

## **Il *lógos* del corpo: la carne cardine di salvezza**

*Don Alberto Frigerio*

Nel tempo presente il corpo tende a essere inteso come una realtà totalmente plasmabile dal soggetto, che potrebbe disporre indiscriminatamente, agevolato dal progredire delle così dette tecnologie emergenti o convergenti, in cui confluiscono nano-tecnologie, bio-tecnologie, info-tecnologie e scienze cognitive (NBIC): le *nano*-tecnologie costruiscono dispositivi meccanici o elettro-chimici di scala nanometrica, le *bio*-tecnologie li integrano nell'organismo vivente; le *info*-tecnologie, che manipolano e archiviano dati, e le *cogno*-scienze cognitive, che studiano sistemi pensanti, aprono alla realizzazione di dispositivi agenti su elementi cognitivi<sup>1</sup>.

I rapidi e massivi sviluppi tecnologici che caratterizzano il tempo presente e dischiudono straordinarie possibilità d'intervento sulla natura, anche umana, sollevano così quella che papa Giovanni Paolo II ha chiamato «controversia sull'*humanum*»<sup>2</sup> e il Cardinale Camillo Ruini ha descritto come «la nuova questione antropologica, [che] diversamente da quanto accaduto in un passato anche non lontano, tende non soltanto a interpretare l'uomo, ma soprattutto a trasformarlo, e questo non limitatamente ai rapporti economici e sociali come avveniva nella prospettiva del

---

<sup>1</sup> Cf M. C. ROCO - W. S. BAINBRIDGE, *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, National Science Foundation, Springer, Arlington-Norwell 2002.

Mentre il termine *emergenti* fa riferimento alla teoria emergentista, secondo cui i sistemi complessi, frutto dell'interazione dinamica di più componenti, esibiscono proprietà non riducibili alla somma delle singole parti, il termine *convergenti* fa riferimento all'andare nello stesso punto di elementi che provengono da direzioni differenti.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio a Monsignore Angelo Scola, rettore magnifico della Pontificia Università Lateranense in occasione dell'apertura del nuovo anno accademico*, Città del Vaticano, 7 novembre 1996.

marxismo, ma assai più direttamente, e radicalmente, nella nostra stessa realtà biologica e psichica»<sup>3</sup>.

A fronte di questa inedita e radicale disputa sull'umano, suddividerò il mio intervento in cinque momenti: dapprima richiamerò le tappe più significative della riflessione antropologica occidentale (pensiero classico, Bibbia, tradizione filosofica e teologica cristiana), sebbene l'indagine sul corpo potrebbe e meriterebbe di allargarsi alle grandi tradizioni religiose; in seguito evidenzierò le radici filosofiche della visione odierna del corpo; infine offrirò alcuni spunti di riflessione per l'elaborazione di un'antropologia adeguata.

### 1. Il corpo nel pensiero classico

Nell'ambito del pensiero classico greco<sup>4</sup> sono state coniate le nozioni di *soma* e *psyche*, che hanno assunto diversi significati nel tempo. Nella Grecia arcaica l'essere umano è pensato in maniera unitaria, come documentano i poemi omerici, in cui il termine *soma* non indica l'organismo vivente, ma il cadavere (prima del duello con Achille, Ettore chiede che il *soma* del perdente sia restituito alla propria stirpe) (*Iliade* XXII, 256-259), mentre il termine *psyche* non indica il principio vitale del sentimento e pensiero, ma il fantasma del morto, privo di vita, sensibilità e intelligenza (quando Ulisse cerca di abbracciare la madre nell'Ade, per tre volte la *psyche* di lei gli trasvola tra le braccia) (*Odissea* XI, 152-207).

