Cristo con riferimento all'inizio della creazione (Mt 19 4) si analizzano i significati antropologici dei primi capitoli della Genesi. Nel racconto jahvista si parla di una solitudine originale dell'uomo che gli permette formare la coscienza di essere un soggetto. Con la creazione della donna l'uomo esce dalla sua solitudine e comprende la chiamata alla comunione. Chiamati ad "diventare una sola

carne" in corpo e anima, l'uomo e la donna, escono dalla loro solitudine nell'atto di amore coniugale e si aprono all'altro come persona in una vera estasi di comunione. In questo momento, prima ancora del peccato, lo sguardo dell'uno sull'altro (la donna; e della donna sull'uomo) era indirizzato alla persona, al corpo in quanto espressione della persona. Il corpo non era per tanto dissociato dalla persona e questo sguardo favoriva la comunione perfetta. Sotto questa prospettiva l'uomo e la donna possono capire quale è il significato del corpo nel rapporto interpersonale di comunione come un significato "sponsale", di donazione di sé all'altro. La comprensione fondamentale della persona umana nel piano di Dio è quella dell'amore come dono donato e attuato. In questa prospettiva si ammira tutta la creazione come dono libero di Dio all'uomo. La creazione divina si rinnova nel mistero dell'amore, aperto alla fecondità che, come immagine della creazione divina, è dono di sé che si moltiplica in nuove vite. Dietro a questa visione dell'uomo si trova l'*ethos* del dono che considera l'altro nel suo valore di persona e non lo riduce a mero oggetto di piacere.

## 2. Secondo ciclo: la redenzione del cuore

Il peccato originale sconvolge tutta questa armonia. Il peccato fa perdere all'uomo il significato sponsale del corpo, ed lascia le sue sequele nella concupiscenza. Con questo peso alle spalle, l'uomo non può trattenere rapporti di comunione con l'altro ma di assoggettamento (relazione servo-padrone) e il suo sguardo sull'altro lo pronà alla ricerca del piacere individuale. L'altro non è così considerato un essere personale, come un dono in sé, ma come un oggetto che è utilizzato e sfigurato dalle intenzioni egoistiche. Il peccato ha fatto perdere lo sguardo limpido dell'altro e non è capace di leggere dentro il linguaggio della persona ma soltanto come mero oggetto di appagamento personale. La concupiscenza dunque non lascia vedere l'altro nella sua verità, nel suo essere-dono, ma soltanto lo considera dal punto di vista meramente egoistico. La concupiscenza nutre il dubbio sull'identità dell'altro. Non lo si vede più come arricchimento, come dono di Dio. Il peccato non lascia addirittura considerare a Dio come dono ma alimenta il sospetto nei suoi confronti. Cerca in Lui intenzioni secondarie occulte e lo vede come l'antagonista del proprio benessere. Queste deformazioni antropologiche sono deformazioni anche dell'esperienza. E così per esempio la nudità originaria si tramuta in vergogna del proprio corpo: tutto il mondo dell'*ethos* viene anche travolto dall'impulso cieco della concupiscenza.

Ma Dio redime all'uomo in Cristo e Cristo può fare tornare all'uomo all'*ethos* originario del dono, smarrito dopo il peccato. L'uomo deve collaborare per vivere la libertà dei figli di Dio, la redenzione del proprio corpo (Rom 8, 19-25). Le beatitudini ci danno l'*ethos* del Nuovo Testamento con cui si recupera la visione perduta dal peccato. La redenzione di Cristo rende capace l'uomo, con l'aiuto della libertà umana, di poter recuperare il carattere sponsale, di donazione, che aveva il corpo all'origine. Si tratta però di un duro combattimento, di una lotta contro la triplice concupiscenza. Ma il



peccato non ha distrutto l'immagine di Dio nell'uomo e chi vive nello Spirito può vincere le tendenze della concupiscenza attraverso la redenzione del cuore.

Questo duro combattimento si esprime attraverso la virtù della purezza che, con l'aiuto della grazia, è capace di controllare il proprio cuore (desideri) per ristabilire una relazione di dono tra le persone. La purezza opera la redenzione del cuore e libera l'interiorità dell'uomo in modo tale che lo rende più atto a diventare dono. La purezza permette di realizzare il significato sponsale del corpo umano e così l'*ethos* cristiano diventa la forma costitutiva dell'*eros*. Ma questo è reso possibile non solo dalle forze umane ma come dono e carisma dello Spirito.

### 3. Terzo ciclo: la risurrezione dei corpi

La teologia del corpo di Giovanni Paolo II parte dalle origini, *l'initium*, poi passa attraverso le vicende del "lacrimarum valle" della vita terrena per giungere all'*eschaton* definitivo della risurrezione dei corpi. Il punto biblico di partenza è il dialogo di Gesù con i farisei sulla risurrezione dei corpi (Mt 22, 24-30).

La risurrezione dei corpi è uno dei dogmi fondamentali della fede cattolica che viene rapportato nel Credo. L'importanza della risurrezione è tale che San Paolo arriva a dire che senza di essa, vana è la nostra fede (1 Cor 15, 13). La risurrezione opera nell'uomo la desiderata unità in quanto restituisce all'uomo un corpo redento e risorto in una perfetta integrazione del somatico, dello psichico e dello spirituale che ricostituisce la persona umana nella sua integrale verità. Nella risurrezione lo spirito non solo dominerà il corpo, ma lo spiritualizzerà in modo tale che "esso permeerà pienamente il corpo e che le forze dello spirito permeeranno le energie del corpo"<sup>14</sup>. La persona umana sarà perfettamente persona e perfetto umano. Ma non sarà una perfezione dei singoli isolatamente, ma ci sarà la perfezione della comunione dei santi. Il cielo opererà nel mondo creato una perfetta realizzazione dell'ordine trinitario, perché nella Trinità ogni persona è perfetto Dono di sé per le altre.

Nella risurrezione non si perderà la mascolinità né la femminilità e non ci sarà matrimonio, che è un'istituzione propria di questo mondo. Nell'*eschaton* il corpo non perderà il suo significato sponsale, ma non si realizzerà mediante il matrimonio, il quale appartiene soltanto a questo mondo.

### 4. Quarto ciclo: la verginità

Il significato sponsale del corpo umano si realizzerà pienamente nel secolo futuro, ma già fin d'ora si realizza in un modo iconico nel dono della verginità per il Regno dei cieli. Il vergine per il Regno riceve un dono speciale di Dio per accettare Cristo come Sposo della Chiesa e sposo delle anime. La verginità è dunque un atto di amore

sponsale al fine di ricambiare l'amore sponsale del Redentore. È un atto di rinuncia ma soprattutto è un atto di amore. La piena libertà dell'amore è la vera chiave di lettura della continenza per il Regno dei cieli. Una mera visione naturalistica e istintuale non può capire la bellezza di questa donazione. "L'uomo (maschio o femmina) è capace di scegliere la donazione personale di se stesso, fatta ad un'altra persona nel patto coniugale, in cui essi divengono 'una sola carne', ed è anche capace di rinunciare liberamente a tale donazione di sé ad un'altra persona, affinché, scegliendo la continenza 'per il regno dei cieli', possa donare se stesso totalmente a Cristo"[15](#).

La prospettiva del vergine per il Regno dei cieli, che fa dono del suo corpo a Dio e agli altri, si colloca in quella finale della risurrezione e, in un certo senso, egli appartiene già all'ultimo eone, benché sia anche soggetto alla limitazione alle vicende terrene.

## 5. Quinto ciclo: il matrimonio

Il significato sponsale del corpo si realizza in modo normale in questo mondo anche attraverso il matrimonio. Il punto di partenza biblico è la lettera di San Paolo agli efesini (Ef 5, 22-33). Attraverso il matrimonio il cristiano partecipa al mistero di Cristo, che realizza nel tempo il piano eterno di Dio della redenzione dell'umanità. L'amore nuziale è così una partecipazione alla sorgente dell'amore manifestato dal Figlio al Padre nel mistero della redenzione e dell'amore per la Chiesa. In questo modo, "il mistero nuziale è un segno che rende visibile l'eterno mistero di Dio"[16](#). Esiste un parallelismo tra l'amore redentivo di Cristo e l'amore nuziale. Infatti l'amore redentivo di Cristo sulla croce è nuziale. Anche l'amore coniugale è amore che redime in quanto partecipa dell'amore di Cristo. Nel matrimonio, grazie all'amore redentivo di Cristo, si può fare esperienza del dono di sé, realizzando così il significato sponsale del corpo umano.

Il matrimonio cristiano può realizzare il significato sponsale del corpo umano proprio perché l'amore umano è redento da Cristo e perché già sin dall'inizio il matrimonio era un sacramento primordiale che viene restituito alla sua pienezza dalla grazia redentiva di Cristo. "A questo uomo della concupiscenza è dato nel matrimonio il sacramento della redenzione come grazia e come segno dell'Alleanza con Dio –e gli è assegnato un *ethos*"[17](#). In questo modo, il matrimonio viene iscritto in quel sacramento dell'uomo che abbraccia l'universo, nel sacramento che è configurato l'amore sponsale di Cristo e della Chiesa fino al compimento finale nel Regno del Padre.

