

La vita dello spirito nella corporeità: persona e personalità

Elio Sgreccia* - Maria Luisa Di Pietro**

*Direttore, Centro di Bioetica, Università Cattolica S. Cuore - Roma; Vicepresidente della Pontificia Accademia per la vita

** Ricercatore Confermato, Istituto di Bioetica, Università Cattolica S. Cuore - Roma

Verso la sconfitta etica?

"L'eclissi del senso di Dio e dell'uomo conduce inevitabilmente al materialismo pratico, nel quale proliferano l'individualismo, l'utilitarismo e l'edonismo [...] nel medesimo orizzonte culturale, il corpo non viene più percepito come realtà tipicamente personale, segno e luogo della relazione con gli altri, con Dio e con il mondo. Esso è ridotto a pura materialità: è semplice complesso di organi, funzioni ed energie da usare secondo criteri di mera godibilità ed efficienza"¹.

Il n. 23 della *Lettera Enciclica "Evangelium vitae"* ci introduce a queste brevi riflessioni sulla persona umana e sulla natura e sul valore del corpo umano, partendo da un inconfutabile dato di fatto: la chiusura della realtà umana in una visione intramondana e il perseguimento del solo benessere materiale hanno portato, tra l'altro, alla distorsione della lettura del rapporto tra la persona e il suo corpo con alcune inevitabili conseguenze.

Da una parte, il disprezzo del corpo fino a legittimarne la "cosificazione" (la sperimentazione non terapeutica su embrioni umani o su soggetti già nati; la compravendita di organi; la prostituzione), o la violazione (la violenza fisica, psichica, morale), o la soppressione (l'aborto; l'eutanasia; l'omicidio; il genocidio). Dall'altra, l'esaltazione del corpo, oggetto nella sua esteriorità di cure ma in modo da penalizzare l'interiorità della persona, si dà da dare l'impressione di una "bellezza" fatta solo di apparenze. Basti pensare al corpo utilizzato come mezzo di seduzione o

¹ Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica "Evangelium vitae"*, 25 marzo 1995, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995.

curato in modo ossessionante (dal salutismo al culturismo), nel tentativo forse di risolvere con "l'apparire" un profondo senso di frustrazione.

Ma conseguenza ancor più grave, perché alla base delle suddette scelte, è l'estraniamento del corpo umano dall'agire morale o, per meglio dire, la "destituzione" del corpo umano nelle questioni della legge naturale.

"Una libertà - si legge al n. 48 della *Lettera Enciclica "Veritatis splendor"* - che pretende di essere assoluta finisce per trattare il corpo umano come un dato bruto, sprovvisto di significati e di valori morali finché essa non l'abbia investito del suo progetto. Di conseguenza, la natura umana e il corpo appaiono come dei presupposti o preliminari, materialmente necessari alla scelta della libertà, ma estrinseci alla persona, al soggetto e all'atto umano. I loro dinamismi non potrebbero costruire punti di riferimento per la scelta morale, dal momento che le finalità di queste inclinazioni sarebbero solo beni "fisici", detti da taluni "pre-morali". Farvi riferimento, per cercarvi indicazioni razionali circa l'ordine della moralità, dovrebbe essere tacciato di fisicismo o di biologismo. In un simile contesto la tensione tra la libertà e una natura concepita in senso riduttivo si risolve in una divisione nell'uomo stesso"².

Una "distorsione" della lettura del rapporto tra la persona e il suo corpo: non è una novità nella riflessione antropologica di sempre, ma è una novità che si presenta in tutta la sua drammaticità nella nostra epoca, perché "quando il corpo umano, considerato indipendentemente dallo spirito e dal pensiero, viene utilizzato come *materiale* alla stregua del corpo degli animali [...] si va incontro inevitabilmente ad una terribile sconfitta etica"³.

² Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica "Veritatis splendor"*, 6 agosto 1993, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993.

³ Giovanni Paolo II, *Lettera alle Famiglie*, 2 febbraio 1994, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1994, n. 19.

Le chiavi di lettura

Tra le ragioni di una distorta lettura del rapporto tra la persona e il suo corpo vi possono essere, da una parte, la diversità e la parcellizzazione delle chiavi di lettura, e, dall'altra, un uso diversificato della stessa chiave di lettura.

a. ***Diversità e parcellizzazione delle chiavi di lettura.*** A conclusione di questa prima riflessione, diremo che non è possibile "pensare l'uomo" solo da un punto di vista, da un'angolazione, ma che tutto ciò che le scienze sia sperimentali sia non sperimentali ci mettono a disposizione è utile e necessario per conoscere questa realtà tanto misteriosa quanto complessa. Riteniamo, però, necessario scindere prima le diverse chiavi di lettura sì da mettere in evidenza come un approccio parcellare non sia di per sé sufficiente.⁴

La prima chiave di lettura è quella basata sul *metodo sperimentale*, che si avvale, come è noto, di un preciso itinerario: l'osservazione dei fenomeni, l'ipotesi interpretativa, la verifica sperimentale e la valutazione del risultato della sperimentazione. Questo itinerario metodologico, che ha una sua validità intrinseca, consente l'accumulo di conoscenze sicché lo sperimentatore successivo può avvalersi dei risultati, positivi o negativi che siano, ottenuti dallo sperimentatore precedente ed apportare, a sua volta, nuovi contributi utilizzando la medesima metodologia. Tuttavia il metodo sperimentale ha un suo limite intrinseco che è costituito dal fatto che deve per forza poggiarsi su dati empirici, suscettibili di essere osservati, computati, comparati, senza riuscire a guardare "al di là". Ne consegue che il metodo sperimentale è di per sé riduzionista della realtà.

Nell'ottica del metodo sperimentale, si cerca di comprendere il corpo attraverso lo studio della struttura (anatomia), delle funzioni (fisiologia), della struttura cellulare (biologia e biochimica), dei meccanismi regolatori e attivatori

⁴ A questo proposito così scrive F. D'Agostino: "Il pensiero scientifico è giunto invece ad una *impasse*. Nessuna delle sue posizioni culturali *tipiche* rende realmente ragione della corporeità: né nel pensiero fisico-scientifico che ha dissolto il corpo e la materia nell'impalpabile dell'energia, né quello psicologico-psicoanalitico, che vede sì la corporeità, ma attraverso la mediazione di un dato francamente metafisico come

(neurologia e immunologia), della struttura degli organi e delle loro funzioni e di una varietà di malattie, menomazioni⁵.

E' sufficiente, però, questo tipo di conoscenza del corpo umano che non tiene conto della soggettività della persona, che riduce l'uomo ad un insieme di manifestazioni estrinseche? O che, addirittura, nega l'esistenza umana se i dati empiricamente rilevati non corrispondono a criteri biologici tra l'altro arbitrariamente fissati⁶? Ed un corpo umano, spogliato della sua umanità e individualità, può essere considerato ancora un corpo umano?

Una chiara risposta a questo interrogativo viene formulata al n. 3 della *Istruzione "Donum vitae"*, ove si legge: " Il corpo umano non può essere considerato solo come un complesso di tessuti, organi e funzioni, né può essere valutato alla stregua del corpo degli animali, ma è parte costitutiva della persona che attraverso di essa si manifesta e si esprime"⁷.

Quindi, se la conoscenza sperimentale comporta di necessità la considerazione dei soli aspetti fisico-biologici del corpo umano e l'astrazione dalla soggettività che lo abita, si rende necessario percorrere altre strade per inglobare questa soggettività

quello dell'inconscio [...], né quello antropologico-culturale" (F. D'Agostino, *I diritti di indole biofisica*, in G. Concetti (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, AVE, Roma 1982, p. 760).

⁵ R.M. Zaner, *Body*, in W. Reich (ed.), *Encyclopaedia of Bioethics* (revised edition), Simon & Schuster - Mac Millan, New York 1995, pp. 293-298.

⁶ Si pensi a tal proposito al dibattito sullo statuto dell'embrione umano. Come è noto, secondo alcuni autori l'inizio dell'esistenza individuale umana va posticipato ad epoche successive alla fecondazione quando si rendono evidenti alcune caratteristiche biologiche (dopo 21-22 ore; dopo il 14^o giorno, epoca in cui si forma la stria primitiva, etc.). Sull'argomento vedi: K. Dawson, *Fertilization and moral status: a scientific perspective*, in Singer P., et al. (eds), *Embryo experimentation*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 43-52; R. Di Menna, *Umanizzazione e animazione del concepito umano*, in AA.VV., *Scienza e origine della vita*, Orizzonte Medico, Roma 1980, pp. 36-72; J.F. Donceel, *Immediate animation and delayed hominization*, *Theological studies* 1970; 31: 76-106; N.M. Ford, *When did I begin? Conception of the human individual in history, phylosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; J.M. Goldening, *The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humaneness*, *Journal of Medical Ethics* 1985; 11: 198-204; M.F. Goodman, *What is a person?*, Humana Press, Clifton N.J. 1988; C. Grobstein, *Biological characteristics of the preembryo*, *Annals of the New York Academy of Science* 1988; 541: 346-348; A. McLaren, *Prelude to embryogenesis*, in Ciba Foundation, *Human embryo research: yes or no?*, London, Tavistock 1986, pp. 5-23; Ruff W., *Individualitat und Personalitat in embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung*, *Theologie und Philosophie* 1970; 45: 25-49.

⁷ Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione "Donum vitae"*, 22 febbraio 1987, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987.

primariamente esclusa ma che si manifesta in modo "prepotente" nel e mediante il corpo.