Nel VI secolo a.C., col diffondersi del movimento religioso mistico dell'orfismo, l'essere umano viene scisso dualmente. L'anima, di natura divina, viene contrapposta al corpo. Inizia così a diffondersi l'immagine del corpo come carcere dell'anima, ben espressa dalla paronomasia *soma-sema* (corpo-tomba). È quanto documenta il poeta orfico Pindaro, vissuto tra VI e V secolo a.C., secondo cui «il corpo di tutti obbedisce alla morte possente, e poi rimane ancora vivente un'immagine della vita, poiché solo questa viene dagli dèi: essa dorme mentre le membra agiscono,

---

<sup>3</sup> C. RUINI - G. QUAGLIARIELLO, *Un'altra libertà. Contro i nuovi profeti del paradiso in terra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, 116.

<sup>4</sup> Cf G. REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

ma in molti sogni mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere e sofferenza» (*Fr.* 13 B).

In ambito filosofico, i presocratici considerano l'essere umano come sintesi di spirito e materia, elementi costitutivi del cosmo: Anassimene, vissuto tra VI e V secolo a.C., istituisce l'analogia tra universo animato dall'aria e organismo umano animato dal soffio vitale del respiro (*Fr.* 13 B 2 DK), mentre Democrito, vissuto tra V e IV secolo a.C., conia la definizione dell'uomo «microcosmo» (μικρὸς κόσμος) (*Fr.* B 34 Diels). In questi filosofi manca tuttavia una chiara riflessione a riguardo del corpo e dell'anima, propiziata invece dall'indagine socratica.

In Socrate, vissuto tra V e IV secolo a.C., si delinea in maniera chiara la nozione di anima quale centro intellettuale e morale dell'essere umano, che deve dunque prendersene cura in maniera preminente rispetto al corpo. È quanto rileva la lettura del testo platonico l'*Apologia di Socrate*, che costituisce la fonte più fedele al pensiero del maestro.

Tra i successori di Socrate, si distinguono Platone, vissuto tra V e IV secolo a.C., e l'allievo Aristotele, vissuto nel IV secolo a.C. Platone negli scritti giovanili e della maturità sembra aderire all'orfismo (*Gorgia* 492e-493a; *Cratilo* 400c; *Fedro* 250b-c), trasponendo il dualismo misteriosofico delle dottrine orfiche in un rigoroso dualismo metafisico. Tuttavia, nel *Timeo*, dialogo della vecchiaia, presenta una visione armonica dell'essere umano, formato da corpo e anima (*Timeo* 42e-43a; 46c; 47a-b; 69c; 90a-b), che pare sconfessare il rigido dualismo tra *soma* e *psyche*. Aristotele, invece, intende l'essere umano nell'unità di corpo e anima, in quanto l'anima comunica al corpo la vita e al tempo stesso il corpo colloca l'anima nel mondo (*De anima* II 2, 414a).

Nel complesso, il pensiero greco risulta assai ricco e variegato e presenta diverse tendenze di lettura dell'essere umano: alcune sono più inclini al dualismo di corpo e anima, altre risultano più propense a riconoscere il corpo come parte integrante dell'essere umano insieme all'anima.

## 2. Il corpo nella Bibbia

La Bibbia non traccia una visione dell'uomo fatta e finita, ma offre indicazioni preziose che dischiudono una lettura antropologica unitaria, che coglie il legame costitutivo dell'elemento corporale e spirituale dell'essere umano, e al tempo stesso ne preserva il carattere trascendente, che radica nell'apertura a Dio.

*Visione unitaria.* Il primo dato creaturale, fondamento dell'identità personale, è costituito dall'unità spirito/corporea. Gli autori biblici presentano l'essere umano come unità di tre dimensioni costitutive: בֶּשֶׂר *basar*, נֶפֶשׁ *nefesh* e רוּחַ *ruah* (Testo Ebraico dell'AT) - σάρξ *sárx*, ψυχή *psyché* e πνεύμα *pneuma* (testo LXX dell'AT e NT) - *caro, anima e spiritus* (Vulgata). Ciascuna esprime una proprietà specifica, da leggere però in ottica sintetico-unitaria<sup>5</sup>. Il corpo è dimensione strutturale del soggetto con l'anima e lo spirito: il corpo è la dimora del soffio di Dio, in tal senso è come il palazzo in cui abita il Signore. L'unità della persona umana è così profonda da suggerire che l'uomo nella sua interezza sia immagine di Dio<sup>6</sup>.