## 6. Sesto ciclo: la procreazione responsabile

Il ciclo delle catechesi si termina con quello dedicato alla procreazione responsabile. Infatti la donazione delle persone nel matrimonio è essenzialmente aperta alla vita.

L'amore umano non può non fare riferimento all'atto di donazione degli sposi, che ha due significati inscindibili: quello unitivo e quello procreativo. La Chiesa ha anche una parola di verità su questa tematica, che affonda le sue radici sulla verità della creazione, della quale i genitori sono corresponsabili e degni cooperatori di Dio. I genitori non sono creatori di nuove vite, ma le generano con la capacità che le è stata data da Dio. La contraccezione è in questo senso un tentativo di dimenticare Dio nell'atto più grande nel quale si può manifestare l'amore interpersonale come amore nuziale di Dio con l'umanità. Con queste idee di sottofondo Giovanni Paolo II rilegge e attualizza l'enciclica *Humanae Vitae* con un'interpretazione autentica della dottrina del suo predecessore e chiarifica l'*ethos* cristiano con cui il matrimonio cristiano deve affrontare il tema della fecondità e della paternità responsabili.

#### 4. I grandi temi aperti dalla teologia del corpo

Per concludere ci domandiamo quali sono i grandi temi teologici a cui ci apre la teologia del corpo di Giovanni Paolo II e quali contributi essa offra alla cultura odierna e al dialogo fede-ragione.

##### *A) Contributi nell'ambito della teologia*

Per rispondere alla prima domanda, descriverò quali sono, a mio avviso, i grandi temi teologici che apre la teologia del corpo e quali potrebbero essere gli sviluppi ulteriori di questa teologia.

a. Innanzitutto la teologia del corpo apre nuovi orizzonti all'*antropologia cristiana* che, dalla seconda metà del secolo XX si è andata costituendo come materia teologica indipendente, formatasi dalla riunione di alcuni trattati teologici classici (Dio Creatore, peccato originale, grazia). In un mondo nel quale le grandi cosmo-visioni culturali si giocano in torno alle antropologie è quanto mai auspicabile che anche l'*antropologia cristiana* possa presentare con chiarezza e fondatezza le sue proposte. Gli approcci classici ad essa sempre sono validi. Penso in speciale modo a quello di San Tommaso d'Aquino. Ma non c'è dubbio che il dialogo con le altre proposte antropologiche diventi un'urgenza. La teologia del corpo con la sua proposta di un'*antropologia adeguata* che rispetti l'*integrum* di ciò che è umano e che eviti i diversi riduzionismi è una strada che può aprire molte porte, prima chiuse, all'*antropologia cristiana*. Si tratta però di una strada, non dell'unica strada e questo è importante anche ricordarlo per evitare assolutizzazioni che non giovano alla teologia che, come sappiamo, lascia spazio, dentro alla fedeltà al Magistero e alla Tradizione, diverse proposte percorribili.

b. Dentro al gran alveo dell'*antropologia cristiana*, la teologia del corpo ripropone con nuovo vigore il tema del *rappporto tra natura e grazia* offrendo una visione nuova di stampo personalistico dove si rispetta da un lato il potere della natura. L'inizio di cui

parla Gesù (Mt 19, 4) ha ancora una validità antropologica e se è vero che questo inizio "ci dice relativamente poco sul corpo umano, nel senso naturalistico e contemporaneo della parola", "tuttavia, al tempo stesso –e forse proprio a motivo dell'antichità del testo- la verità importante per la visione integrale dell'uomo si rivela in modo semplice e pieno"<sup>18</sup>. La concupiscenza, che segna la vita dell'uomo dopo il peccato, non intacca le fondamentali strutture della sua natura e permette un'azione decisiva alla redenzione di Cristo che, parlando al cuore di ogni uomo, sanandolo ed elevandolo con la grazia, gli restituisce la sua dignità e gli dà la possibilità di agire con un nuovo *ethos* liberante e santificante la persona. La posizione di Giovanni Paolo II equidista dal rigido pelagianesimo che misconosce gli effetti devastanti del peccato originale e da un altrettanto rigido agostinismo radicale (non è il vero agostinismo) che diluisce il valore della natura e della libertà.

c. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II si caratterizza per un *apertura al personalismo cristiano* che non abbandono però le posizioni di una teologia e filosofie tradizionali né un fondamentale tomismo. Questo lo si mostra in modo speciale nella *teologia dell'amore* incentrata sul concetto di dono. Il significato sponsale del corpo e fatto che la creazione è un atto di amore originario, un dono primordiale, presentano la persona come colei che è capace di esprimere l'amore, "quell'amore appunto nel quale l'uomo diventa persona"<sup>19</sup>. La persona solo si può capire a partire dall'Amore. Solo nell'amore si trova la felicità<sup>20</sup>. La teologia del corpo ha aperto così nuovo spiragli alla teologia dell'amore che è stata anche sviluppata in modo magistrale nella prima enciclica del Papa Benedetto XVI *Deus Caritas est*.

d. *L'intrinseco legame tra antropologia e etica* che appare dalla teologia del corpo di Giovanni Paolo II permette mettere anche in luce più chiara alcuni aspetti di teologia morale dandoli in inquadratura di più ampio respiro. Si pensi per esempio alle magnifiche riflessioni offerte nelle catechesi che trattano del corpo umano come oggetto dell'opera d'arte. Un approccio più personalistico alla teologia morale permetterà di capire meglio le esigenze dell'*ethos* cristiano senza però restringerlo nelle strettezze della sola regola morale, ma aprendolo a ciò che egli chiama in altri suoi scritti "norma personalista", una norma cioè che è tutta impregnata dall'*ethos* cristiano che la anima dal di dentro.

e. L'insieme di antropologia ed etica permettono una *presentazione nuova e originale della sessualità umana* che rispetti i suoi caratteri originali di purezza originaria e allo stesso tempo capisca le possibili deformazioni che la concupiscenza può causare. La teologia dell'amore e del dono sponsale sono capaci di trasformare la visione della sessualità conferendole il tocco personale di cui è dotata sin dall'inizio ma allo stesso tempo si propone una purificazione del cuore. La visione cristiana sull'uomo permetterà a sua volta l'edificazione di *una pedagogia dell'amore e della sessualità* che cristallizzano nella virtù cristiana della purezza. Lo stesso Papa lo aveva

chiaramente intuito: "la teologia del corpo, quale ricaviamo da quei testi chiave delle parole di Cristo, diventa il metodo fondamentale della pedagogia, ossia dell'educazione dell'uomo dal punto di vista del corpo ... Quella pedagogia può essere intesa sotto l'aspetto di una specifica *spiritualità del corpo*"<sup>21</sup>. Questa pedagogia è specialmente necessaria nel contesto culturale di un'emergenza educativa in cui si trova il mondo degli adolescenti e dei giovani.

f. La teologia del corpo proietta una nuova luce sul matrimonio cristiano e sulla famiglia. Infatti il notevole sviluppo della teologia del matrimonio e della famiglia degli ultimi decenni è senza dubbio debitrice della dottrina di Giovanni Paolo II. Il matrimonio cristiano si situa nella linea del grande sacramento primordiale che è il corpo umano e si apre alla fecondità e alla vita di famiglia come *communio personarum*, ambiente dove si vive la gratuità dello scambio del dono.

### *B) Contributi alla cultura contemporanea*

La teologia del corpo di Giovanni Paolo II non ha solo contribuito ad aprire nuove prospettive nell'ambito della teologia cattolica, ma si presenta come un modello culturale importante dove si rapportano vicendevolmente in modo fruttuoso fede e ragione.

Il grande contributo che la teologia del corpo può offrire alla cultura contemporanea, mi sembra, è una specie di riscatto del corpo. Una cultura fortemente erotizzata diventa una cultura dove si perde il legame che unisce *eros* e *ethos* e dissolve la morale con il conseguente abbassamento del livello etico della società e della banalizzazione dei rapporti umani. La teologia del corpo situa in un'antropologia adeguata il corpo umano, senza disgiungerlo dalla vera spiritualità, dandole un carattere personalista e profondamente umano. Questo vuol dare al corpo il peso che gli è dovuto sottolineando allo stesso tempo il suo limite intrinseco che verrà però riscattato dal compimento della redenzione al momento della risurrezione.

Un importante contributo culturale (ed ecclesiale) è che la teologia del corpo permette in modo fecondo di combinare ragione e fede. Poter ascoltare e riflettere sulla parola Dio servendosi di strumenti metodologici provati, come lo fa Giovanni Paolo II, è di gran aiuto per una migliore comprensione della rivelazione e giovano ad approfondire il significato ultimo di tale parola. Questa simbiosi di ragione e fede servirà di modello per altri tentativi che si potranno mostrare ugualmente fecondi tra le due ali che ci elevano alla conoscenza della verità<sup>22</sup>.

### *Conclusione*

Per concludere non mi resta che augurare che questo convegno dia un ulteriore

contribuito al approfondimento sulla teologia del corpo di Giovanni Paolo II e che possa favorire il dialogo tra gli esperti, il consolidamento delle esperienze pastorali e spirituali che sono sorte intorno ad essa e arricchire il pensiero cristiano, il quale, a sua volta potrà aiutare ad ogni uomo e donna a trovare di nuovo la consapevolezza della sua alta dignità in Cristo.