La seconda chiave di lettura è quella propria della *tecnica*, che contribuisce a modificare e spesso a migliorare le condizioni di vita dell'uomo: una tecnica che ha oramai pervaso e "impregnato" il nostro modo di vivere.

"Per il fatto che abitiamo un mondo in ogni sua parte tecnicamente organizzato, la tecnica non è più oggetto di una nostra scelta, ma è il nostro ambiente, dove fini e mezzi, scopi e ideazioni, condotte, azioni e passioni, persino sogni e desideri sono tecnicamente articolati e hanno bisogno della tecnica per esprimersi. Per questo abitiamo la tecnica irrimediabilmente e senza scelta. Questo è il nostro destino di occidentali avanzati, e coloro che, pur abitandolo pensano ancora di rintracciare un'essenza dell'uomo al di là del condizionamento tecnico, come capita di sentire, sono semplicemente degli inconsapevoli che vivono la mitologia dell'uomo libero per tutte le scelte, che non esiste se non nei deliri di onnipotenza di quanti continuano a vedere l'uomo al di là delle condizioni reali e concrete della sua esistenza"⁸.

Queste osservazioni mettono in evidenza quanto la tecnica abbia "guadagnato" oramai sull'uomo: sulla sua mente e sul suo corpo. Il corpo frammentato e parcellizzato nelle sue singole componenti e scorporato nelle sue singole funzioni fino a perderne la visione unitaria; la mente espropriata della sua soggettività.

"La tecnologia diventa parte del corpo, non fisico ma mentale: protesi della soggettività. E in questo farsi parte, la tecnologia permette al corpo di giocare nuove parti: ruoli prima impossibili. Quali divengono i confini della corporeità, e come si rappresenta la corporeità, quando essa si mescola alla tecnologia in modo sostanziale, come possibilità stessa di espressione della soggettività?"⁹.

Prima di valutare le conseguenze della tecnica, c'è da chiedersi - in prima istanza - quale sia lo "sguardo" della tecnologia, ovvero del sapere che accompagna la

⁸ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 34.

⁹ M. Tallacchini, *Il corpo e le sue parti. L'allocazione giuridica dei materiali biologici umani*, Medicina e Morale 1998; 3: 504.

tecnica, al corpo umano. E', senz'altro, lo sguardo del dominio, dell'utilità e dell'efficienza: dai risultati positivi ma anche negativi, soprattutto quando si riduce il corpo a mero strumento e ad oggetto di manipolazione.

Alla base di tutto, la profonda crisi che sta attraversando la scienza pura e non solo quanto tecnica, crisi che trae la sua origine nell'aver identificato lo scopo della "scienza" come tale con l'opera tecnologica. In questo orizzonte, la scienza è intesa essenzialmente come ricerca di quei processi che conducono ad un successo di tipo tecnico e fa, invece, allontanare l'uomo dalla ricerca della verità: anzi la verità diviene superflua e talora viene esplicitamente rifiutata. Il successo tecnico diviene esso stesso "verità" e il progresso umano viene misurato soltanto in base al progresso della scienza e della tecnica, senza attenzione, come già detto, al valore "uomo". Il mondo a livello scientifico è così ridotto ad un semplice complesso di fenomeni manipolabili e oggetto della scienza è solo una connessione funzionale che viene analizzata unicamente proprio in relazione della sua funzionalità¹⁰.

La terza chiave di lettura è quella *antropologico-filosofica*, che guarda al corpo umano nella sua globalità al fine di indagare sulla sua realtà, sul suo valore, sulla sua dignità. Anzi lo sguardo penetra in profondità, superando la fisicità per scoprire quale è la realtà ontologica dell'individuo umano.

La quarta, ed ultima, chiave di lettura é quella della *teologia*, che si integra - senza confondersi - con quella antropologico-filosofica: "*Esistono due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio, ma anche per il loro oggetto: per il loro principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre le verità che la ragione naturale può capire, ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto.* La fede, che si fonda sulla testimonianza di Dio e si avvale dell'aiuto soprannaturale della grazia, è effettivamente di un ordine diverso da quello della conoscenza filosofica. Questa, infatti, poggia sulla percezione dei sensi,

¹⁰ A. Strumia, *L'uomo e la scienza nel Magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1987.

sull'esperienza e si muove alla luce del solo intelletto. La filosofia e le scienze spaziano nell'ordine della ragione naturale, mentre la fede, illuminata e guidata dallo Spirito, riconosce nel messaggio della salvezza *la pienezza di grazia e di verità* (cfr *Gv* 1,14) che Dio ha voluto rivelare nella storia e in maniera definitiva per mezzo di suo Figlio Gesù Cristo (cfr *1Gv* 5,9; *Gv* 5,31-32)¹¹.

La riflessione teologica, dunque, pur tenendo criticamente presenti le conclusioni della riflessione filosofica, studia il corpo alla luce della Rivelazione che Dio ha fatto di sé in Cristo, trasmessa dalla Sacra Scrittura e insegnata dalla Chiesa.

Quattro chiavi di lettura, dunque, che consentono di indagare secondo quattro angolature diverse un'unica realtà: l'individuo umano. Quattro chiavi che, se usate singolarmente, possono dare una lettura non esaustiva della realtà umana e non rispondere alla domanda fondamentale: "Come dobbiamo comportarci nei confronti della persona umana?".

Quattro chiavi di lettura che esigono di essere integrate e gerarchizzate attorno ad un valore centrale di riferimento, la persona, anche se la "serratura" della piena comprensione può essere aperta dalla chiave antropologico-filosofica e dalla chiave teologica, senza trascurare, però, le acquisizioni delle altre discipline. Solo così sarà possibile compiere quel "passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno al fondamento*": la ricerca antropologico-filosofica e teologica, dunque, come modalità per trascendere il fenomeno, da cui comunque si deve attingere per cogliere il vero significato della persona umana.

b. ***Differenti conclusioni con la stessa chiave di lettura.*** Che la stessa chiave di lettura possa condurre a conclusioni differenti emerge dall'analisi a livello antropologico-filosofico. E' noto, infatti, che la domanda sul rapporto tra la persona e il suo corpo ha ricevuto nel tempo almeno due risposte: dualista e duale¹².

¹¹ Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica "Fides et ratio"*, 14 settembre 1998, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1998, n. 9.

¹² Per un'analisi del pensiero filosofico sulla corporeità, si veda: A. Ales Bello, *L'analisi della corporeità nella fenomenologia*, *Studium* 2000; 3/4: 481-494; M. Bizzotto, *Corporeità. Approccio filosofico*, in G. Cinà, E. Locci, C. Rocchetta, L. Sandrin (a cura di), *Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria*, Ed.

La risposta *dualista* affonda, come è noto, le radici nel dualismo platonico, prima, e nel dualismo cartesiano, poi.

Al riconoscimento della sostanzialità dell'anima si oppone nel dualismo platonico la svalutazione del corpo ritenuto un aspetto transitorio ed accidentale dell'esistenza umana. L'anima, infatti, è preesistente al corpo, è imprigionata in esso a causa di una caduta e possiede un'indipendenza assoluta rispetto al corpo; solo l'anima è l'elemento immutabile e divino, chiamato alla contemplazione delle idee, mediante l'ascesi volontaria con cui l'uomo muore alla materia.

Per il dualismo cartesiano, il corpo (*res extensa*) è unito concretamente e fisicamente all'anima (*res cogitans*) attraverso l'epifisi, ma le due realtà differiscono per essenza e per valore. La distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* pone l'eterogeneità sostanziale nell'uomo tra il pensiero e il corpo ridotto a estensione e moto locale.

Un'interpretazione in entrambi i casi dualista, ma con alcune differenze: per Platone il corpo è non-essere, mentre in Cartesio si fa strada la necessità di una fondazione della scienza dei corpi; inoltre, a differenza del dualismo platonico, il dualismo cartesiano non conduce necessariamente alla fuga dal mondo e al disprezzo delle realtà temporali¹³.

Dal dualismo platonico e, soprattutto, dal dualismo cartesiano hanno preso le mosse, da una parte, il dualismo moderno, che si è dovuto poi confrontare con la questione del rapporto tra il corpo e l'anima (rapporto di mera accidentalità, come nel caso dell'occasionalismo di Geulinx e di Malebranche), e, dall'altra, il monismo sia materialista (l'unica sostanza è il corpo, mentre lo spirito è l'insieme delle sue funzioni) sia spiritualista (l'unica sostanza è lo spirito, mentre il corpo è solo frutto

Camilliane, Torino 1997, pp. 257-265; C. Bruaire, *Filosofia del corpo*, Paoline, Milano 1975; J. Haldane, *Bioethics and Philosophy of the Human Body*, in L. Gormally (ed.), *Issues for a Catholic Bioethic*, London: The Linacre Center, 1999: 77-89; R. Lucas Lucas, *L'uomo spirito incarnato*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993; V. Melchiorre, *Il corpo*, La Scuola, Brescia 1984; Id., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987; P. Prini, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino 1991; A. Rigobello, *La corporeità propria come luogo dello stupore originario*, Studium 2000; 3/4: 495-507; W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea. La corporeità*, Marietti, Genova 1988, vol. III.

di una conoscenza empirica). Ma, soprattutto, ha preso le mosse una concezione organicistica e funzionale del corpo umano, un corpo considerato nel complesso di tessuti, organi e funzioni: il che non si può escludere se la chiave di lettura è quella del metodo sperimentale, ma che non esaurisce, come già detto, la totalità della conoscenza del corpo umano. Ed il corpo, definito come materia estesa, qualificabile dalle coordinate spazio-temporali (il corpo occupa un determinato spazio e ha una determinata continuità nel tempo), diventa una realtà che l'uomo può possedere e manipolare e di cui può disporre.