In questa cornice terminologica e concettuale il corpo assume un ruolo di primo piano nell'intrinseca connotazione sessuale maschile/femminile che caratterizza la persona umana. In tal senso, l'immagine divina è pienamente espressa nella relazione sessuale dischiusa dalla differenza inscritta nella carne: «Dio creò l'uomo a sua immagine, maschio e femmina *li* creò» (Gn 1,27). La differenza sessuale maschio/femmina è invito all'*una caro*, che riflette la *communio* trinitaria e vi partecipa: «L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24).

*Principio spirituale.* Il carattere personale dell'uomo si radica nell'elemento spirituale, che trascende quello materiale e che trova chiarificazione nella dottrina dell'*imago Dei* (Gn 1,26), secondo cui l'essere umano è in relazione di immediatezza personale con Dio. Come suggerisce Genesi (Gn 2,7), l'essere umano non sorge in continuità col dinamismo biologico, ma per intervento diretto di Dio (relazione d'origine); come chiarisce Gesù (Gv 17,3), l'essere umano è creato in vista della comunione personale con Dio (relazione di finalizzazione)<sup>7</sup>.

È interessante richiamare, a questo riguardo, la teologia giovannea, che distingue tre livelli di vita (βίος, ψυχή, ζωή). Il primo e basilare livello del *bios* è condiviso dall'essere umano con tutti gli esseri viventi e fa riferimento al dato biologico. Il secondo e superiore livello della *psyche* è dimensione della vita spirituale propriamente umana, che deriva dal principio spirituale dell'anima e qualifica la persona come essere libero e cosciente, la cui dignità è di sporgere verso l'infinito, di

---

<sup>5</sup> Cf F. MANZI, "Scheda tematica: la persona", in ID., *Corso di Lingua Ebraica*, Pro Manuscripto, Saronno 1998, 50-64.

<sup>6</sup> Cf G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Bandenhoect & Ruprecht, Göttingen 1961, 45 «Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen».

<sup>7</sup> Cf L. MELINA, *Corso di bioetica. Il vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 84-88.

essere *capax Dei*. Il terzo livello della *zoé* è quello della grazia, in cui si viene gratuitamente introdotti nella vita divina<sup>8</sup>.

Il radicamento dell'io umano nell'io divino, che è Dio Unitrino, chiarisce il nesso tra sostanzialità e relazionalità. Le visioni della persona come sostanza o relazione si compongono nella concezione della *persona* come *sostanza relazionale*. Il soggetto è persona sul piano ontologico, in quanto si riceve *da* Dio, e si attua come persona sul piano dell'azione, in quanto si attualizza *nelle* rel-azioni. La persona non diventa tale quando si agisce né quando si è riconosciuti da altri, tuttavia la costituzione dell'identità è dinamica e il soggetto s'impadronisce della propria natura attraverso le pratiche di vita. L'esistenza non precede l'essenza, come sostiene l'esistenzialismo radicale, tuttavia l'essenza si attua nell'esistenza, in quanto è lì che la persona decide di sé e rivela sé agli altri (Mt 7,16-20).

### **3. Il corpo nella tradizione filosofica e teologica cristiana**

Nella storia della filosofia occidentale di matrice cristiana l'unità originaria dell'essere umano, attestata in ambito biblico, è stata declinata in modi differenti, di cui sono emblema la stagione patristica dei primi secoli e scolastica medievale, d'ispirazione rispettivamente platonica e aristotelica<sup>9</sup>.

I Padri della Chiesa si sono ispirati al platonismo, in cui il rapporto tra il corpo e l'anima è di tipo accidentale, e lo hanno fatto al fine di tutelare la spiritualità e l'immortalità dell'anima. Tuttavia, così facendo, i Padri della Chiesa hanno prestato il fianco a una lettura disincarnata dell'essere umano. È quanto traspare in maniera emblematica nella visione gnostica, che influenzò alcuni Padri della Chiesa greci, secondo cui il primo Adamo sarebbe stato asessuato, in quanto la sessualità umana sarebbe conseguenza della caduta originale, pertanto la differenza sessuale sarebbe una realtà derivata e una condizione lacerante per l'essere umano<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf H. DE LUBAC, *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Communio-Fayard, Paris 1980, 18-25.