Ringrazio di cuore a tutti coloro che hanno reso possibile questo convegno, a tutti i relatori, partecipanti, organizzatori, decani, docenti, personale di appoggio dell'Ateneo e tutti coloro che in un modo o in un altro hanno contribuito al successo di questo evento che poniamo fin d'adesso sotto lo sguardo di Maria e la speciale intercessione del beato Giovanni Paolo II.

[1](#) Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 4ª ed., 1995, p. 39 (Catechesi del 19 dicembre 1979\*).

[2](#) *Uomo e donna...*, p. 42 (Catechesi del 26 settembre del 1979)

[3](#) *Uomo e donna...*, p. 106 (Catechesi del 2 aprile del 1980).

[4](#) *Ibid.*

[5](#) M. Onfray, *L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Paris, Grasset, 1991, 190.

[6](#) *Ainsi parla Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1962, 93.

[7](#) S. Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia, 1990, 5.

[8](#) Margherite de Yourcenar, *Memorie di Adriano*, Torino, Einaudi, 1963, 5.

[9](#) *Summa Theologica*I, 87, 1, c.

[10](#)\*\*\*

[11](#) *Uomo e donna...* p. 118 (Catechesi 23 marzo 1980).

[12](#) *Gaudium et Spes* 22.

[13](#) Carlo Caffarra, Introduzione al Volume *Uomo e donna lo creò ...*, p. 10.

[14](#) *Uomo e donna ...*, p. 267, *Catechesi* del 9 dicembre 1981.

[15](#) *Uomo e donna ...*, p. 317, *Catechesi* del 18 aprile del 1982.

[16](#) Carlo Caffarra, *Introduzione*. In *Uomo e donna ...*, p. 21.

[17](#) *Uomo e donna ...*, p. 388. *Catechesi* del \*\*\*

[18](#) *Uomo e donna... p.*, 106, *Catechesi* del 2 aprile 1980.

[19](#) *Uomo e donna ...*, p. 77, *Catechesi* del 16 gennaio 1980.

[20](#) *Uomo e donna ...*, p. 81, *Catechesi* del 30 gennaio, 1980: "La felicità è il radicarsi nell'Amore".

[21](#) *Uomo e donna ...*, p. 236, *Catechesi* del \*\*\*.

[22](#) Cf. *Fides et Ratio*, n. 1.

[Invia ad un amico](#) | [stampa questo articolo](#) | [commenta questo articolo](#)

[torna su](#)

---

## SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: La cultura della vita

La teologia del corpo e la cultura della vita

ROMA, sabato, 12 novembre 2011 ([ZENIT.org](http://ZENIT.org)).- Come secondo testo nel nostro Speciale, riportiamo la conferenza "La teologia del corpo e la cultura della vita", di *Giorgia Brambilla*, professore a contratto presso l'APRA e redattrice della rivista *Studia Bioethica*.

\* \* \*

*Essere al servizio della vita non è per noi un vanto, ma un dovere, che nasce dalla coscienza di essere «il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le sue opere meravigliose» (1 Pt 2, 9).*

*Nel nostro cammino ci guida e ci sostiene la legge dell'amore: è l'amore di cui è sorgente e modello il Figlio di Dio fatto uomo.*

(Evangelium Vitae n.79)

## § 1. L'emergenza corpo

Il corpo è cifra di cultura e genera cultura. "Dimmi come consideri il corpo e ti dirò chi sei", potremmo dire parafrasando un vecchio slogan pubblicitario. Dal modo con cui una società valuta il corpo si intravede la percezione che essa ha di sé e il valore che attribuisce alla persona umana<sup>1</sup>. Ma del resto, la consapevolezza della nostra condizione corporea è il punto di partenza di ogni autentico sviluppo. Quando qualcuno vuole trasformare se stesso deve cominciare dal proprio corpo. Allo stesso tempo, un rapporto negativo con la propria corporeità equivale ad un rapporto negativo, per non dire distruttivo, con se stessi e con gli altri.

Ci si può chiedere, a riguardo, se tanti fenomeni di distruzione come la tossicodipendenza, il suicidio, le violenze sessuali (..), ecc. non dipendano in ultima analisi – seppur in diverso modo e misura – da una situazione di disarmonia "soma-psyche" (..).

Chi non rispetta il proprio essere-in-un-corpo e la sua propria unità spirituale-corporea difficilmente sarà in grado di rispettare la condizione corporea degli altri (..)2.

Parlare di corporeità non è mai, infatti, parlare di individualità, in quanto è proprio la condizione corporea a manifestare un aspetto fondamentale della persona umana: il suo essere come *esse ad*, un essere costitutivamente relazionale. Il corpo è il campo espressivo dell'io, è ciò che ci permette di manifestarci agli altri ed è, quindi, il luogo del *riconoscimento*.

L'essere umano, scrive Edith Stein<sup>3</sup>, sperimenta l'esistenza e l'umanità negli altri, ma anche in se stesso. In tutto ciò che l'essere umano sperimenta fa anche esperienza di sé. L'esperienza che egli fa di se stesso è totalmente diversa da quella che fa di tutto il resto. La percezione esteriore del proprio corpo non è il ponte per l'esperienza del proprio io. Il corpo viene sicuramente percepito esteriormente, ma questa non è l'esperienza fondamentale e si fonde con la percezione dell'interiorità, con la quale ogni uomo sente il corpo e sé in esso. Dunque il corpo umano differisce dal corpo non-umano, in quanto esteriorizzazione di qualcosa di essenzialmente interiore. Nel corpo umano, l'aspetto esteriore non è un termine dove finisce la nostra percezione, ma ci spinge oltre.

Eppure, non è possibile non accorgersi che la società attuale si trova di fronte ad una eclatante contraddizione. Di primo acchito, tutto farebbe pensare alla cultura occidentale come ad una cultura "somatocentrica". Facendo un passo indietro, si pensi, ad esempio, alla contestazione giovanile del '68 che denunciava il "corpo-oggetto", finendo, poi, col ridurre il corpo ad un vero e proprio ingranaggio della società consumistica<sup>4</sup>. Per non parlare della presunta "riappropriazione del corpo"



della donna per opera del femminismo, che, scivolando in bieche strumentalizzazione, ha perso di vista il fatto che la valorizzazione della donna, della sua corporeità, ma anche del suo ruolo intellettuale e sociale non può non passare attraverso una riappropriazione del corpo anche da parte dell'uomo e della società, dimenticando così la reciprocità dei due sessi. Infine, non possiamo non menzionare un vero e proprio "culto del corpo" che passa attraverso il *boom* di centri benessere, la varietà di discipline orientali che promettono un corpo rilassato, la grande offerta di diete di ogni tipo affiancate da aiutanti *personal trainer*.

Uno sguardo più attento ci mostra, però, che la ricerca spasmodica della cura del proprio corpo è accompagnata da un prepotente rifiuto di esso, specie se malato o anche semplicemente "acciaccato" e che la visione di noi stessi come persone sia attraversata da una sottile, ma inequivocabile, visione dualistica che ci strappa da quel *Liebs*, come corpo vissuto. Vediamo costantemente un corpo strumentalizzato dai media per veicolare messaggi erotici, violenti o diseducativi. Siamo bombardati di immagini che meccanicizzano il corpo contribuendo a farci pensare l'uomo nei termini di una specie di "macchina" vivente in cui non c'è niente di "misterioso" e il cui valore dipende direttamente dalle sue finalità.

Ci chiediamo: davvero ci siamo riappropriati del corpo? O forse – come si chiede Spinsanti<sup>6</sup> – questa quasi ossessiva ricerca del corpo non è altro che un fenomeno illusorio paragonabile a quello dell'"arto fantasma", per cui mai la percezione di un arto è così forte come dopo la sua amputazione?

Il punto è che si cerca di recuperare il valore del corpo attuando un'opposizione con quanto nella persona non è corporeo, in termini di spiritualità, affettività, libertà, ecc. Riteniamo, invece, che non sia possibile un'autentica riappropriazione del corpo se non all'interno di un'altrettanto autentica riappropriazione di se stessi come persone. Una visione dualistica, schizofrenica della persona umana, che valorizzi solo una dimensione – in questo caso quella corporea – finisce per non rispettarla.

## § 2. Corporeità e cultura della vita

Questa premessa era fondamentale per comprendere «l'inscindibile legame che intercorre tra la persona, la sua vita e la sua corporeità»<sup>7</sup> a costruzione di una vera e propria "cultura della vita".

Dobbiamo partire da una *teologia del corpo* per arrivare a una *pedagogia del corpo*. Un'educazione, anzi un'autoeducazione dell'uomo. Ciò acquista una particolare attualità per l'uomo contemporaneo, la cui scienza nel campo della biofisiologia e della biomedicina è molto progredita. Tuttavia questa scienza tratta l'uomo sotto un determinato "aspetto" e quindi è piuttosto parziale, anziché globale.