"Il filosofo che ha formulato il principio del "*Cogito, ergo sum*": "Penso, dunque esisto", ha pure impresso alla moderna concezione dell'uomo il *carattere dualista* che la distingue. E' proprio del razionalismo contrapporre in modo radicale nell'uomo lo spirito al corpo e il corpo allo spirito [...] La separazione nell'uomo tra spirito e corpo ha avuto come conseguenza l'affermarsi della tendenza a trattare il corpo umano non secondo le categorie della specifica somiglianza con Dio, ma secondo quelle della sua somiglianza con tutti gli altri corpi presenti in natura, corpi che l'uomo utilizza quale materiale per la sua attività finalizzata alla produzione di beni di consumo"¹⁴.

Anche la lettura del rapporto persona-corpo da parte dei Padri della Chiesa è stata ampiamente influenzata dal dualismo platonico: infatti, pur affermando l'unità dell'uomo e la chiamata alla salvezza di tutto l'essere, i Padri hanno corso il rischio di ridurre l'uomo alla sua anima. Anche lo stesso Sant'Agostino: per Sant'Agostino - scrive Gilson - "l'uomo non è un'anima separata, né un corpo separato; ma un'anima che si serve di un corpo"¹⁵. Il suo intento è di difendere sia l'immortalità dell'anima sia l'unità dell'uomo, continua Gilson, ma di fatto non riesce a giustificare l'unità.

Un primo superamento del dualismo platonico è l'ilemorfismo aristotelico, che presenta, però, una difficoltà: l'incapacità di giustificare l'immortalità dell'anima.

¹³ D. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Piemme, Casale Monferrato, 1987, p. 105.

¹⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera alle Famiglie...*, n. 19.

¹⁵ E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 225.

"L'ilemorfismo aristotelico cedeva l'anima come la *forma* del corpo. Quindi due erano i principi sostanziali dell'unità dell'uomo: materiale (corpo) e formale (anima). Con ciò si salva bene l'unità dell'uomo, la quale è sostanziale e non accidentale, però si mette in pericolo l'immortalità dell'anima, giacché l'anima è l'atto o la forma. Ma l'atto o la forma non è realtà sostanziale, bensì appartiene ai principi dell'essere. Quindi l'atto o la forma cessa di esistere con la morte dell'uomo. In altre parole: la forma del corpo umano dura finché non cessa l'unione tra anima e corpo"¹⁶.

Nella lettura di San Tommaso d'Aquino, invece, l'anima umana è sì la forma del corpo (materia), ma una forma speciale che possiede e dà sostanzialità.

"Omne compositum ex materia et forma est corpus"¹⁷; "anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus"¹⁸; "una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est homo"¹⁹: così S. Tommaso esprime l'unità essenziale dell'uomo. Un'unità di corpo e anima che è sostanziale, intima e strettissima: le dimensioni vegetativa, animale e spirituale della vita personale non sono giustapposte tra loro, in una combinazione accidentale che le lasci estranee l'una all'altra, ma l'anima razionale investe, trasfigura e trasferisce in un orizzonte nuovo tutta la corporeità umana. Essa perciò non è corporeità solo materiale, ma è corporeità personale: "è il corpo permeato anzitutto (se così ci si può esprimere) da tutta la realtà della persona e della sua dignità"²⁰.

L'uomo è, dunque, *unità* grazie alla sua forma che sostanzializza e spiritualizza il corpo: "L'uomo è persona nell'unità del corpo e dello spirito. Il corpo non può essere mai ridotto a pura materia: è *un corpo spiritualizzato*, così come lo spirito è tanto profondamente unito al corpo da potersi qualificare *uno spirito corporeizzato*"²¹.

¹⁶ I. Fucek, *Prospettive teologiche ed etiche in tema di corporeità umana*, Medicina e Morale 1990; 5: 933-948.

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ESD, Bologna 1984, q3, a2, sed c.

¹⁸ Id., *Questiones disputatae: De spiritualibus creaturis*, Gregorianum, Roma 1964, a 3,5; sed c.

¹⁹ Id., *Summa Theologiae...*, q 76, a 6,1.

²⁰ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1985, LV, p. 223.

²¹ Giovanni Paolo II, *Lettera alle Famiglie...*, n. 19.

L'io-spirituale dell'uomo è, allora, un io-spirituale in un corpo: il suo essere corpo coincide con il suo essere spirituale. Ne consegue che nella persona umana non coesistono due realtà - spirituale e corporea -, e il corpo non è una parte o un settore dell'uomo: il corpo è espressione - *segno* - di tutto l'uomo che solo attraverso di esso ha la possibilità di essere e di esistere. A sua volta il corpo può essere a giusta ragione definito *umano* proprio perché prende significato dalla sua connessione con la persona e perché è animato da un'anima spirituale, quella stessa anima per cui conosciamo e siamo liberi.

Corpo o corporeità?

La stessa chiave di lettura può, dunque, portare a due diverse soluzioni: per quale ragioni dobbiamo propendere per una soluzione piuttosto che per l'altra?

Essere corpo significa "occupare" uno spazio e un tempo, provare caldo o freddo, avvertire la sete e la fame: ma questo medesimo "corpo", se un corpo umano, può essere anche in grado di pensare, di ragionare, di volere liberamente. E' l'esperienza che ci conduce ad una soluzione duale.

"L'esperienza ci attesta la profonda unità dell'uomo: io che sento freddo e ho mal di capo ho il concetto della giustizia e dimostro l'esistenza di Dio. Tale unità si spiega soltanto se si ammette che il principio delle nostre attività, *lo stesso principio per cui conosciamo intellettivamente, sia forma sostanziale del corpo*. S. Tommaso usa due argomenti per dimostrare questa tesi: uno positivo e uno negativo. Quello positivo procede così: l'uomo, *hic homo*, quello che mangia, beve e veste panni, quest'uomo che sono io, è un corpo: io sono un corpo. Ora ciò per cui il corpo esercita la sua attività è la sua forma sostanziale. Infatti, per operare, bisogna essere, e per operare in un determinato modo bisogna essere in un determinato modo, bisogna avere una determinata natura; e il principio per cui il corpo ha una determinata natura - quindi anche una determinata attività - è la forma sostanziale. Ora fra le varie attività dell'uomo (fra le attività mie) v'è la conoscenza intellettuale. Dunque il principio

dell'attività intellettuale è forma sostanziale dell'uomo: è la forma sostanziale del corpo [...] L'argomento negativo addotto da S. Tommaso è questo: trovatemi voi un altro modo di unione fra il principio intellettuale e il corpo, che spieghi la profonda unità della vita umana nelle sue varie manifestazioni"²².

Quanto fin qui detto può essere riassunto nella nota espressione di Marcel: "Je suis mon corps"²³. Ma come sottolinea Riva, questa affermazione di Marcel non deve di certo portare alla conclusione che "siamo solo corpo": "Tornando, infine, al predicato *mon corps*, si è osservato come l'indice possessivo veicoli l'intimità, la solidarietà ed il mutuo riconoscersi di soggettività e corporeità. Non bisogna però dimenticare che non si tratta d'una identificazione bensì d'una reciproca vicinanza del corpo e dell'io. Per ciò stesso è mantenuta nel *mon*, oltre che nell'unità dei termini in questione, la loro distinzione. E' dunque in virtù del *mon* attribuito precedentemente, in sede di rilievo fenomenologico, dal soggetto al corpo che si rende possibile la predicazione *je-suis-mon corps*. Il possessivo, infatti, prolunga la sfera della soggettività avvicinando ciò che era distante"²⁴.

Una riflessione questa che ci porta ad analizzare le due espressioni solitamente utilizzate per indicare il rapporto tra la persona e il suo corpo: "io ho il corpo"; "io sono il mio corpo".

In una visione dualista è senz'altro escluso un rapporto persona-corpo basato sulla categoria dell'avere: se il corpo è un tutt'uno con l'anima, non si può pensare a due elementi, uno che funge da soggetto e possiede, e l'altro che funge da oggetto e viene posseduto. E', però, soddisfacente basare il rapporto corpo-persona sulla categoria dell'essere un corpo? Non si rischia di esaurire tutta l'esistenza personale nell'essere un corpo?

Perché l'uomo possa avere interiormente coscienza della presenza del corpo e percepirne la sua unità, egli deve necessariamente trascendere il suo corpo e, quindi,

²² S. Vanni Rovighi, *Elementi di Filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, vol. III, pp. 164-166.

²³ G. Marcel, *Journal de métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, II, p. 252.

²⁴ F. Riva, *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e Pensiero, Milano 1985, pp. 120-121.

non può identificarsi *in toto* con esso. Se l'uomo si identificasse, in toto con il proprio corpo, per quale ragione, ad esempio, si cerca nell'altro, al di là dell'aspetto esteriore del suo corpo, "qualcosa" di cui quel corpo è manifestazione?

Guardando, infatti, il corpo umano, io cerco ciò che non è visibile e non è empiricamente dimostrabile: il pensare e il volere di quella persona che mi si manifesta attraverso quel corpo.