<sup>9</sup> Cf I. SANNA, "Corpo e religione", in G. MURA - R. CIPRIANI (a cura di), *Corpo e religione*, Città Nuova, Roma 2009, 71-81:75.

<sup>10</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott*, Theodramatik, Teil II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 342-350; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987.

Gli Scolastici si sono ispirati all'aristotelismo, in cui il rapporto tra corpo e anima è sostanziale, e lo hanno fatto al fine di tutelare la visione del Dio rivelato, che si è incarnato e che è risorto nella carne. In tal modo, gli Scolastici recuperarono e trasposero in termini concettuali la visione del Dio biblico. È quanto traspare in maniera emblematica nella riflessione elaborata da Tommaso d'Aquino, che nella *Summa theologiae* utilizza la nota formula di retaggio aristotelico *anima forma corporis* (*STh.* I, q. 76, a. 1), ripresa e rielaborata dal Concilio di Vienne (1311-1313), secondo cui l'essere umano è *corpore et anima unus* (DS 902).

#### 4. Radici filosofiche della visione odierna del corpo

L'odierna visione del corpo traspare in maniera vivissima nelle istanze avanzate dai filoni postumano e transumano e dalla teoria del genere, che condividono alcuni presupposti teorici, di cui si vuole dare conto.

*Post e transumanesimo*<sup>11</sup>. Post e transumano propendono per la manipolazione dei processi vitali, anche umani, che sarebbe lecita e anzi auspicabile per il superamento della condizione umana (*post*) e il suo miglioramento o potenziamento (*trans*). La biografia non sarebbe condizionata, ma totalmente emancipata dall'equipaggiamento genetico, in quanto non esisterebbe un *umano* immutabile, al contrario, la natura coinciderebbe con la cultura, il naturale sarebbe il culturale, che nell'era tecnologica assumerebbe i tratti dell'artificiale. La specificità umana non sarebbe quella di vivere in termini culturali la natura umana, piuttosto, la natura sarebbe indistinguibile dalla cultura.

In tal senso, i movimenti postumanista e transumanista operano la de-biologizzazione dell'essere umano, come attesta in maniera emblematica la chimera del *mind uploading*, che indica l'ipotetico processo di trasferimento o copia di una mente cosciente da un cervello a un substrato non biologico. La convinzione postumana e transumana secondo cui il soggetto sarebbe autorizzato a

---

<sup>11</sup> Cf I. SANNA (a cura di), *La sfida del post-umano*, Studium, Roma 2005. F. VIOLA, "Umano e post-umano: la questione dell'identità", in F. RUSSO, *Natura, cultura, libertà*, Armando, Roma 2010, 89-98; E. CONTI, *Il postumano: domande per l'antropologia*, «La Scuola Cattolica» 142/4 (2014), 563-586; A. ALLEGRA, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Nocera Inferiore 2017.

manipolare la propria realtà biologica e psichica esprime dunque una concezione dualista della persona, che è ascrivibile alla visione cartesiana e nietzscheana.

Al principio dell'epoca moderna, René Descartes definisce l'io come sostanza pensante: «Conobbi che ero una sostanza la cui intera essenza o natura sta solo nel pensare e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo né dipende da qualcosa di materiale»<sup>12</sup>. In tal modo, il filosofo francese mina l'unità spirito-corporea e dà avvio alla scissione moderna tra empirismo e razionalismo. Al principio dell'epoca post-moderna, Friedrich Nietzsche ingiunge di andare oltre l'uomo (*Übermensch*), nella convinzione che non sia altro che volontà di potenza, che si costituisce nell'azione: «Non esiste alcun essere al di sotto del fare, dell'agire, del divenire: colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare, il fare è tutto»<sup>13</sup>. In tal modo, il filosofo tedesco propizia la rimozione definitiva del soggetto come unità spirito-corporea, che è operata dall'esistenzialismo radicale, secondo cui non ci sarebbe alcuna essenza che precede e fonda l'esistenza, pertanto, afferma Sartre, «l'uomo non è altro che ciò che si fa»<sup>14</sup>.