Conosciamo bene le funzioni del corpo come organismo (..), ma tale scienza, di per sé, non sviluppa ancora la coscienza del corpo come segno della persona, come manifestazione dello spirito. Tutto lo sviluppo della scienza contemporanea, riguardante il corpo come organismo, ha piuttosto il carattere della conoscenza biologica, perché è basato sulla disgiunzione, nell'uomo, di ciò che in lui è corporeo da ciò che è spirituale. Servendosi di una conoscenza così unilaterale delle funzioni del corpo come organismo, non è difficile giungere a trattare il corpo, in modo più o meno sistematico, come oggetto di manipolazioni; in tal caso l'uomo cessa, per così dire, di identificarsi soggettivamente col proprio corpo, perché privato del significato e della dignità derivanti dal fatto che questo corpo è proprio della persona. Ci troviamo qui al limite di problemi, che spesso esigono soluzioni fondamentali, le quali sono impossibili senza una visione integrale dell'uomo<sup>8</sup>.

Separare, per così dire, il corpo dalla persona significa separare l'essere soggettivo dalla realtà di fatto, non ritenendo sufficiente identificare la persona con la sua evidenza fisica di essere appartenente al genere umano. L'esito di questa dicotomia è la riduzione del corpo ad oggetto senza soggettività e valore intrinseco; al corpo oggettivizzato è, poi, riconosciuta la possibilità di "sostenere" o meno la soggettività personale, ossia la manifestazione delle qualità che caratterizzano l'essere persona. Il problema è che se la persona non è il suo corpo, allora la distruzione della vita del corpo non è di per sé un attacco al bene intrinseco della persona umana. Così la vita del nascituro, del neonato, degli individui in "stato vegetativo persistente" e di molti altri, non sono più inviolabili. Anzi, il corpo, in questa visione, può diventare una prigione o un peso intollerabile sulla persona e, di fatto, proteggere il "diritto a morire", procurando l'eutanasia o assistendo il suicidio, equivarrebbe a fare un favore alla persona<sup>9</sup>.

È come dire che sussiste la differenza tra un corpo che è il corpo di qualcuno e un corpo che *può diventare* il corpo di qualcuno. Dunque, ci sarebbe differenza tra la potenzialità di *diventare* una persona e le potenzialità *di* una persona. Riconoscere gli umani come entità spazio-temporalmente estese significherebbe, allora, vedere nella loro totale incarnazione loro stessi, solo finché tale incarnazione mantiene le capacità che costituiscono il substrato fisico degli agenti morali<sup>10</sup>.

Comprendiamo, quindi, che nel dibattito attuale sull'identità dell'uomo svolge una funzione primaria il chiedersi: l'uomo è riconducibile alla sua corporeità oppure la trascende? Tale questione mette in luce come il binomio corpo umano-persona umana ponga la corporeità ora come ostacolo, dal mito platonico all'autorealizzazione umana, ora come unica concreta condizione a cui ricondurre ogni manifestazione dell'umano. La filosofia contemporanea, dopo la lunga stagione del dualismo cartesiano, ha indotto a pensare un'anima spirituale, o meglio, ad un pensiero (la *res cogitans*) presente in un corpo materiale (la *res extensa*), posizione diametralmente opposta a quella

aristotelico-tomista e cristiana che nega tale dualismo. Se, infatti, secondo questa posizione, l'anima è forma del corpo, essa è per sua natura unita al corpo e, per sua natura, non può, addirittura, stare senza il corpo di cui è atto, forma e determinazione. Se teniamo ferma questa impostazione, mentre è possibile distinguere il "corpo-oggetto" e il "corpo-vissuto", tale distinzione non vuole essere una separazione dei due termini. Pur potendo, infatti, *distinguere* l'io dal suo corpo, tuttavia ciò non deve far pensare che si possa *separare* l'io dal suo corpo. Nessuno può incontrare, infatti, un altro senza incontrare anche il suo corpo. Persino, infatti, per interpretare gli atteggiamenti altrui come frutto dell'autocoscienza occorre interpretare il comportamento altrui, cioè entrare in merito della corporeità dell'altro. Ed è il rimando alla corporeità che dà spessore all'autocoscienza umana, per il semplice fatto che senza il riferimento al corpo altrui non c'è possibilità di alcuna relazione con l'altro: l'altro si presenta a me davanti a tutto il suo corpo, anche quando non è soltanto un corpo.

Del resto, l'io come corpo è proprio ciò che è violabile dalla volontà altrui: per questo nessuna tutela dell'io, della sua dignità e integrità può avvenire se non si tutela e si rispetta anche la propria e l'altrui corporeità. In fondo, qualsiasi prassi medica che operi sul corpo umano si giustifica in quanto tende proprio a salvaguardare l'esistenza e la salute di quell'io che, pur non essendo solo corpo, soffre con il suo corpo e per il suo corpo. Non sono mai le astratte qualità personali ad avere bisogno di interventi e di cure, ma le persone corporee.

Ora, non è necessaria una raffinata antropologia per poter affermare che il riferimento alla continuità corporea è ciò che empiricamente ci permette di riconoscere qualcuno e di porre il rispetto di quell'esistenza come condizione fondamentale per ogni riflessione morale e per ogni diritto<sup>11</sup>. E questo perché la corporeità dell'uomo, a differenza di quanto affermerebbe la tesi dualista, non è un'"appendice" che in qualche modo si somma alla sua essenza umana. Fin dal concepimento, quando inizia l'essere umano, l'esistenza umana e la sua incarnazione sono legate l'una all'altra. Questo modo specifico di esistere storicamente diversifica l'uomo dagli altri esseri. Lo spirito, in quanto principio costitutivo dell'essere umano, è originariamente incarnato, e in questo modo dà origine alla corporeità umana. L'uomo, quindi, grazie alla sua spiritualità e all'incarnazione, realizza la storia che semmai l'animale potrà attuare. L'uomo è, per essenza, trasformatore della natura e plasmatore della storia<sup>12</sup>.

Ora, sottolinea Pessina, «che cosa mi permette di dire che corpi umani differenti da me, corpi di uomini malati deformati, corpi percepibili al microscopio, come nel caso dello stadio embrionale, corpi inerti e privi di palesi segni di coscienza sono persone come me?»<sup>13</sup>. Prendere sul serio il semplice dato empirico della corporeità significa comprendere che la disarmante semplicità dell'argomento, con cui si afferma che l'uomo è sempre e comunque colui che nasce da altri uomini, è il punto di partenza e

la condizione per procedere a qualsiasi ulteriore definizione di uomo e, quindi, a qualsiasi tematica bioetica.

Alla luce di queste considerazioni, la definizione di persona non è altro, allora, che la determinazione concettuale dell'essere umano realmente esistente, ovvero è la proposizione volta ad esprimere, verbalmente e linguisticamente, e a tematizzare, teoreticamente ed astrattamente, il significato del termine, elaborato a partire dalla considerazione della realtà<sup>14</sup>. In altre parole, la definizione di persona è lo sforzo speculativo di precisazione e di esplicitazione dei caratteri generali e delle proprietà specifiche dell'essere umano esistente, che si presenta a noi, *hic et nunc*, mediante il suo corpo.

Vediamo l'essere umano non solo come essere umano, non solo per quello che ha in comune con gli altri esseri umani e neanche solo per la posizione che occupa nell'ordine sociale. Con maggiore o minor forza, già al primo incontro ci parla di ciò che egli stesso è come persona individuale e di come è, della sua essenza, del suo carattere. Ci parla con i tratti del suo volto, con il suo sguardo e le espressioni del viso, con il timbro della sua voce e mentre ci parla ci tocca interiormente. Gli esseri umani sono persone, che hanno una peculiarità individuale e la concezione che hanno l'uno dell'altro non è solo una questione di ragione, piuttosto è una relazione interiore<sup>15</sup>.

Il corpo non è semplicemente qualcosa che l'uomo possiede; egli esiste nel suo corpo, come persona totale. Il corpo è il luogo espressivo e attuativo dell'essere umano ed è in esso che prendono forma e si concretizzano le sue potenzialità. Esso ha un'essenziale dimensione epistemologica, in quanto è in esso che l'uomo conosce e si conosce. Non esiste autoconoscenza ed eteroconoscenza umana che non si qualifichi in rapporto alla somaticità. La corporeità è il campo espressivo e attuativo dell'io personale. Completamente il corpo partecipa alla realizzazione totale della persona, la rivela e la compie ed è il primo ambito entro il quale l'essere umano sperimenta e compie la sua esistenza<sup>16</sup>. La struttura del suo corpo permette all'uomo di essere autore di un'attività prettamente umana, in cui il corpo esprime la persona. Il corpo è, perciò, in tutta la sua materialità, in certo qual modo penetrabile e trasparente, tanto da rendere evidente il suo essere uomo e la sua singolarità.

### **§ 3. La cultura della vita che si costruisce sulla valorizzazione della corporeità**

La "rivelazione del corpo" ci aiuta in qualche modo a scoprire la straordinarietà di ciò che è ordinario. L'umana esperienza del corpo, così come la scopriamo nei testi biblici, si trova certo alla soglia di tutta l'esperienza "storica" successiva. Essa, tuttavia, sembra anche poggiare su di una profondità ontologica tale che l'uomo non la

percepisce nella propria vita quotidiana, anche se nel contempo, e in certo modo, la presuppone e la postula come parte del processo di formazione della propria immagine<sup>17</sup>.