"... questo insieme osservabile dall'esterno - scrive Karol Wojtyla in *Persona e Atto* - non esaurisce del tutto la realtà del corpo umano, come quella del corpo degli animali delle piante. Il corpo possiede anche una sua propria interiorità..."²⁵. Ed ancora (a pag. 235): "L'appartenenza del corpo all'io soggettivo non consiste in un'identificazione con esso. L'uomo non è il proprio corpo ma "possiede" il proprio corpo. Il possesso del proprio corpo condiziona la sua oggettivazione negli atti, e allo stesso tempo si esprime attraverso tale oggettivazione. L'uomo in modo particolare è consapevole di possedere il proprio corpo, allorché, nell'azione, si serve di esso come un mezzo obbediente per esprimere la sua autodeterminazione".

Premesso che la categoria del "possesso" utilizzata da Wojtyla per esprimere il rapporto persona-corpo-atto non corrisponde alla categoria dell'*avere* nel rapporto corpo-persona²⁶, è opportuno soffermarsi sull'affermazione "l'appartenenza del corpo all'io soggettivo non consiste in un'identificazione con esso": in altre parole, la *persona è più del suo corpo*.

Ed allora, l'espressione che meglio esplicita questa peculiare costituzione dell'uomo è: "Io sono una corporeità".

Già la filosofia fenomenologica ha sottolineato la diversità tra i termini "corpo" e "corporeità": in fondo, la distinzione introdotta da Husserl prima tra *Korper* e *Leib*, ove *Korper* indica il corpo come semplice oggetto e *Leib* indica il corpo vissuto o la

²⁵ K. Wojtyla, *Persona e atto*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 230.

²⁶ Sempre a p. 235 di *Persona e atto* così si legge alla nota 63: "Riallacciandosi alle opinioni qui riportate, l'autore desidera osservare che quando in questo studio afferma che *l'uomo non è il proprio corpo, ma possiede il proprio corpo*, si basa sulla convinzione che l'uomo è se stesso (cioè persona) nella misura in cui possiede se stesso; e, in questo senso, anche nella misura in cui possiede il proprio corpo".

coscienza del proprio corpo²⁷, e da Scheler poi tra *Geist* (il mondo dello spirito), *Ich* (il mondo psichico), *Korper* (il mondo fisico) e *Leib* (la forma unitaria di tutte le sensazioni organiche), prelude a questa chiarificazione.

"Il mio corpo può [...] apparirmi anche come un corpo fra i corpi, può in qualche modo essere oggettivato, ma mai totalmente [...] Posso toccare la mia destra con la sinistra e farne oggetto della mia percezione ed ecco che una parte di me, la mano sinistra, si sottrae all'oggettivazione: è toccante, è già soggettività"²⁸.

E così, mentre "corpo richiama la scissione classica di corpo e anima di origine greca e indica, almeno nel linguaggio comune, una parte della persona: la componente corporea in quanto distinta dalla componente spirituale... *Corporeità* indica l'intera soggettività umana sotto l'aspetto della sua condizione corporea in quanto costitutiva della sua identità personale. Storicamente infatti non esiste una persona umana che non sia al tempo stesso un io-spirituale e un io-corporeo; la corporeità è in questo senso l'espressione, il riflesso visibile e l'attuazione dell'essere umano, uno e indiviso. Corporeità è una nozione più ampia di corpo; in quanto tale la corporeità inerisce alla totalità della persona e interferisce nella sua interiorità e nel suo rapportarsi agli altri nel mondo"²⁹.

Questa corporeità manifesta a pieno la sua umanità: l'uomo è diverso dall'animale - afferma Knapp - in virtù della sua corporeità.

²⁷ Ancor prima di Husserl così scriveva Rosmini: "Noi possiamo percepire il nostro corpo con una percezione 'extrasoggettiva', ossia con quel tipo di percezione che coglie anche gli altri corpi e cioè tutti i corpi che costituiscono per l'uomo un che di oggettivo, oppure con una percezione 'soggettiva' con un sentimento fondamentale 'del proprio sé'". E così quando "noi percepiamo il nostro corpo nella seconda maniera, cioè per quel sentimento fondamentale cui dà a noi l'essere vivi, noi percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi; egli diventa in tal modo, per l'individua unione con lo spirito nostro, soggetto anch'egli senziente: e con verità si può dire ch'egli è da noi *sentito come senziente*.

Quando all'incontro noi percepiamo il nostro corpo nella prima maniera, cioè alla maniera medesima onde percepiamo gli altri corpi esterni pe' nostri cinque sensi, allora il corpo nostro come tutti gli altri è fuori del soggetto, è un diverso dalle nostre potenze sensitive: non lo sentiamo più in quanto è anch'egli senziente, ma puramente ne' suoi dati esteriori, in quanto è atto ad essere sentito, ad eccitare in noi le sensazioni, e non a riceverle" (A. Rosmini, *Nuovo saggio sulle origini delle idee*, vol. II, sez. V. p. V. CIII, art IX, Milano 1972, citato da: V. Melchiorre, *Il corpo*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 7-8).

²⁸ Melchiorre, *Corpo e persona...*, p. 41.

²⁹ C. Rocchetta, *Per una teologia della corporeità*, Ed. Camilliane, Torino 1990, p. 99.

"L'uomo - scrive Hengstenberg - non è solo un organismo animale con l'aggiunta della coscienza che lo sopraeleva. E' l'unico essere che ha un corpo, mentre nell'animale si può parlare solo di organismo [...] L'essere rivolti all'oggettività (o senso) ha cooperato nella morfologia della membra e degli organi umani, e lo stesso vale per il corpo"³⁰. Ma già Scheler aveva contestato la definizione dell'uomo come "animale razionale", sostenendo che le differenze che separano l'uomo dall'animale riguardano anche il corpo³¹.

Fin qui l'analisi del rapporto persona-corpo con uno sguardo alla "persona": ma anche uno sguardo al rapporto interpersonale può evidenziare come l'individuo sia nel contempo un'unità inscindibile di anima e di corpo. Si pensi all'esperienza dell'incontro con l'altro, che avviene sempre attraverso il corpo ma che non si ferma alla dimensione corporea.

"Ad esempio, se noi riteniamo peculiare della persona l'autocoscienza, non abbiamo però esperienza diretta dell'autocoscienza ma la deduciamo dai comportamenti altrui che sono sempre comunque mediati dal corpo. Infatti l'Io che ha l'autocoscienza è lo stesso che si sposta, che ha caldo, che ha freddo. Senza riferimento al corpo non c'è possibilità di relazione con l'altro. L'altro è per me innanzitutto il suo corpo anche quando non è soltanto un corpo (il ricordo è sempre il ricordo di un volto)"³².

Attraverso il corpo si esprime la persona: il corpo manifesta la persona nella sua visibilità; il corpo - come ha scritto Giovanni Paolo II - è "sacramento" della persona, ovvero manifestazione visibile di una realtà invisibile³³: la realtà invisibile e interiore della persona si esprime e si realizza mediante la realtà visibile ed esteriore del corpo. Attraverso la sua corporeità la persona umana può esprimersi, comunicare con gli altri, entrare in rapporto con loro, donarsi ed accogliere l'altro.

Questa mediazione sociale del corpo è uno degli aspetti sottolineati dal pensiero di G. Marcel: se l'esistenza umana è tale in quanto è un "essere con" altri,

³⁰ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Pustet, Munchen- Salzburg 1984, p. 81; p. 82.

³¹ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in *Ges. W.*, vol. 3, Franke, Bern 1955, pp.176-178.

³² A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 90.

³³ Giovanni Paolo II, *Catechesi sull'amore umano...*, XIX, pp. 90-92.

essere aperti agli altri, ciò è possibile attraverso la corporeità e il suo linguaggio³⁴. Il corpo è "presenza" di fronte agli altri, è sintesi del passato, presente e futuro: da qui la necessità del reciproco riconoscimento come persone e di comune-unionione.

Il corpo come "espressione", e quindi come cultura, civilizzazione, capacità di trasformazione del mondo e della materia; il corpo come mediazione per la realizzazione della persona; ma il corpo anche come mediazione per conferire al mondo significati sempre nuovi, trascendendo di continuo le proprie esperienze e i precedenti significati: "Il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell'organismo: mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta interamente, forma con esso un sistema [...] il corpo è il nostro mezzo generale di avere un mondo"³⁵.

Se il corpo mi manifesta la persona, esprime la persona, ne consegue che il corpo ha un "linguaggio" che mi consente il riconoscimento.

"Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa"(Gen. 2,23), esclama l'uomo alla vista della donna. *Carne della mia carne*: è il corpo rivela l'uomo in modo così evidente da poter essere subito riconosciuto.

"L'omogeneità somatica e il dinamismo in essa svelato, nonostante la diversità della costituzione legata alla differenza sessuale, sono così evidenti che l'uomo (maschio) la esprime subito riconoscendo un altro uomo (femmina) simile a lui"³⁶.

Il corpo assume così un valore simbolico: esso comunica con il linguaggio delle emozioni e dell'affettività significati che la coscienza è chiamata, poi, a riconoscere e ad interpretare. Un linguaggio, che prescinde da ogni manipolazione dell'uomo: "Il pianto spontaneo di un neonato esprime una domanda di aiuto, prima ancora che egli ne sia cosciente. Così il gesto di una stretta di mano o di un bacio si collocano al confine tra natura e cultura: là dove le convenzioni hanno dato forma variata ad elementi profondamente radicati nella natura e perciò ricorrenti nelle diverse culture. Insomma: il linguaggio è sì opera dell'uomo, ma non arbitraria; esso parte da un dato

³⁴ G. Marcel, *Homo viator*, Aubier, Paris 1945.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.

³⁶ Lucas Lucas, *L'uomo spirito incarnato...*, p. 200.

naturale, che implica significati spontanei, quali regole universali della comunicazione, radicate nella corporeità"³⁷.