*Teoria del genere*<sup>15</sup>. La visione postumana e transumana condivide diversi elementi con la teoria del genere, che propende per una lettura meramente culturale della sessualità umana, come attesta l'icastica affermazione della statunitense Gayle Rubin, secondo cui il corpo sessuato sarebbe accidentale nella determinazione di sé e nell'esercizio della sessualità: «Il sogno che trovo più stimolante è quello di una società androgina e senza genere (ma non senza sesso), in cui l'anatomia individuale sia irrilevante ai fini di chi si è, cosa si fa, e con chi si fa l'amore»<sup>16</sup>.

In tal senso, la teoria del genere de-naturalizza la sessualità umana, asservendo totalmente il corpo alla libera disposizione del soggetto. La convinzione della teoria del genere, secondo cui il naturale sarebbe completamente subordinato al culturale, esprime una lettura dualista della persona umana, che è ascrivibile alla prospettiva filosofica post-strutturalista.

---

<sup>12</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Fayard, Paris 1987, 33.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *Zur genealogie der moral*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig 1892, 27.

<sup>14</sup> J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1996, 29-30.

<sup>15</sup> Cf L. BERENI - S. CHAUVIN - A. JAUNAIT - A. REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Bruxelles 2012.

<sup>16</sup> G. RUBIN, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", R. REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, 157-210: 204.

Il post-strutturalismo conferisce potere assoluto al discorso dell'Altro e del soggetto, nella convinzione che il linguaggio sia in grado di performare totalmente la sessualità umana. È quanto attestano, sebbene in maniera differente, le due principali correnti del pensiero *gender*, rappresentate dalle filosofe statunitensi Gayle Rubin e Judith Butler. Secondo la Rubin il sesso e il genere costituirebbero due domini separati. Pertanto, l'elemento culturale sarebbe svincolato e indipendente dall'elemento naturale: «Un “sistema sesso/genere” è l'insieme di accordi mediante i quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana e in cui questi bisogni sessuali trasformati sono soddisfatti»<sup>17</sup>. Secondo la Butler il sesso sarebbe una costruzione culturale operata dal potere performativo del linguaggio. Pertanto, l'elemento naturale dipenderebbe dall'elemento culturale: «Se il genere è la costruzione sociale del sesso, e se non c'è accesso a questo “sesso” se non per mezzo della sua costruzione, allora sembra che non solo il sesso è assorbito dal genere, ma che il “sesso” diventa qualcosa come una finzione, una fantasia, installata retroattivamente in un sito pre-linguistico a cui non c'è accesso diretto»<sup>18</sup>.

Il convergere del post e transumanesimo, che de-biologizzano l'essere umano, con la teoria del genere, che de-naturalizza la sessualità umana, è attestato dalla riflessione condotta dalla filosofa statunitense Donna Haraway, esponente del femminismo *gender* e caposcuola della *cyborg theory*, che estende il progetto di decostruzione del genere al dato biologico della sessualità. La figura del *cyborg*, uomo-macchina privo di identità naturale, fissa e pre-esistente, è metafora della condizione postumana e transumana, assorbita dalla dimensione tecnologica: «Il cyborg è la nostra ontologia; ci dà le nostre politiche»<sup>19</sup>. Il soggetto, affrancato da ogni tipo di pre-determinazione, sarebbe libero di modificare la propria conformazione biologica e avrebbe la facoltà di costituirsi e costruirsi artificialmente. Sotto il profilo sessuale, il sesso non sarebbe altro che un genere fabbricato dalle tecnoscienze.

*Note conclusive.* La parabola che abbiamo succintamente ripercorso aiuta a cogliere la concezione antropologica oggi dominante, sottesa al post e transumanesimo e alla teoria del genere, secondo cui la persona umana sarebbe libertà pura, che si crea da sé (auto-poiesi). In tal

---

<sup>17</sup> RUBIN, “The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex”, cit., 159.