Nell'odierno contesto sociale, segnato da una drammatica lotta tra la "cultura della vita" e la "cultura della morte", occorre far maturare un forte senso critico, capace di discernere i veri valori e le autentiche esigenze<sup>18</sup>. I dati antropologici sono evocati in riferimento alla persona umana, che si manifesta e si esprime attraverso il proprio corpo. Perciò la legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Ne deriva che ogni intervento sul corpo, coinvolgendo la persona stessa, comporta un significato morale e deve concorrere al bene integrale della vita umana, nel rispetto della sua dignità.

Giovanni Reale si chiede «come mai si è giunti a una dimenticanza della figura dell'*uomo come persona*? Si è giunti a tale dimenticanza per lo stesso motivo per cui sono caduti in oblio i grandi valori e si è diventati vittime del nichilismo»<sup>19</sup>. Ma del resto, l'annuncio di Nietzsche della "morte di Dio" è sempre stato correlato alla promessa della nascita dell'"oltre-uomo", di colui che avrebbe potuto ritrovare in sé la risposta all'ansia di infinito che non può essere cancellata. Una cultura della vita, allora, ha oggi il compito di far scoprire il senso della finitezza umana, di ridirne la *verità*. Perché è dentro la finitezza che si manifesta la *verità della vita* e cioè che Dio *partecipa* della storia dell'uomo sia perché lo costituisce qui ed ora nella sua libertà, sia perché nell'Incarnazione si annuncia la "chiave dell'interpretazione dell'esistenza"<sup>20</sup>.

Una ricerca sistematica nel testo dell'*Evangelium Vitae* (EV) della parola "verità" e dei termini imparentati ci mostra in modo palese che il Santo Padre pone la verità come un elemento essenziale della teoria e la pratica della cultura della vita. Ci parla del valore fondamentale della verità nella diffusione del Vangelo della vita, perché è soltanto attraverso un profondo compromesso con la verità che l'uomo riesce a scoprire e a diffondere il rispetto per l'umanità di ogni essere umano. Dice il Papa, tra altre cose, che l'apertura sincera alla verità è una condizione necessaria affinché all'uomo venga rivelato il valore sacro della vita umana[EV 2]; che tutto rapporto sociale autentico deve basarsi sulla verità[EV 57]; che ora, più che mai, è necessario chiamare le cose per il suo nome, senza cedere alla tentazione dell'autoinganno[EV 58]; che nella storia sono stati commessi crimini in nome della verità[EV 70]; che la cultura nuova della vita è il frutto della cultura della verità e dell'amore[EV 77]; che il lavoro dei costruttori della cultura della vita deve esprimere la verità compiuta sull'uomo e sulla vita[EV 95]; che nei mezzi di comunicazione sociale deve essere rispettata una scrupolosa fedeltà alla verità[EV 98]<sup>21</sup>.

Del resto, la comprensione della totalità dell'uomo indica anche l'improrogabilità della ricerca della «verità dell'ethos dell'uomo in quanto uomo»<sup>22</sup>. Per questo, Veritatis Splendor scrive, in merito al posto occupato dal corpo umano nelle questioni della legge naturale:

La persona, mediante la luce della ragione e il sostegno della virtù, scopre nel suo corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé, in conformità con il sapiente disegno del Creatore. È alla luce della dignità della persona umana — da affermarsi per se stessa — che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo, implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza il quale si cade nel relativismo e nell'arbitrio<sup>23</sup>.

Dunque, si chiude il cerchio: corpo, verità, cultura della vita. L'antropologia enunciata permette di cogliere la corporeità in tutta la sua spettacolarità. Di fronte al nostro corpo non si finisce mai di stupirsi. «Mi hai fatto come un prodigio» recita il salmista (Sal 139, 13). Per entrare in questa contemplazione, si deve risvegliare in noi il senso di meraviglia e di ammirazione per quello che siamo nella nostra concreta corporeità.

Scrive Thomas:

Se vuoi vivere di sorpresa in sorpresa, eccola qua la fonte di tutte quante. Una cellula si differenzia per produrre il massiccio apparato di miliardi di cellule, che ci è stato dato per pensare, immaginare e, come in questo caso, per rimanere stupiti davanti a una così formidabile sorpresa. Tutta l'informazione necessaria per imparare a leggere e a scrivere, per suonare il pianoforte, per discutere di fronte ad un Comitato del Congresso, per attraversare la strada in mezzo al traffico, o per eseguire quell'atto meravigliosamente umano come è stirare un braccio e appoggiarsi ad un albero: tutto questo è contenuto in quella prima cellula. In lei c'è tutta la grammatica, tutta la sintassi, tutta l'aritmetica, tutta la musica [...]. nessuno ha la più minima idea di come succede questo, ma la verità è che niente in questo mondo sembra più interessante. Se prima di morire qualcuno dovesse trovare la spiegazione di questo fenomeno, io farei una pazzia: prenderei in affitto uno di quegli aerei che possono scrivere segnali sul cielo, anzi, una squadra completa di quegli aerei, e li spedirei per i cieli del mondo a scrivere segni di ammirazione, uno dopo l'altro, fino a non finire tutti i miei soldi"<sup>24</sup>.

<sup>1</sup> \*Dottore in bioetica – Professore a contratto presso Ateneo Pontificio “Regina Apostolorum” – Cultore della materia presso Università degli Studi di Roma “Tor

Vergata”.

Cfr. C.Rocchetta, *Per una teologia della corporeità*, Edizioni Camilliane, Torino, 1993, p.10.

[2](#) Ibidem.

[3](#) Cfr. E.Stein, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma, 2000, pp.69-70.

[4](#) Cfr. C.Rocchetta, op.cit., p.70.

[5](#) La fenomenologia husserliana ha introdotto nel pensiero contemporaneo la distinzione tra “corpo-oggetto” (*Körper*) e “corpo-vissuto” (*Lieb*). Il primo termine corrisponde al corpo risultante da una considerazione puramente esterna, il secondo al corpo reale in quanto sperimentato dal soggetto. Questa distinzione permette di riflettere sul fatto che, allora, il corpo umano è lontano dall’essere una “cosa”, bensì appartiene all’esperienza del nostro io. L’antropologia filosofica attuale riprende questa distinzione coniando due specifiche accezioni: corpo e corporeità. “Corpo” richiama la scissione classica dell’uomo in corpo e anima, indicando, nel linguaggio comune, una ‘parte’ della persona umana, ovvero la componente corporea in quanto distinta da quella psichica. “Corporeità” indica, invece, l’intera soggettività umana sotto l’aspetto della sua condizione corporea in quanto costitutiva della sua identità personale. È grazie all’esperienza del *Leib* che ci rendiamo conto che il nostro corpo siamo noi stessi, piuttosto che trovarci davanti ad esso come davanti a qualcosa da possedere, da vestire e da sfruttare. Su questo si vedano: D.Bonhoeffer, *Etica*, Bompiani, Milano, 1969, p.133 e P.Prini, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino, 1991, p.67.

[6](#) Cfr. S.Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia, 1983, pp.52-66.

[7](#) Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica “Evangelium vitae”*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, n.81.

[8](#) Giovanni Paolo II, *Pedagogia del corpo, ordine morale, manifestazioni affettive*, Udienza Generale, 8/4/1981, in “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. IV/1 (1981) pp.903-911.

[9](#) W.E.May, *Bioetica e Teologia: quale legame?*, in Atti del Congresso Internazionale della FIBIP “Quale personalismo?”, Roma, Giugno 2003, in “Medicina e Morale”, 2004/2, p.285.

[10](#) Cfr. *Ibidem*, pp.173-175.

[11](#) Cfr. A.Pessina, *Bioetica, L’uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 1999, pp.90-93.

[12](#) Cfr. R. Lucas Lucas, *Statuto antropologico dell'embrione umano*, in AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, p.168.

[13](#) A.Pessina, op.cit.,p.92.

[14](#) L.Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, p.224.

[15](#) Cfr. E.Stein, op.cit., pp.68-69.

[16](#) C.Rocchetta, op.cit.,p.118.

[17](#) Giovanni Paolo II, *I significati delle primordiali esperienze dell'uomo*, Udienza generale, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Vol. II/2 (1979) 1378-1385.

[18](#) Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, op.cit., n.95.

[19](#) Cfr. G.Reale-T.Styczeń (edd.), *Karol Wojtyła. Metafisica della persona*, Bompiani, Milano, 2005.

[20](#) R.Guardini, *Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*, Vita e Pensiero, Milano, 1979, p. 42.

[21](#) Cfr. G.Herranz, *La cultura della vita: un impegno affermativo*, in Atti della VII Assemblea della PAV, in [http://www.academiavita.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=196%3Ag-herranz-la-cultura-della-vita-un-impegno-affermativo&catid=52%3Aatti-della-vii-assemblea-della-pav-2001&Itemid=66&lang=it](http://www.academiavita.org/index.php?option=com_content&view=article&id=196%3Ag-herranz-la-cultura-della-vita-un-impegno-affermativo&catid=52%3Aatti-della-vii-assemblea-della-pav-2001&Itemid=66&lang=it) [coll. eff. il 9/10/2011].