Sulla "primordialità" del linguaggio del corpo si sofferma Giovanni Paolo II nelle Catechesi sull'amore umano: "Il corpo umano non è soltanto il campo di reazioni di carattere sessuale, ma è, al tempo stesso, il mezzo di espressione dell'uomo integrale, della persona, che rivela se stessa attraverso il *linguaggio del corpo*. Questo *linguaggio* ha un importante significato interpersonale, specialmente quando si tratta di rapporti reciproci tra l'uomo e la donna"³⁸.

Nella relazione interpersonale il linguaggio del corpo può comunicare con due modalità: esprimendo la verità della persona (linguaggio "primordiale" o oggettivo"); o comunicando ciò che la persona vuol dire attraverso il proprio corpo (linguaggio "soggettivo").

Con il linguaggio *oggettivo* è il corpo che parla - "Abbiamo qui in mente in primo luogo il linguaggio in senso *oggettivo*: i Profeti paragonano l'Alleanza al matrimonio, si riportano a quel sacramento primordiale di cui parla Gen 2,24 nel quale l'uomo e la donna diventano, per libera scelta, *una sola carne*"³⁹ -; il linguaggio *soggettivo* è successivo alla lettura e all'interpretazione da parte del soggetto del linguaggio oggettivo e, quindi, all'assunzione nella verità o nella falsità della specificità di questo linguaggio - "Tuttavia è caratteristico del modo di esprimersi dei Profeti, il fatto che, supponendo il *linguaggio del corpo* in senso oggettivo, essi passano, ad un tempo, al suo significato *soggettivo*..."⁴⁰.

Da qui l'appello di Giovanni Paolo II affinché vi sia una lettura ed una espressione soggettiva del linguaggio del corpo ma in tutta la sua verità oggettiva: "L'uomo e la donna svolgono nel *linguaggio del corpo* quel dialogo che - secondo Genesi 2,24-25 - ebbe inizio nel giorno della Creazione. E appunto a livello di questo *linguaggio del corpo*

³⁷ L. Melina, *Maschio e femmina li creò: teologia del corpo e differenza sessuale*, in M.L. Di Pietro (a cura di), Educare all'identità sessuata, La Scuola, Brescia 2000, p. 91.

³⁸ Giovanni Paolo II, *Catechesi sull'amore umano...*, CXXIII, p. 467.

³⁹ *Ibi.*, CIV, p. 401.

⁴⁰ *Ibidem*.

- che è qualcosa in più della sola reattività sessuale, e, che come autentico linguaggio delle persone, è sottoposto alle esigenze della verità, cioè a norme morali obiettive - l'uomo e la donna esprimono reciprocamente se stessi nel modo più pieno e più profondo, in quanto è loro consentito dalla stessa dimensione somatica della mascolinità e femminilità: l'uomo e la donna esprimono se stessi nella misura di tutta la verità della loro persona"⁴¹.

La vita dello spirito nella corporeità

"Unità di anima e corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua condizione corporale gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di loro toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore"⁴².

L'uomo, dunque, come "luogo" di sintesi tra natura biologica e trascendenza; l'uomo come novità, ontologica e di valore, nel mondo materiale. Quest'uomo che, pur scrutabile con gli stessi criteri utilizzati per altre specie viventi, è l'unico dotato - in forza dello spirito - di intenzionalità.

Il corpo umano inventa, infatti, movimenti, gesti, ed è sempre aperto a nuove possibilità; il corpo umano è capace di apprendere significati attraverso i sensi e di comunicare significati; il corpo umano è aperto all'apprendimento ed è coinvolto nel processo conoscitivo e affettivo.

"Quando diciamo che l'uomo è una persona vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale della natura, così come sono elementi individuali nella natura un atomo, una spiga di grano, una mosca, un elefante. L'uomo è sì un animale e un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà; esiste non solo fisicamente, c'è in lui un esistere più ricco e più elevato, una sopraesistenza spirituale nella conoscenza e nell'amore. E' così in qualche modo un tutto, e non soltanto una parte, un universo a

⁴¹ ID., *Catechesi sull'amore umano...*, CXXIII, p. 468.

⁴² Concilio Vaticano II, *Costituzione Pastorale "Gaudium et spes"*, in *Enchiridion Vaticanum*, I, Dehoniane, Bologna 1985, n. 14, pp. 791-813.

sé, un microcosmo, in cui il grande universo può, tutto intero, essere contenuto per mezzo della conoscenza; mediante l'amore può darsi liberamente ad altri esseri che per lui sono come altri se stesso, relazione questa, di cui non è possibile trovare l'equivalente in tutto l'universo fisico. In termini filosofici ciò vuol dire che nella carne e nelle ossa umane c'è un'anima che è uno spirito e che vale più dell'universo tutto intero. La persona umana, per dipendente che sia dai più piccoli accidenti della materia, esiste per l'esistenza stessa della sua anima che domina il tempo e la morte. E' lo spirito che è la radice della persona"⁴³.

Un'intenzionalità che non sarebbe possibile se non fosse sostenuta da una natura d'essere: l'uomo non potrebbe aprirsi e tendere a ciò che trascende la materialità del mondo, se in esso stesso non vi fosse un nucleo metafisico spirituale, non soggetto ai determinismi delle realtà finite⁴⁴.

La dignità della persona e la sua irriducibilità all'ordine della semplice natura biologica sono rilevabili - come abbiamo visto - attraverso più vie, che mettono, però, in evidenza quale sia il loro reale fondamento: un soggetto spirituale, ontologicamente cosciente e libero, indipendentemente dal fatto che coscienza e libertà possano poi estrinsecarsi.

D'altra parte, l'uomo stesso percepisce questa "irriducibilità" e "distanza" dal mondo materiale - "La sostanza materiale, ed anche il nostro corpo considerato nelle sue proprietà puramente fisiche, è estesa nello spazio ed è composta e quindi divisibile nelle sue particelle elementari (almeno dal punto di vista matematico). Il cervello umano è composto e realmente divisibile in milioni e milioni di parti. La sostanza materiale può anche venire percepita sensibilmente - anche se solo indirettamente attraverso i suoi accidenti -, ad essa appartengono peso, colore, ecc. Tutte queste determinazioni sono evidentemente prive di senso in rapporto al soggetto cosciente immediatamente vissuto delle nostre esperienze e dei nostri atti.

⁴³ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 4-5.

⁴⁴ J. De Finance, *Conoscenza dell'essere. Trattato di ontologia*, PUG, Roma 1993, pp.455-473; G. Salatiello, *Identità maschile e femminile in una lettura antropologica*, in Di Pietro (a cura di), *Educare alla identità sessuata...*, pp. 73-86.

Questo soggetto non può essere esteso nello spazio, avere nello spazio delle parti che siano esterne ad altre parti, essere composto e divisibile miliardi di volte⁴⁵ -, ma nello stesso tempo vive i limiti e l'ambiguità di essere uno "spirito corporeizzato".

Limite che l'uomo sperimenta nel dolore e nella malattia: l'Io che vive, sente, capisce, soffre, spera, è spirituale e corporeo insieme: il corpo malato - scrive Foucault - racconta l'uomo e ne rende evidente la sua finitezza⁴⁶. Anche per la normale dipendenza da ritmi biologici, fisiologici e psicologici.

Un limite che rende ancor più manifesto il suo essere spirituale-corporeo, perché sottolinea ancor di più il divario tra le aspirazioni umane e le possibilità reali.

Ambiguità che si sperimenterebbe, secondo Scheler, soprattutto nell'esperienza del pudore⁴⁷. Lo sguardo o l'atteggiamento dell'altro potrebbe, infatti, violare la sacralità del corpo, facendo sentire l'individuo a disagio, "ridotto" a mera fisicità, espropriato del suo essere persona. Il pudore è una reazione, una protesta del corpo contro questa forma di cosificazione: è il tentativo di tutelare la dignità e l'intimità della persona e di riportare l'attenzione dell'altro verso il vero livello di comunicazione interpersonale, gli occhi⁴⁸.

La teologia della corporeità

La chiave di lettura fin qui utilizzata è, dunque, quella antropologico-filosofica che pone la questione della corporeità non a livello biologico ma ontologico: questo consentirà, poi, di distinguere tra ciò che rispetta e ciò che viola la dignità della persona non solo sulla base di criteri biologici quanto in ragione di significati insiti nella corporeità umana. Vi è, come già detto, un'altra chiave di lettura, quella della teologia che consente di cogliere la verità sull'uomo a partire dall'esperienza umana illuminata dall'incontro con Cristo, Figlio di Dio fatto uomo.

⁴⁵ J. Seifert, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 328-329.

⁴⁶ M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1977, pp. 222ss.

⁴⁷ M. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, tr. it. A. Lambertino, Guida, Napoli 1978.

⁴⁸ C. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1978, pp. 161-178.

"Al di fuori di un tale contesto non si può parlare di *teologia del corpo*. E dal momento che tutta la rivelazione trova la sua pienezza in Gesù di Nazareth, il paradigma centrale della teologia del corpo è Gesù il Cristo, il quale non solo rivela Dio all'uomo, ma rivela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione"⁴⁹.