<sup>18</sup> J. BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York-London 1993, XV.

<sup>19</sup> D. HARAWAY, “A Cyborgs Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in ID. (ed.), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of nature*, Routledge, New York 1991, 149-181: 150.



senso, il soggetto, affrancato da ogni vincolo, compreso quello corporeo, reclama la libertà di fare ciò che vuole, disponendo anche della propria corporeità, considerata una sorta di appendice malleabile.

Per aiutarci a cogliere l'incidenza di questa visione antropologica nella vita personale e sociale, è utile richiamare il tema dei così detti *nuovi diritti*, relativi all'ambito bioetico e tecnologico: diritto alla salute riproduttiva (aborto, contraccezione), diritto a nascere sano e avere un figlio sano (eugenetica), diritto alla buona morte (eutanasia), diritti sessuali (*same-sex marriage*, procreazione assistita, maternità surrogata, manipolazione della corporeità), diritto al potenziamento (incremento delle capacità intellettive, della funzionalità corporea, delle modalità sensoriali)<sup>20</sup>.

Come ha rilevato il filosofo statunitense Robert Peter George in un libro dal titolo assai eloquente *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, i nuovi diritti sottendono e veicolano una concezione antropologica dualista, che subordina il corpo alla volontà del soggetto: «Temi etici profondamente importanti ruotano attorno alla questione se la vita biologica sia un aspetto essenziale e intrinseco della persona umana o sia uno strumento estrinseco. Si consideri, ad esempio, la controversia sull'aborto. Un punto chiave è lo stato di sviluppo dell'embrione umano o del feto che viene deliberatamente distrutto dall'aborto indotto. Se una persona umana non è un particolare tipo di *organismo*, si potrebbe ritenere che un organismo umano inizi ad esistere in un certo tempo mentre la persona umana inizi ad esistere in un tempo successivo. Se, al contrario, una persona umana è un particolare tipo di organismo, quando l'organismo umano inizia ad esistere, la persona umana inizia ad esistere»<sup>21</sup>.

## 5. Alla ricerca di un'antropologia adeguata

A fronte del dualismo antropologico sotteso alla visione postumana e transumana e alla teoria del genere, la filosofia moderna d'indirizzo fenomenologico-ermeneutico e la riflessione teologica propendono per una lettura unitaria dell'essere umano.

---

<sup>20</sup> Cf F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, G. Giappichelli Editore, Torino 2011.

<sup>21</sup> P. LEE - R. P. GEORGE, *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 1.

*Indagine filosofica.* La moderna riflessione sulla corporeità, dischiusa dalla filosofia d'indirizzo fenomenologico-ermeneutico, invita a considerare il corpo come realtà che è a un tempo esteriore e interiore, oggettiva e soggettiva. Come insegna Edmund Husserl, eponimo della corrente fenomenologica, il corpo non è solo un oggetto, ovvero corpo-oggetto (*Körper*), ma anche realtà vivente e vissuta, ovvero carne o corpo-soggetto (*Leib*), che partecipa alla costituzione dell'identità soggettiva<sup>22</sup>. Come insegna Paul Ricoeur, che integra la fenomenologia con l'ermeneutica, il *cogito* è radicato nella corporeità, in quanto il corpo-proprio è la prima forma di alterità che media l'accesso dell'io a sé (tra l'io e il sé c'è l'altro: *soi-même comme un autre*), e che dunque da sempre incide sulla elaborazione psichica e sulla vita morale del soggetto<sup>23</sup>.