[22](#) G.Russo, *L'uomo e la ricerca di senso in bioetica*, in G.Russo (ed.) *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, Torino, 1995, p.590.

[23](#) Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Veritatis Splendor"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, n.48.

[24](#) L.Thomas, *The Medusa and the Snail. More notes of a Biology Watcher*, Bantam Books, New York, 1980, pp.130-131.

[Invia ad un amico](#) | [stampa questo articolo](#) | [commenta questo articolo](#)



[torna su](#)

---

## **SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: Della creaturalità, della relazione e della Redenzione**

**Il contributo della teologia del corpo per il rinnovamento della filosofia d'ispirazione cristiana**

ROMA, sabato, 12 novembre 2011 ([ZENIT.org](#)).- *"Della creaturalità, della relazione e della Redenzione"*. Questo è il titolo della terza conferenza, che riportiamo nel nostro Speciale sulla TDC. E' stata pronunciata da *Guido Traversa*, professore associato di Filosofia morale presso l'Università Europea di Roma (UER).

\*\*\*

*"Beati i puri di cuore,  
perché vedranno Dio" (Mt 5, 7)*

*"Il fatto che la teologia comprenda anche il corpo non deve meravigliare né sorprendere nessuno che sia cosciente del mistero e della realtà dell'Incarnazione. Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto carne, il corpo è entrato, direi, attraverso la porta principale nella teologia, cioè nella scienza che ha per oggetto la divinità. L'incarnazione - e la redenzione che ne scaturisce - è divenuta anche la sorgente definitiva della sacramentalità del matrimonio..." (Giovanni Paolo II, Teologia del corpo. Udienze generali 1979-1984, Udienza del 2 Aprile 1980, n.4)*

*"Lo sposo del Cantico dei cantici esclama: "Tutta bella tu sei, amica mia" (Ct 4, 7) e la chiama: "Sorella mia, sposa" (Ct 4, 9). Non la chiama col nome proprio, ma usa espressioni che dicono di più. Sotto un certo aspetto, rispetto all'appellativo di "amica", quello di "sorella", usato per la sposa, sembra essere più eloquente e radicato nell'insieme del Cantico, che manifesta come l'amore riveli l'altro." (Ivi, Udienza del 30 Maggio 1984, n.1)*

Il 'corpo in generale' ha dimensioni che possono variare in base al tipo di geometria adottato, o al campo fisico in cui si trova.

Un corpo naturale o artificiale può assumere vari significati in base al contesto culturale a partire dal quale viene percepito, valutato ed eventualmente utilizzato.

Di certo anche il corpo umano non va - e non è andato - esente da questa relatività del contesto teorico-interpretativo e pratico-culturale. Basterebbe leggere una accurata storia della medicina<sup>1</sup>, o un rigoroso manuale di antropologia culturale per

esserne sicuri: anche il corpo umano, non fosse altro che come oggetto di cura, è costitutivamente inserito nella – risente e in alcuni casi patisce la – ‘grammatica’ dell’intero socio-storico-culturale in cui nasce, diviene e muore.

Eppure questo dato innegabile non è detto che debba portare dalla esperienza della mutua relatività dei diversi contesti storici – sia a livello diacronico, sia a quello sincronico – al relativismo ontologico del corpo in generale e di quello umano in particolare. Che questo passaggio non sia necessario lo dimostra il fatto che nella storia umana – e in ciascun suo periodo – ogni contesto viene valutato, sia dal suo stesso interno, sia dagli altri contesti, dal punto di vista etico, politico, estetico, religioso. Il fatto stesso della costanza intraculturale della valutazione di un alcunché mostra che quel ‘qualcosa di determinato’ esiste ed esiste, appunto, indipendentemente dalle condizioni in cui è e diviene. E’ l’esistenza stessa della ‘valutazione’, erronea o giusta che sia, a mostrare che il ‘valutato’, in questo caso il corpo e quello umano in particolare, non è identico alle tante, molteplici, valutazioni che se possono ( e in alcuni casi debbano) dare.

Non credo che a chi studia, insegna e pratica il pensare filosofico possa stupire il fatto che alla fine ci si imbatta nel rapporto Uno-Molti: infatti di cosa abbiamo parlato fin qui se non di ‘un’ qualcosa, del corpo, e dei ‘molti’ contesti valutativi in cui si presenta. In più: in ciascuno dei due ambiti il rapporto unità-molteplicità è sua volta presente: si parla di ‘un’ corpo e poi di fatto sono molti, si parla dei ‘molti’ contesti e poi ciascuno di essi è ‘uno’. Il rapporto logico tra l’uno e i molti si ripete in ciascuno dei due termini anche se separatamente assunti.

Da ciò consegue un ulteriore ordine di considerazioni che portano dal piano logico a quello ontologico: se l’uno è uno e molti e se i molti sono molti ed uno, allora ciascuna unità è ed ha una identità non univoca ma portante in sé la distinzione, non solo quella esterna che pone in relazione le diverse identità tra loro (molteplicità), ma anche una distinzione interna (a tipo unità non analitica)<sup>2</sup> .

Si tratta non più del solo piano logico, ma di quello ontologico: ne va infatti dell’identità di un ente che esiste: è e diviene.

Se parliamo del corpo umano, della sua esistenza nel tempo, del suo agire e patire, delle sue passioni, dei suoi atti, delle sue finalità biologiche e/o etiche e/o spirituali, allora il termine ‘diviene’ viene in primo piano, quasi più dell’essere stesso. E’ il divenire di quell’è che, appunto, esiste a mostrare, ad esibire, il carattere non univoco dell’identità dell’essere umano, dell’essere corporeo umano, a mostrare la distinzione interna alla stessa identità<sup>3</sup>. Il divenire del corpo umano è in sé molteplice: diviene, sotto molti aspetti, secondo l’ordine biologico e fisiologico, diviene, sotto molti altri aspetti, in modo ‘attivo’, libero e volontario, intersoggettivo, ‘in rapporto a’, ‘in relazione con’, ‘partecipando di’.

Ma le due dimensioni, quella fisiologica e quella libera non sono tra loro tanto distinte da non essere e rimanere insieme fondate nella identità in sé distinta dell'essere umano, dell'essere corporeo umano. Basti pensare, da un lato, a quanta umanità può accompagnare tanti momenti del divenire naturale e fisiologico: a come il nascere ed il morire possano mostrare il carattere eminentemente umano. Dall'altro lato, basti pensare a quanti atti liberi, propriamente spirituali si nutrono della bellezza delle emozioni fisiologiche, l'essere genitore ne può essere un esempio nel tempo.

Anche queste poche e veloci considerazioni che abbiamo fin qui illustrato mostrano che la questione del corpo umano non possa non riguardare la filosofia, le filosofie, dal punto di vista logico, ontologico ed etico. Ma perché dovrebbe riguardare, in modo specifico, alla filosofia che si nutre dell'esperienza religiosa e a quella d'ispirazione cristiana, ad un suo possibile rinnovamento? Il corpo non può essergli estraneo anche solo per un motivo teologicamente non dimenticabile: il carattere creaturale del corpo, motivo su cui permane il rapporto dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo.

"*Agere sequitur esse*" questa è la forma, quasi ne fosse l'espressione scultorea – bloccata nelle tre dimensioni spaziali – e in musica – che diviene nel tempo – dell'umano agire, sia nella singola persona, sia dell'umanità. Nell'identità dell'essere dell'uomo si compongono l'*essentia* e l'*actus essendi* ricevuto da Dio; l'essere creatura è l'essere questa *compositio* di essenza e atto d'essere; ma forse, molto del carattere di sacramento dell'atto d'essere ricevuto si mostra ed è non tanto nell'essere in quanto tale e/o nell'agire in quanto tale, ma nel *sequitur*; e per farne esperienza basta contemplare un aspetto in particolare: l'*actus essendi* nella *compositio*, che si fa immagine e somiglianza di Dio<sup>4</sup>, si 'abbassa' a potenza dei nostri stessi atti<sup>5</sup>, del nostro agire. In ciascuno di noi si ripete la *Kenosi*, la *Shechinah* di Dio all'uomo, il nostro atto d'essere si 'abbassa' ad essere potenza del nostro libero agire: da questa miracolosa possibilità sorge la nostra responsabilità all'interno della Redenzione come compiutezza dei tempi.

Se anche solo il corpo, con la sua possibile bellezza, con le sue possibili armonie, con le sue possibili tristi contrazioni, con le sue possibili disarmonie, dia a pensare ed esperire qualcosa di simile alla *Kenosi* di Dio, allora il corpo è veramente un 'luogo teologico'.

<sup>1</sup> Cfr., Mirko D. Grmek, *Il concetto di malattia*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di Mirko D. Grmek, Ed. Laterza, Roma-Bari 1998.

<sup>2</sup> Cfr. G. Traversa, *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità: il tessuto delle cose*, manifestolibri, Roma 2004.