La lettura alla luce della Rivelazione di Dio consente, inoltre, di evidenziare quanto sia grande la realtà corporea: il corpo è dono del gesto creativo di Dio; il corpo è il "luogo" dell'Incarnazione; il corpo è il "mezzo" della Redenzione. Sono queste le tappe fondamentali della storia della Salvezza e a queste tre tappe si collega solitamente lo studio teologico del corpo. Uno studio che "se per un verso riguarda un ambito particolare del sapere teologico, per l'altro permette di proclamare l'unità del disegno divino, dalle origini al suo centro e al suo fine ultimo: dal corpo creato da Dio al Corpo assunto dal verbo incarnato e introdotto nella gloria della Trinità con la sua resurrezione fino al corpo della Chiesa, al corpo e al sangue di Cristo nell'eucarestia, al corpo del battezzato divenuto tempio dello spirito, al corpo di Maria assunto in cielo fino alla *resurrezione dei nostri corpi* [...] L'intera economia della salvezza è attraversata, dall'inizio alla fine, da un reale e concreto spessore corporeo"⁵⁰

L'uomo è creato da Dio in anima e corpo - "All'origine di ogni persona umana v'è l'atto creativo di Dio: nessun uomo viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio"⁵¹ - e il suo essere ad immagine e somiglianza di Dio non riguarda solo lo spirito ma anche il corpo: anzi, è proprio attraverso il corpo che si manifesta il mistero di Dio, attuando quell'incredibile sintesi tra immanenza e trascendenza. L'essere corpo è così importante per Dio che si è fatto corpo per venire tra gli uomini: "il Verbo si è fatto carne ed ha posto la sua dimora in mezzo a noi" (*Gv* 1,14).

⁴⁹ Rocchetta, *Per una teologia della corporeità...*, p. 97. Cfr. anche: Giovanni Paolo II, *Catechesi sull'amore umano...*; A. Scola, *Il mistero nuziale. I. Uomo-donna*, PUL-Mursia, Roma 1998.

⁵⁰ Rocchetta, *Per una teologia della corporeità...*, p. 98.

⁵¹ Giovanni Paolo II, *La vocazione cristiana dei coniugi può esigere anche l'eroismo*, 17 settembre 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1983, vol. VI/2 (1983), p. 562.

"Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato..." (*Ebr 10,5ss*): la grandezza di Dio si riversa, così, nella fragilità di un corpo umano, elevandolo ad una nuova dignità e riscattandolo dal peccato. Non vi è mai disprezzo del corpo umano da parte di Dio, ma valorizzazione al punto da assumere la natura umana per manifestarsi al mondo, e vivere e raccontare la Sua Storia.

Anche la Redenzione di Gesù Cristo passa e si realizza nel corpo, attraverso il corpo - il dono di Gesù Cristo fatto uomo si realizza attraverso il dono del Suo corpo e del Suo sangue -, così come la Resurrezione. La corporeità non è, allora, "solo una condizione provvisoria e caduca dell'uomo, perché l'attesa escatologica della salvezza conosce il perfezionamento dell'uomo come tale, nella sua totalità unificata, quindi anche nel suo corpo. Certo non sappiamo - e per la nostra salvezza non è affatto necessario saperlo - come sarà "il corpo spirituale" (*1Cor 15,44*); il corpo *glorioso*; sappiamo però che il fatto che sia *glorioso* non è a detrimento della realtà del corpo: nell'*escathon* il corpo umano diventa il *segno* e il *luogo* della rivelazione totale e della realizzazione piena della salvezza, e pertanto della stessa personalità umana"⁵².

Un altro tassello manca, però, nell'analisi della teologia della corporeità e che consentirebbe di evidenziare un'altra dimensione fondamentale della corporeità, *l'essere dono*.

"Se ogni essere creato, proprio perché creato, porta impresso il sigillo dell'amore di Dio ('ogni creatura porta in sé il segno del dono originario e fondamentale'), l'uomo porta impresso tale sigillo in una maniera tutta sua, originale, propria, tale cioè che lo differenzia dagli esseri infraumani: lui, lui solo sa di essere dono; è l'unica creatura che è capace di comprendere il senso stesso del dono nella chiamata dal nulla all'esistenza. Ed egli è capace di rispondere al creatore con il linguaggio di questa comprensione"⁵³

⁵² Tettamanzi, *Bioetica...*, pp. 113ss.

⁵³ ID., *La sessualità umana: prospettive antropologiche, etiche e pedagogiche*, Medicina e Morale 1984; 2: 141.

Gesù Cristo vive questa dimensione del dono della corporeità fino al massimo delle sue manifestazioni: il dono del Corpo e del Sangue nell'Eucarestia, il dono di Sé per la salvezza dei fratelli.

La dimensione sponsale del corpo

Il luogo ove la persona umana sperimenta questa dimensione del dono è soprattutto la corporeità sessuata, l'esperienza cioè di essere uomo o di essere donna: un'esperienza intrinseca alla vita umana. La corporeità umana è segnata, infatti, *originariamente* dalla differenza sessuale che, partendo dalle sue componenti biologiche, risulta radicata nella struttura ontologica della persona: "Fino all'ultima cellula il corpo maschile è maschile e il femminile femminile ed analogamente l'intera esperienza ed autocoscienza empirica. Questo all'interno di una natura umana identica in entrambi la quale però in nessun punto emerge neutrale, al di là della differenza dei sessi, come in luogo di possibile comprensione"⁵⁴.

La persona, dunque, attua la sua costituzione ontologica esistendo sempre e soltanto come uomo o come donna, senza che questo però scavi un abisso incolmabile dal momento che unico è il fondamento, *l'esistere come persona umana*: "Il testo jahvista del capitolo secondo - scrive Giovanni Paolo II - ci autorizza a pensare prima solamente all'uomo in quanto, mediante il corpo, appartiene al mondo visibile, però oltrepassandolo, poi, ci fa pensare allo stesso uomo, ma attraverso la duplicità del sesso [...] La mascolinità e la femminilità sono [...] due differenti incarnazioni, cioè due modi di *essere corpo* dello stesso essere umano, creato *ad immagine di Dio*"⁵⁵.

Nella corporeità sessuata si manifestano tutte quelle dimensioni a cui abbiamo fatto già cenno: la corporeità come manifestazione della persona, come relazione, come intenzionalità, come limite. E così come la corporeità non esaurisce tutta l'esistenza personale, anche la corporeità sessuata non esprime tutta la persona né la persona è necessitata ad esprimere la totalità delle proprie capacità sessuali.

⁵⁴ H.U. von Balthasar, *Le persone nel dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, vol.II, p. 345.

⁵⁵ Giovanni Paolo II, *Catechesi sull'amore umano...*, VIII, p. 54.

Essere donna non equivale, allora, necessariamente ad essere moglie o madre, così come essere uomo non vuol dire essere necessariamente marito e padre. Se così non fosse, non si spiegherebbe d'altra parte la scelta della verginità: l'aver scelto di vivere la propria sessualità senza un'attività genitale, per potenziare la capacità di donazione, di Amore e di impegno verso gli uomini e verso Dio, non rende certamente né meno uomini né meno donne.

L'essere sessuati, dunque, come espressione della persona, intimamente orientata all'Amore e al dono: ed è su questa dimensione che ci soffermiamo, con particolare attenzione alla relazione uomo-donna nella coniugalità.

Infatti, l'uomo e la donna, pur sperimentando nella corporeità sessuata il limite di non essere in se stessi tutta l'umanità, hanno nel contempo la consapevolezza di essere e di esistere *con e per* qualcuno

"L'uomo e la donna diventano quello che sono unicamente nella reciprocità di un faccia a faccia corporeo che li impegna l'uno e l'altro; parimenti essi sperimentano quello che sono soltanto in questa reciprocità. Si è se stessi solo per l'altro: ecco cosa significa, fondamentalmente, la sessualità"⁵⁶.

Si è se stessi solo per l'altro: è questa la chiave di lettura della dimensione del dono - o *dimensione sponsale* secondo la definizione di Giovanni Paolo II - della corporeità: attraverso il corpo "*l'uomo-persona diventa dono e - mediante questo dono - attua il senso stesso del suo essere e del suo esistere*"⁵⁷. Nella dimensione sponsale la capacità del dono supera poi il limite della relazione uomo-donna nell'apertura al dono totale di sé ad una nuova esistenza.

Anzi nel farsi "dono per il dono", l'uomo e la donna ripropongono e ricostruiscono il mistero stesso della Creazione: "L'uomo e la donna, unendosi tra di loro così strettamente da divenire *una sola carne*, riscoprono per così dire, ogni volta e in modo speciale, il mistero della Creazione, ritornando così a quella unione nell'umanità che

⁵⁶ A. Janniere, *Antropologia sessuale*, Gribaudi, Torino 1969, pp. 115-116.

⁵⁷ Giovanni Paolo II, *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore*, 16 gennaio 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*..., vol. III/1 (1980), p. 148.

permette loro di riconoscersi reciprocamente come la prima volta, di chiamarsi per nome [...] Il fatto che divengono una sola carne è un potente legame stabilito dal Creatore, attraverso il quale essi scoprono la propria umanità, sia nella sua unità originaria, sia nella dualità di una misteriosa attrattiva reciproca"⁵⁸.

Se, dunque, la lettura della corporeità sessuata viene condotta alla luce del disegno divino sull'uomo e sulla donna e sulla loro relazione originaria, si coglie con maggiore pienezza il significato della dimensione sponsale del corpo per la quale la persona è chiamata a divenire sempre di più, nell'amore e nel dono di sé, quello che è fin "dall'origine": *dono*⁵⁹.

"Non è bene che l'uomo sia solo" (*Gen 2,18*): per questo motivo Dio crea la donna e la conduce all'uomo. Egli la "riconosce": "Finalmente essa è osso delle mie ossa e carne della mia carne" (*Gen 2,23*), scoprendo così un "tu" che gli è uguale e complementare, un tu che ha atteso da sempre perché l'uomo non può che esistere se non in "relazione con" qualcuno che sia uguale e di pari dignità.