*Indagine teologica.* Al corpo vivente e vissuto di cui parla la moderna indagine filosofica sulla corporeità di scuola fenomenologica e ermeneutica, l'antropologia nuziale elaborata in seno all'indagine teologica affianca il corpo organico in quanto portatore di un valore simbolico. L'antropologia nuziale si radica sul carattere simbolico della natura umana, riconducibile al fatto che «la condizione naturale (biologica) è *nel contempo* simbolica»<sup>24</sup>. La natura è fonte di significato, fin nelle funzioni biologiche, in quanto «nell'uomo tutto ciò che è biologico ha anche un valore simbolico»<sup>25</sup>, come attesta la generazione, evento genealogico inscritto *dentro* l'evento di produzione<sup>26</sup>. Il valore simbolico della natura umana traspare ancor più chiaramente nel *carattere*

---

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes* § 44, Librairie Philosophique J. Varin, Paris 1980 «Parmi les corps de cette "Nature", réduite à "ce qui m'appartient", je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique; c'est le seul corps qui n'est pas seulement corps [*Körper*], mais précisément corps *organique*; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.); c'est le seul corps *dont je dispose d'une façon immédiate* ainsi que de chacun de ses *organes*».

<sup>23</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, étude 10. L'autore sviluppa le implicazioni ontologiche del discorso ermeneutico e pone a tema il tripode della passività, in cui traspare l'alterità insita nel *cogito* (*trépied de la passivité, et donc de l'altérité*). Il soggetto giunge a sé attraverso l'altro da sé, che assume la triplice forma del corpo, dell'estraneo e della coscienza. Tuttavia, il paradigma di alterità è costituito dalla corporeità, crocevia di passività e alterità, emblema del nesso costitutivo del *cogito* all'altro da sé. Il corpo è la prima forma di alterità, che il *cogito* è chiamato ad ascoltare e interpretare.

<sup>24</sup> C. VIGNA, "Prefazione", in C. VIGNA (a cura di), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 5-9: 5.

<sup>25</sup> F. TUROLDI, "Gender e bioetica", in C. VIGNA (a cura di), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 177-196: 193.

<sup>26</sup> Cf F. BOTTURI, *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, 11-28.

*verbale* del corpo: la differenza sessuale inscritta nella corporeità parla di alterità e del rapporto con l'alterità<sup>27</sup>.

In questa cornice si coglie il lascito di Benedetto XVI e Giovanni Paolo II, il cui magistero appare come un dittico, composto dalla prospettiva metafisica del papa tedesco, che sottolinea la razionalità del dato naturale, e quella antropologica del papa polacco, che ne sviluppa le implicazioni morali<sup>28</sup>.

La *metafisica simbolica* di Benedetto XVI si sviluppa attorno al tema della creazione, che ha per tema centrale l'intelligibilità della realtà creata a motivo del carattere razionale del Creatore: «In principio era il Verbo e di conseguenza l'essere stesso porta il linguaggio del Verbo. Ecco cosa s'intende quando si dice che la "natura" ha un valore morale. Nessuno intende affermare che il biologismo debba diventare la norma dell'uomo»<sup>29</sup>. La dottrina della creazione, secondo cui tutto è fatto nel *Lógos* e tutto parla il linguaggio del *lógos*, come attestano gli inni cristologici di Ef 1 e Col 1, aiuta a riconoscere l'interiorità della materia, che è irriducibile a oggetto plasmabile dall'intenzionalità soggettiva: «La materialità contiene un'espressione spirituale, e non è semplicemente destinata al calcolo e all'uso»<sup>30</sup>.

Il *simbolismo corporeo* di Giovanni Paolo II si sviluppa attorno al tema dell'amore umano e traccia la strada per una teologia del corpo atta a rilevarne il significato nuziale (sponsale e generativo). Il corpo ha innanzitutto significato sponsale, in quanto nell'incontro con l'altro sessualmente differente la persona scopre la propria limitatezza e incapacità di esaurire tutto il modo di essere un essere umano e è invitata a aprirsi all'altro sessualmente differente da sé, in vista del dono di sé e dell'accoglienza dell'altro da sé: «Il corpo, che esprime la femminilità 'per' la mascolinità e la mascolinità 'per' la femminilità, manifesta la reciprocità e la comunione delle persone. La esprime attraverso il dono come caratteristica fondamentale dell'esistenza personale. Questo è *il corpo*: testimone della creazione come di un dono fondamentale, quindi testimone

---

<sup>27</sup> Cf S. ZANARDO, "Differenza di genere e differenza sessuale", in C. VIGNA (a cura di), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 13-24: 24 «In quanto significante di alterità, la differenza sessuale è il luogo dove s'impara a desiderare l'altro».