<sup>3</sup> Cfr. L. Scaravelli, *Critica del capire*, in Id., *Critica del capire e altri scritti*, La nuova Italia, Firenze 1968; R. Guardini *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del*

*concreto vivente*, trad. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1997; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Id., Opere complete, ed del Verbo Incarnato, Segni (RM), 2005; e G. Traversa, *op.cit.*.

<sup>4</sup> Basilio di Cesarea così scrisse per una sua Omelia: " Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. L'una la possediamo mediante la creazione, l'altra la realizziamo per libera scelta; nella prima costituzione coesiste con noi l'essere fatti ad immagine di Dio; per libera scelta si realizza per noi l'essere a somiglianza di Dio. Ciò che è secondo libera scelta esiste in noi in potenza, ma ce lo procacciamo con l'azione. Se mentre ci creava il Signore non avesse detto, nella sua precognizione: "Facciamo" e "a somiglianza", se non ci avesse fatto dono della potenza di diventare a somiglianza, non avremmo potuto accogliere con le sole nostre capacità la somiglianza a Dio. Ora invece Egli ci fece in potenza atti ad assumere la somiglianza con Dio. Conferendoci la potenza di assimilarci a Dio, lasciò a noi di essere operatori della somiglianza con Dio, affinché nostro fosse il premio dell'opera nostra, affinché non fossimo come immagini create da un pittore, ferme in una posizione qualsiasi, affinché ciò che appartiene alla nostra assimilazione non recasse lode ad altri". *L'origine dell'uomo. Omelie*, in Id., *L'uomo immagine somigliante di Dio*, trad. it. di G. Pini, Paoline, Milano 1991, p.208.

<sup>5</sup> Cfr. C. Fabro, *op. cit*, p. 329.

[Invia ad un amico](#) | [stampa questo articolo](#) | [commenta questo articolo](#)

[torna su](#)

---

## **SPECIALE TEOLOGIA DEL CORPO: Alla ricerca del corpo perduto**

Alla ricerca del corpo perduto: il corpo nella società contemporanea

ROMA, sabato, 12 novembre 2011 ([ZENIT.org](http://ZENIT.org)).- Chiudiamo il nostro Speciale con la conferenza "Alla ricerca del corpo perduto: il corpo nella società contemporanea", di *Michaela Liuccio*, professore aggregato di Sociologia dell'Università "La Sapienza" di Roma.

\*\*\*

Fattori sociali ed economici hanno creato una dimensione nuova dell'intero sistema scienza-salute-benessere: alla soddisfazione dei bisogni primari si è progressivamente affiancata la ricerca del benessere fisico e mentale. Attraverso un crescente processo di democratizzazione dell'informazione scientifico-sanitaria si è diffusa una

consapevole partecipazione dei cittadini alla conoscenza e all'utilizzo dei *determinanti della salute*, intesi non solo come contesti salutari ma come prodotti e servizi.

Oggi la vita e il corpo si possono gestire. La vita si produce, si costruisce nel mondo della tecnica e del progresso. Dopo l'era della natura e del destino, dunque, si scopre l'era della *scelta* che è poi anche quella del mercato. L'uomo medio del XXI secolo è chiamato a gestire un capitale di lunga vita di cui sarà responsabile, di cui porterà avanti il consumo e di cui determinerà la fine. Quella della produzione dei corpi e della produzione della vita è senza dubbio la sfida più notevole del nuovo secolo, che abbraccia la sfera politica, sociale, economica e scientifica della condizione umana.

La trasformazione della condizione umana passa dai confini progettuali della politica, ormai svuotata, alle mani della scienza e del mercato. Sterilità, invecchiamento, menopausa, male di vivere, passione: tutto si può riparare se viene posto un prezzo e se viene offerto dal mercato. Si tratta di una *nuova economia* che si diffonde, un'economia che ha come oggetto e come ragione il *corpo*. Questo mercato della riparazione e della trasformazione si avvicina più a quello della cura del proprio corpo, della rimessa in forma, anche con l'uso dei cosmetici, che a quello della salute vera e propria. Del resto anche la concentrazione dei budget della ricerca scientifica in questi settori conferma il trionfo del mercato dell'immagine di sé. Nel campo della lotta all'invecchiamento o di quello del trattamento della sterilità, campi limite della salute, o a volte anche fuori della salute stessa, si sono compiuti ultimamente numerosi progressi. Possiamo scegliere quello che siamo, abbiamo la libertà nei confronti del corpo, del sesso, della razza, per poter in ogni luogo e tempo affermare il nostro diritto di essere non quello che si è ma quello che si vuole. Ognuno oggi è "il designer o l'architetto di se stessa", e opera evidentemente sul proprio corpo, dando vita ad una sorta di *diself-packaging*.

In tutti i paesi sviluppati, progressivamente la spesa sanitaria per il confort e per il benessere sta diventando superiore a quella del PIL e dell'inflazione. Certo la predilezione per le spese di salute rispetto agli altri consumi cresce parallelamente all'età media della popolazione e alla libertà dei prezzi, delle offerte e della concorrenza. Nel corso di dieci anni più di un quarto del PIL mondiale potrebbe dipendere da un settore economico formatosi grazie a unioni tra società private ed enti pubblici in questo campo, tra fabbriche di cosmetici, ad esempio, ed enti sanitari, tra industriali dell'agro-alimentare e centri di fitness, tra colossi dell'elettronica e centri di apparecchiatura per il corpo (protesi, sistemi sottocutanei di ricevimento, ecc.). Questo settore aumenta di pari passo con il reddito e occupa il primo posto nella struttura dei consumi personali. Per altro, se si dovesse tener conto di tutte le spese di salute che rientrano nella definizione fornita dall'Organizzazione Mondiale della Sanità, ovvero che mirano ad assicurare in modo durevole "il benessere fisico,

mentale e psichico della persona”, si dovrebbero aggiungere alle spese per la sanità pubblica quelle mediche di comfort, come la chirurgia estetica, le spese per la forma fisica e la cura del corpo, le spese per le cure di bellezza che contribuiscono all’immagine e alla soddisfazione di sé. Senza poi dimenticare le spese che riguardano la pratica di uno o più sport, le spese per le terapie analitiche e per le droghe legali che calmano i tormenti interiori.

Sempre più spesso oggi gli individui percepiscono quotidianamente di non avere sufficiente tempo per poter stare al passo con lo sviluppo ipertrofico della società. La percezione di una carenza di tempo e la tendenza a dormire sempre meno producono l’insonnia. Ma dormendo poco, l’organismo non libera la leptina (l’ormone che inibisce la sensazione della fame), bensì la grelina, che stimola invece l’appetito. Ne deriva che l’individuo tende progressivamente a ingrassare. Anche il Dai (disturbo da alimentazione incontrollata) è un importante segnale in questo senso. Altra conseguenza è l’*assenza di limiti*, perché l’esperienza della mancanza è considerata dagli psicologi fondamentale per lo sviluppo di una solida personalità individuale. La formazione di una personalità in un contesto in cui i divieti sono sostituiti dai godimenti può produrre nell’individuo una condizione di angoscia. L’angoscia del bambino si crea soprattutto per un’eccessiva disponibilità del seno materno, che crea l’inadeguato sviluppo di un processo di autonomizzazione.

Inoltre l’organismo ha la necessità fisiologica di alternare continuamente attività piacevoli e attività non piacevoli. Se ciò non avviene nasce negli individui il bisogno di fare ricorso a stimoli esterni forti per spezzare la routine della quotidianità e per ricreare una parvenza di alternanza (droghe, alcol). E’ una conseguenza della crescita senza limiti anche l’impegno eccessivo nel lavoro o nello sport per raggiungere risultati sempre più elevati. Se, nonostante l’iperattivismo, gli obiettivi fissati non vengono raggiunti, si produce malessere perché subentra la frustrazione. Da ciò nasce il ricorso a psicofarmaci, droghe, alcol, ma nasce anche la sindrome da stanchezza cronica, curiosa malattia dell’ipersviluppo.

Secondo alcuni studiosi americani (Gilman 2006) l’ossessione per il grasso si nutre di ragioni morali molto più che di motivazioni scientifiche. Oggi saremmo di fronte ad un nuovo tipo di maccartismo, una demonizzazione moralistica del grasso che ha l’implicito scopo di isolare e controllare le minoranze etniche e i meno privilegiati. D’altro canto gli appartenenti alle minoranze etniche spesso mangiano di più e peggio proprio per compensare il fatto che sono disprezzate ed emarginate dalla società. Esiste dunque una relazione tra ricchezza, cultura e salute, e non solo per l’accesso a strutture sanitarie e prestazioni mediche qualitativamente migliori, ma anche perché il livello socio culturale implica un rapporto più equilibrato con l’offerta alimentare e una maggiore resistenza allo stress della vita d’oggi. Nella società più avanzata del pianeta si assiste ad una sorta di discriminazione nei disordini alimentari: interessano poco i

Wasp e molto le minoranze. Ma il problema non è solo degli Stati Uniti. L'International Obesity Task Force ha recentemente definito l'ambiente della società occidentale *obesogeno*. In Europa si assiste ad un netto distinguo geografico tra zona settentrionale ed area mediterranea. Il distinguo geografico è confermato anche in Italia, segno dello stretto intreccio tra gestione del corpo e fattori socio-culturali.