"Nella creazione della donna - scrive Giovanni Paolo II nella *Lettera alle donne* - è inscritto sin dall'inizio il principio dell'aiuto: aiuto - si badi bene - non unilaterale ma reciproco. La donna è il completamenti dell'uomo, come l'uomo è il completamento della donna: donna e uomo sono tra loro complementari [...], non solo dal punto di vista fisico e psichico, ma ontologico. E' soltanto grazie alla dualità del maschile e del femminile che l'umano si realizza appieno"⁶⁰

E già qualche anno prima, soffermandosi su questo mistero dell'unità/dualità, così scriveva: "Seguendo la narrazione del libro della Genesi, abbiamo constatato che la definitiva creazione dell'uomo consiste nella creazione dell'unità di due esseri. La loro unità denota soprattutto l'identità della natura umana; la dualità invece, manifesta ciò

⁵⁸ ID., *Catechesi sull'amore umano...*, X, p. 63.

⁵⁹ Sull'argomento cfr. anche: Wojtyła, *Amore e responsabilità...*, pp. 84-89; 107ss.

⁶⁰ Giovanni Paolo II, *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, n. 7.

che, in base a tale identità costituisce la mascolinità e la femminilità dell'uomo creato"⁶¹.

Dal riconoscimento al dono/accoglienza: "... e saranno una sola carne" (*Gen 2,24*). La sessualità, inscritta nel corpo, è invito alla reciprocità nella comunione, resa possibile dal fatto di possedere un'uguale identità umana ma di essere anche differenti.

Persona e personalità

L'uomo, dunque, come unità inscindibile di anima e di corpo: ma qualsiasi corpo umano, anche se malato o deforme, allo stadio di poche cellule o privo di coscienza, è corpo di un essere umano? Quegli embrioni fecondati e congelati in provetta sono altro che un grumo di cellule? Quell'uomo incapace di comunicare è ancora un uomo? In altre parole, quegli esseri umani, in cui non è ancora evidente una morfologia umana completa o non si sono estrinsecate alcune capacità o funzioni, sono persone umane?

La nozione di "persona" è stata elaborata, come è noto, da parte della Chiesa cristiana per risolvere questioni di natura cristologica e trinitaria, al fine di caratterizzare e di sottolineare, in particolare, le caratteristiche spirituali della natura umana: ne è derivato un modo di leggere l'uomo ad immagine del Creatore: "... non basta definire l'uomo come individuo della specie *homo* (neppure *homo sapiens*). Il termine 'persona' è stato scelto per sottolineare che l'uomo non si lascia rinchiudere nella nozione 'individuo della specie umana'; che c'è in lui qualche cosa di più, una pienezza e una perfezione d'essere particolari, che non si possono rendere altro che con la parola *persona*"⁶².

La stessa etimologia greca del termine *persona* (*prosopon*; in latino: *persona*), che - come è noto - indicava la maschera che adoperavano gli attori antichi nelle rappresentazioni teatrali, nascondendone il volto e facendone risuonare forte la voce (*per-sono*= suonare in tutte le direzioni), sta a significare ciò che viene rappresentato

⁶¹ Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica "Mulieris dignitatem"*, 15 agosto 1988, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1988, p. 58.

⁶² Wojtyła, *Amore e responsabilità...*, p. 12.

in scena ma che va nel contempo al di là delle apparenze. Persona è, allora, l'uomo in quanto "maschera" o "parola" dell'Essere, in quanto capace di percepire un appello morale incondizionato e di pensare l'infinito, in quanto dotato di uno sguardo libero e capace di riconoscimento.⁶³

E proprio in questo senso che il termine ha, poi, perso l'antico significato di "maschera" per essere identificato - nelle dispute teologiche - con il termine greco *ipostasis* (in latino: *substantia*; in italiano: *sostrato*, *fondamento*) ovvero ciò che è opposto alle sue apparenze.

Ma - fatto sconcertante - si è tentato poi di trasformare una nozione, elaborata per approfondire e compendiare le caratteristiche più elevate della natura umana (intelletto, autocoscienza, volontà, libertà, creatività, attività simbolica, comunicatività) a prescindere dal fatto che fossero tutte e sempre presenti in ogni singolo essere umano, in un criterio di discriminazione fra gli esseri umani, suscettibile di negare a molti di loro lo stesso diritto alla vita. In altre parole, pur essendo univoca l'interpretazione etimologica del termine *persona*, le domande "Che cosa è la persona?" e, di conseguenza, "Chi è persona" hanno, invece, ricevuto almeno due diverse risposte: quella dell'orientamento *funzionalistico-attualistico* e quella dell'orientamento *sostanzialista*.

L'orientamento *funzionalistico-attualista* subordina l'esistenza della persona umana, e quindi di un soggetto titolare di diritti, al riconoscimento della presenza di alcune caratteristiche e/o alla realizzazione di alcune funzioni, riducendo tutto l'uomo a dati empiricamente dimostrabili. Per l'orientamento *sostanzialista*, invece, l'essere persona non dipende dal grado di presenza di certe caratteristiche o dalla realizzazione di alcune funzioni bensì da una posizione d'essere, cioè dalla natura

⁶³ Sull'argomento "persona" cfr.: P. Cattorini, *Dieci tesi sullo stato vegetativo persistente*, Medicina e Morale 1994; 5: 927-954; T.H. Engelhardt Jr., *Manuale di Bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991; L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996; V. Possenti, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*, Medicina e Morale 1992; 6: 1075-1096.

ontologica (essenza) di determinati individui, costante in loro. Ne consegue che dall'identica essenza scaturisce il valore uguale di ogni persona, in modo indipendente dal possesso attuale di certe proprietà o funzioni.

Essenza, che Boezio definisce come *rationalis naturae individua substantia*: ed è proprio il genitivo *rationalis naturae* che indica tutta la novità che fa la persona. La differenza che permette di denominare persona un individuo è, dunque, la ragionevolezza senza che questo comporti, però, come conseguenza che "l'essere persona o il divenirlo siano accertabili solo funzionalmente o empiricamente" quanto piuttosto che siano "argomentabili razionalmente entro una concezione dell'essere e dei suoi gradi di perfezione"⁶⁴.

In altre parole, la persona non perde la propria struttura d'essenza per il fatto di non esercitare, ad esempio, l'autocoscienza e l'autodeterminazione: questo perché la natura ontologica può anche manifestarsi in una serie di capacità, attività e funzioni, caratterizzanti della razionalità, ma non è riducibile ad esse. Pertanto un individuo umano possiede la natura razionale (ed essere con ciò stesso persona) anche senza manifestare tutte, sempre e nel grado massimo, dette caratteristiche.

Ed allora il divenire persona ("sinolo" di anima e corpo), come possesso del proprio statuto ontologico radicale, "non è un processo, ma un evento o atto istantaneo per cui si è stabiliti nell'essere persona una volta per tutte (la *fecondazione*), mentre la personalità è qualcosa che si acquisisce processualmente attraverso l'effettuazione di atti personali secondi"⁶⁵.

Dire, invece, che è persona solo chi è dotato di coscienza, di razionalità, o che possiede determinate caratteristiche corporee, non consente di dare una definizione reale di questa realtà, in quanto viene posto l'accento solo su un accidente ontologico, una qualità seconda, e non sul carattere essenziale. E, mentre le qualità accidentali sono sempre soggette a cambiamento, le caratteristiche essenziali ci sono o non ci

⁶⁴ V. Possenti, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*, Medicina e Morale 1992; 6: 1081.

⁶⁵ *Ibi.*, p. 1088.

sono: l'essere umano è persona perché è, nella sua essenza, di natura spirituale - Uno spirito "corporeizzato"; un corpo "spiritualizzato" - e non perché ha una maggiore o minore capacità di coscienza, di autocontrollo, di relazionalità, etc.

"In ultima analisi [...] l'argomento, povero ma decisivo, per stabilire chi è uomo e chi non lo è, è quello di guardare all'origine: l'essere umano è colui che nasce da altri esseri umani [...] L'esperienza della *privazione*, nel segno del non ancora e del non più, è il segno della finitezza umana e del carattere evolutivo/involutivo di ogni vivente: prendere sul serio questo dato empirico significa comprendere che la disarmante semplicità dell'argomento con cui si afferma che uomo è comunque e sempre colui che nasce da altri uomini è la condizione per procedere a qualsiasi ulteriore e più approfondita definizione dell'uomo"⁶⁶.

Solo se inizia ad esistere e se ci saranno le condizioni fisiologiche e ambientali adeguate, quell'uomo potrà sviluppare quelle caratteristiche biologiche, psicologiche e relazionali che non sono "fondamenta" del suo essere *persona* (lo è già fin dalla fecondazione e lo rimane fino alla morte) quanto piuttosto "mattoni" che servono per costruire la sua *personalità*.

Se per essere persona è sufficiente possedere una natura umana, quando tale natura comincia ad esistere? Quando questa corporeità così essenziale ha inizio? E quando cessa di esistere?

Gli apporti della biologia e della genetica mettono in evidenza come il primo atto indispensabile e biologicamente evidente affinché si formi un essere umano è - come per migliaia di altri esseri - la fusione di cellule altamente specializzate e teleologicamente programmate, la cellula uovo o lo spermatozoo⁶⁷.

⁶⁶ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 91.