<sup>28</sup> L. MELINA, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.

<sup>29</sup> J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza*, Cantagalli, Siena 2009, 162.

<sup>30</sup> RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza*, cit., 163.

dell'Amore come sorgente, da cui è nato questo stesso donare» (XIV). Il corpo ha poi significato generativo, nel duplice senso che la differenza sessuale custodisce la dimensione generatrice del corpo e che la differenza sessuale chiama alla paternità e maternità: «L'uomo, come maschio e femmina, sta con la coscienza del significato generatore del proprio corpo: la mascolinità nasconde in sé il significato della paternità e la femminilità quello della maternità» (XXII). La teologia del corpo di Giovanni Paolo II dischiude così l'itinerario dell'amore: riconoscersi figli per diventare sposi e spose e così poter essere padri e madri.

La due prospettive, metafisica e morale, convergono nella Lettera enciclica *Veritatis splendor* n. 78, in cui il significato morale del corpo è legato alla dottrina della creazione, come documenta il rimando al Creatore. Il corpo parla il linguaggio del *lógos* perché al principio c'è il *Lógos*. Le indagini di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI consentono dunque di illuminare il senso dell'antropologia nuziale, tesa a enucleare il *lógos* agapico (sponsale e generativo) inscritto nel corpo, che parla il linguaggio della comunione generativa *nella* differenza. Il corpo visualizza e manifesta il *lógos* interiore della sessualità, che costituisce un appello alla comunione feconda *per e nella* differenza. In conclusione, il corpo è parlato ma è anche parlante, a motivo del suo carattere simbolico, che dischiude la via all'amore oblativo nel dono di sé all'altro da sé che è la persona amata e il frutto dell'amore.

Come insegna lo scrittore ecclesiastico Tertulliano, «la carne è cardine della salvezza»<sup>31</sup>, non solo perché il Verbo si è incarnato (Gv 1,14), ma anche perché la corporeità dischiude il senso della sessualità come chiamata alla comunione feconda con l'altro differente.

*Note conclusive.* Come traspare dalla riflessione filosofica e teologica, il corpo non è una realtà priva di significato, malleabile a piacimento, al contrario, il corpo è *medium* necessario per l'individuazione personale, per la comprensione di sé e per la relazione agli altri.

In tal senso, la libertà umana non è assoluta, ma costitutivamente correlata all'alterità, che assume la figura della corporeità, dell'altro sessualmente differente e degli altri che sono la comunità. Per questo motivo, postumanesimo, transumanesimo e teoria del genere non realizzano, ma destituiscono la persona umana, che non si compie nell'indistinta auto-progettazione, ma nel

---

<sup>31</sup> TERTULLIANO, *De carnis resurrectione*, 8 «Caro cardo salutis».

rispetto della propria natura relazionale. L'uomo possiede la propria natura, che non è dunque autorizzato ad abolire, ma è piuttosto chiamato a fare maturare.

È quanto suggerisce il filosofo tedesco Robert Spaemann, a cui voglio accennare in chiusura del mio intervento. L'uomo si rapporta al reale in termini culturali, ricercandone ed esprimendone il senso, come attesta il nesso etimologico tra cultura e coltivazione. Il termine cultura deriva dal latino *colĕre* coltivare, in riferimento all'azione svolta dall'agricoltore. Nella sua attività, questi è chiamato ad agire in maniera responsoriale, tenendo conto di un dato che lo precede e da cui dipende: il seme. L'opera *culturale* del contadino, per crescere in maniera ordinata e copiosa, deve rispettare le proprietà *naturali* del seme, adatto a certi terreni e non ad altri, consono a certe condizioni ambientali e non ad altre. L'analisi etimologica e l'immagine agricola a cui rimanda, invitano a intendere la cultura quale modalità propriamente umana di accostarsi alla natura, rispettandone le proprietà e al tempo stesso facendola maturare: «La cultura è la natura umanizzata, non abolita»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 215.