Il corpo del migrante, più nella sua veste di immigrato che di quella di emigrante, è per l'immaginario medio privo di una qualsiasi soggettività essendo ritenuto piuttosto un oggetto, una non-persona il cui corpo viene definito dalla percezione e dalla posizione che la società di accoglienza gli accorda. I corpi degli immigrati sono corpi abitati da uomini e donne che si muovono fra altri corpi di uomini e donne alla ricerca di un lavoro e dove l'agognato concetto di benessere e prendersi cura di sé, imperativo categorico onnipresente nelle società del capitalismo avanzato, si traduce semplicemente nella speranza di non ammalarsi per poter lavorare o nella possibilità di una qualche assicurazione se a quel corpo succede qualcosa. Questo corpo, dunque, diventa per l'immigrato uno strumento, un mero utensile di e da lavoro in termini biologici che è assolutamente estraneo come corpo sociale ma che, al contrario, viene spesso esteticamente definito (Sayad 2003). Ma proprio su questo corpo il disagio intanto si in-scrive, un disagio che forse solo il corpo può narrare.

Come detto in precedenza, il corpo, che in ciò che ha di più naturale in apparenza è un prodotto sociale del processo incorporativo, non può essere studiato che nelle sue rappresentazioni per come viene abitato e quindi utilizzato, modellato, tagliato e ricostruito. Ma se è vero che per molti, evidentemente quelli che vivono in una certa parte del mondo, il corpo si è liberato, affrancato e realizzato, anche se forse solo apparentemente, o quanto meno vi sono strade percorribili per mettere in pratica un progetto sul medesimo (vd. la chirurgia estetica o le nuove frontiere dei trapianti); è altrettanto vero che per altri, ossia gli immigrati, le strade percorribili sono quelle dei percorsi assegnati, dove anche un cambiamento verso l'*omologazione* può realizzarsi solo a caro prezzo, in termini di energie ma anche in senso economico. In sostanza, mentre per gli uni si tratta di appagare desideri o forse di far vivere un'illusione, per gli altri si tratta di ripiegarsi verso una posizione di annullamento e di invisibilità della soggettività senza trovarsi mai completamente rieducati e disciplinati.

Una delle maggiori contraddizioni della emigrazione e della relativa immigrazione, sta proprio nella relazione della persona con il proprio corpo, inteso quest'ultimo sia come oggetto di presentazione e rappresentazione di sé, sia come luogo degli affetti e dell'intelletto, sia come strumento di lavoro. Rispetto alla relazione che esiste fra l'immigrato, il suo corpo e la società di accoglienza, non possiamo non rilevare quanto il corpo dell'immigrato divenga, talvolta, non solamente "estraneo" ma assolutamente "incomprensibile". Questo perché ciò che entra in conflitto sono, da un lato, i processi di incorporazione legati all'esperienza socio-culturale nel contesto di provenienza e,

dall'altro, il modello che la società "di accoglienza" vorrebbe che l'immigrato incorporasse, nella forma dell'integrazione, spesso semplice acculturazione forzata: una vera e propria rieducazione travestita sotto le mentite e celate spoglie di una interculturalità di superficie che non incide sui caratteri della disuguaglianza. Per comprendere meglio tutte queste dinamiche è necessario mettere a fuoco proprio questo spostamento di attenzione dal *corpo-sé* al *corpo-altro*.

Nella società contemporanea emerge sempre più l'importanza e il peso per la medicina dello *human enhancement*, ovvero del miglioramento umano. Spesso la medicalizzazione nel proporre la cura *patologizza* la *normalità*, e le *azioni migliorative* si innestano sulla normalità per *ottimizzarla*. Si diffondono farmaci, droghe e interventi per migliorare il corpo. In molti casi i mass media divulgano questo genere di notizie in modo semplicistico, alimentando false aspettative, e, per altro, uno dei rischi maggiori dei *discorsi* sull'uso di tecnologie per il *miglioramento* è: l'obliterazione dei *fattori sociali ed economici* nel disegnare le traiettorie di benessere, salute e malattia delle persone. Si creano così circoli viziosi di scelta, responsabilità, gap, disagio soprattutto a discapito delle classi più deboli culturalmente, socialmente ed economicamente.

Il progetto riflessivo dell'identità personale richiede che il corpo divenga assoggettabile alla volontà e manipolabile, si può dire "mobilitato riflessivamente". I fattori strutturali del passato tendono a perdere forza (famiglia, welfare state, sindacati, burocrazia amministrativa, classi sociali), e sono stati sostituiti in larga misura dalle strutture dell'informazione e della comunicazione. Ai gruppi ben attrezzati ad impegnarsi nella riflessione su di sé si oppongono gruppi svantaggiati. Chi non è in grado di recepire i nuovi tipi di informazione e non ha accesso ai flussi del sapere, o non è nelle condizioni di apprenderli, è destinato a diventare un "perdente della riflessività".

Per altro l'industria farmaceutica è, infatti, pronta a cogliere i vantaggi di un nascente mercato bisognoso di strumenti che soddisfino sogni e bisogni, tenendo lontane paure e malattie. Le nuove lifestyle drug americane smaltiscono l'eccessiva dose di alcol, aiutano a superare la timidezza, aumentano la performance sessuale e lavorativa, spostano sempre più la soglia del dolore e della vecchiaia, senza nessuna differenza di età (Critser 2005). Non è un caso che i giovanissimi rappresentino l'ultima conquista del marketing farmaceutico, del resto sono la prima generazione a ricevere informazioni circa il funzionamento di corpo e mente umana dai media anziché dai professionisti.

Infine anche la maternità ben si inserisce in questa complessa gestione del corpo nella società contemporanea. Partorire e mettere al mondo un figlio sono eventi sociali perché hanno a che fare con la funzione sociale di riprodurre la società. *Ogni*



*problema/tema che le donne incontrano con la maternità costituisce un problema/tema sociale.* Certo per comprendere questi eventi in profondità dobbiamo contestualizzare *l'identità sociale della donna* che oggi intraprende un percorso procreativo. Le donne partorienti di oggi sembrano meno in grado di trovare da sé la propria forma e modalità di partorire, sono più dipendenti dal parere medico e anche più propense al parto chirurgico, rese convinte di conquistarsi così un ottimo prodotto alla nascita e un corpo (e forse una mente) meno segnata dalla naturalità del dolore.

Il complesso rapporto con la maternità per la donna contemporanea risiede anche nell'ambivalente gestione del proprio corpo. *Il corpo della donna di oggi non è più un corpo produttivo per la procreazione, ma è un corpo per sé, performante, identitario* che acquista valori e fattezze diverse solo attraverso lo scambio-approvazione con l'altro, nella apparente liquidità dell'assordante immaginario collettivo. Il corpo è oggetto di una costruzione sociale e culturale, e quotidianamente mette in gioco la sua sensibilità a due livelli: quello della percezione sensoriale e quello dell'espressività. In entrambi rientrano l'esperienza della maternità e gli effetti, a breve e lungo termine, che essa porta con sé. Non esiste un esserci corporeo che non sia accompagnato a un tempo da un sentire, un sentire emotivo che si accompagna alle sensazioni corporee e registra, con un senso di benessere o malessere, la qualità dell'ambiente circostante. Parti cesarei e medicalizzazione crescente *versus* parto a domicilio, parto in acqua, rooming-in in ospedale, campagne di incoraggiamento all'allattamento. Parto naturale *versus* parto cesareo, con l'uso generalizzato dell'epidurale come modalità per l'espulsione del dolore da corpo della donna. D'altro canto la maternità, durante e dopo, provoca una serie di modifiche sul corpo femminile che mal si conciliano con il narcisismo odierno e la bellezza normativa che lo accompagna. Il modello di corpo contemporaneo è *fermo-immagine nella sua giovinezza*, molto lontano da tracce di sofferenze, dolore, rigonfiamenti, cambiamenti che la maternità comporta.

## BIBLIOGRAFIA

-CRISTER, G., *Generation Rx – How prescription drugs are altering American lives, minds and bodies*, Mifflin, Houghton, 2005

-GILMAN, S.L., *Fat boys: a slim book*, University of Nebraska Press, 2006

-SAYAD A., *La doppia assenza. Dall'illusione dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano, 2003

[Invia ad un amico](#) | [stampa questo articolo](#) | [commenta questo articolo](#)

[torna su](#)

---

**ZENIT è una Agenzia Internazionale di notizie.**

Visiti la nostra pagina web: <http://www.zenit.org>

Per iscriversi/cancellarsi: <http://www.zenit.org/italian/subscribe.html>

Per inviare notizie: <http://www.zenit.org/italian/notizie.html>

Per qualsiasi informazione: <http://www.zenit.org/italian/messaggi.html>

\* \* \* \* \*

La riproduzione delle notizie di ZENIT richiede il permesso espresso dell'editore:

<http://www.zenit.org/italian/permessi.html>

Edizione protetta dalle leggi degli Stati Uniti d'America e dalle leggi internazionali sul copyright.

Tutti i diritti riservati.

(c) Innovative Media Inc.

---