⁶⁷ A. Serra, R. Colombo, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, in Pontificia Accademia per la Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 106-158. Sull'argomento, vedi anche: AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1998; P. Caspar, *Individuazione genetica e gemellarità: l'obiezione dei gemelli monozigoti*, *Medicina e Morale* 1994; 3: 453-467; Centro di Bioetica, Università Cattolica del S. Cuore, *Identità e statuto dell'embrione umano* (22.6.1989), *Medicina e Morale* 1989; 4 (suppl.); R. Colombo R., *Individualità biologico-molecolare dell'uomo e statuto biologico dell'embrione*, in Galbiati D., Eligio P., Ricci R.A., Rigamonti G., Sindoni E. (a cura di), *Scienza ed etica alle Soglie del terzo Millennio*, Società

Dall'istante in cui lo spermatozoo entra in contatto con la cellula uovo e si affonda nel suo citoplasma, parte una nuova catena di attività la quale indica, in modo evidente, che i due gameti non operano più come se fossero due sistemi tra di loro indipendenti, ma che invece si è costituito un nuovo sistema che agisce come un'unità. E' l'unità definita zigote o embrione unicellulare che, già distinto da altri enti, opera come una unità individuale ed è intrinsecamente orientato ad una ben definita e precisa evoluzione. Tali caratteristiche, individuazione e orientamento, sono determinate dal genoma o patrimonio genetico di cui lo zigote è dotato.

Grazie al genoma, lo zigote va incontro ad uno sviluppo che è individuale, coordinato, continuo e graduale. Uno sviluppo, quello embrionale, che si svolge - tranne nel caso di impedimenti intrinseci o estrinseci - senza interruzioni, e in cui ogni fase successiva necessita della presenza della precedente in un concatenarsi inestricabile di eventi. Non è, allora, plausibile porre l'inizio della vita umana in un momento diverso dalla fecondazione.

Questa inscindibilità della vita biologica dalla vita personale continua poi per tutta l'esistenza dell'individuo umano, perché la vita dell'organismo è vita della persona sempre. *Da quando e finché c'è vita umana in atto - in senso unitario e unificante -*, questa è vita di un solo soggetto, di una persona umana: con la fecondazione inizia questa attività convergente che, guidata e coordinata dal genoma, porta in sé un progetto tutto da realizzare; con la morte si ha la cessazione della vita dell'organismo nella sua unità e coordinazione.

Infatti, per sapere quando un uomo è morto non è sufficiente individuare la perdita della capacità di pensare, volere, relazionarsi con il mondo, ma si vanno a ricercare

Italiana di Fisica, Bologna 1993, pp. 303-311; R. Colombo, *Statuto biologico e statuto ontologico dell'embrione e del feto umano*, Anthropotes 1996; 1: 133-162; A. Serra, *Quando è iniziata la mia vita?*, La Civiltà Cattolica 1989; 3348: 582ss.; A. Serra, *Per uno statuto integrato dell'embrione umano. Alcuni dati della genetica e dell'embriologia*, in Biolo S. (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova 1993, pp. 55-105.

quei segni che possono indicare che l'organismo ha cessato di essere una totalità unificata di funzioni⁶⁸.

Certo, si potrebbe ribattere: "la nostra finitezza umana non consente di attingere informazioni ad un livello che supera la mera fisicità". Questo, però, non sminuisce la corporeità: anzi, ne mette ancor più in evidenza il significato e il valore.

La centralità del corpo

Il dibattito attuale sulla persona riguarda sia la fase iniziale sia la fase terminale della vita: passando attraverso la dicotomia tra essere-persona ed essere-corpo si cerca di giustificare azioni che di per sé sono moralmente illecite, ma che si vogliono in modo utilitaristico "stipare" in una zona franca.

Separando nell'uomo lo spirito dal corpo, si sta, infatti, cercando di trasformare in diritto ciò che in effetti è un delitto (aborto, eutanasia, etc.). Ma prima ancora si sta perdendo la consapevolezza che si compie un omicidio non solo quando si uccide un corpo umano perfettamente formato (da alcuni considerato "persona" solo in questo caso), ma anche quando si uccide un essere umano che non manifesterebbe *ancora o non più* i "caratteri" della persona.

La dignità che deriva dall'essere un corpo personale non si commisura, però, al grado di sviluppo corporeo, bensì dal suo "esserci" o "non esserci": "Il nostro dovere e la responsabilità verso una persona non si commisurano sulla riuscita delle sue membra o sulla felicità delle sue reazioni intersoggettive e sociali... bensì sulla realtà stessa della sua presenza nel mondo"⁶⁹

Qualsiasi attentato, qualsiasi sopruso alla persona deve necessariamente passare attraverso il suo corpo, perché la sua esistenza non può essere che corporea: "io mi posso ritrarre in me dalla mia esistenza e renderla esterna. Scacciare da me la

⁶⁸ Sull'argomento esiste una vasta letteratura. Cfr. tra l'altro: Comitato Nazionale per la Bioetica, *Definizione e accertamento della morte nell'uomo*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1991; J. De Dios Vial Correa, E. Sgreccia (eds.), *The dignity of the dying person*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2000.

⁶⁹ A. Poppi, *Etiche del Novecento*, Ed. Scientifiche, Napoli 1993, p. 253.

sensazione particolare ed essere libero nei ceppi. [...] per gli altri, io sono nel mio corpo [...]. La violenza fatta da altri al mio corpo è una violenza fatta a me"⁷⁰.

Quali le conseguenze sul piano dell'etica?

Innanzitutto, l'indisponibilità del proprio e dell'altrui corpo: "l'uomo - scrive Kant - ha il possesso su di sé e non può fare del suo corpo ciò che vuole. In quanto parte del proprio sé, è con il corpo che l'uomo costituisce una persona. Egli non può trasformare la propria persona in una cosa"⁷¹, né disporre della propria persona come di una cosa: "non gli è consentito vendere un dente o un'altra parte di sé"⁷².

L'unica giustificazione ad un intervento sulla corporeità umana è il beneficio che ne potrebbe derivare in termini di vita e di salute per quello stesso individuo; così come l'unica modalità di disporre della propria corporeità è quella del dono, gratuito, volontario, che non arrechi danno al soggetto agente e che sia agito in vista di un vantaggio per la vita del beneficiario⁷³.

Il corpo umano non deve essere, dunque, oggetto di interventi che "troppo disprezzano il corpo umano", ma neanche di interventi che "troppo lo esaltano", perché l'uomo è "tenuto a considerare buono e degno il proprio corpo"⁷⁴.

Certamente non bisogna dimenticare che per il credente, la vita del corpo, pur essendo un valore *fondamentale* sul quale cioè si fondano gli altri valori, non è però un valore *assoluto* "tanto che gli può essere richiesto di abbandonarlo per un bene superiore; come dice Gesù, *chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà (Mc 8,35)*"⁷⁵. La vita, comunque, è una "realtà sacra che viene affidata perché la custodiamo con senso di

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1974, p. 70.

⁷¹ I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 189.

⁷² I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1991, II, p. 279.

⁷³ E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 159-166; ID., *Corpo e persona*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 113-122. Cfr. anche: X. Dijon, *La réconciliation corporelle. Une éthique du droit médical*, Ed Lessius, Bruxelles 1998.

⁷⁴ Concilio Vaticano II, *Costituzione Pastorale Gaudium et Spes...*, n. 14.

⁷⁵ Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica "Evangelium vitae"...*, n. 47.

responsabilità⁷⁶ e "nessun uomo può scegliere arbitrariamente di vivere o di morire"⁷⁷.

In secondo luogo, bisogna tenere presente che ogni relazione è essenzialmente relazione che pur mediata dalla corporeità porta con sé la ricchezza della totalità della persona. Di questo si deve rendere conto, ad esempio, il medico, il cui intervento sul corpo umano non potrà non tenere presente questa ricchezza e questo legame: è atto di una persona su un'altra persona con la mediazione del corpo⁷⁸. Altro esempio: i coniugi - nella relazione sessuale-genitale - non possono non riconoscere reciprocamente il valore di persona presente nell'altro. Non si ha solo l'unione di due corpi, ma attraverso i corpi di due persone.

Anzi, in una lettura teologica, attraverso il riconoscimento dell'essere persona dell'altro, i coniugi sentono addirittura di essere partner del Creatore stesso, partecipe del Suo amore fecondo ed unitivo. Il coniuge riconosce in sé e nell'altro coniuge il dono di un amore trascendente e di una responsabilità procreante, riconosce che la vita dell'eventuale figlio è dono del Creatore prima ancora di essere frutto dell'amore coniugale. Pertanto il coniuge avverte che l'atto coniugale non è un gesto qualsiasi e che la procreazione non è semplicemente riproduzione, che non può essere pertanto né contraffatto né contraddetto nella sua struttura.

Ed, infine, la centralità e la continuità della corporeità umana potrebbero essere la base di partenza per il riconoscimento e la difesa dei diritti dell'uomo al di là delle disquisizioni sulla persona umana. D'altra parte, la stessa "Donum vitae" nel chiedere il rispetto del "diritto alla vita e all'integrità fisica di ogni essere umano dal momento del concepimento alla morte", fonda tale diritto non sul riconoscimento della presenza o meno nell'embrione di un'anima spirituale ma sul suo essere una realtà biologica.

⁷⁶ *Ibi.*, n. 2.

⁷⁷ *Ibi.*, n. 47.

⁷⁸ K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 1991.

"Certamente - si legge al n. I.1 - nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a far riconoscere un'anima spirituale: tuttavia le conclusioni della scienza sull'embrione umani forniscono un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe persona umana?".