

## DE CORPORE\*

di **Claudio Bonvecchio**

Università degli Studi dell'Insubria, Varese – Como

«Chi scorge una differenza tra spirito e corpo non possiede né l'uno né l'altro»

(Oscar Wilde)

### **Premessa**

Le riflessioni che seguono vogliono essere solo un modesto contributo ad un argomento – il corpo – così articolato e complesso da non poter essere, quasi, affrontato. È un argomento al limite del parlabile. Si tratta di un tema, insomma, cui si adatta – alla perfezione – il famoso ed antico apologo che ha come soggetto il malcapitato che tenta, vanamente, di svuotare il mare con un cucchiaino. Cosa questa che – riferita al presente saggio – potrebbe sembrare quasi autobiografico. Tuttavia, svuotare il mare con un cucchiaino – o, almeno, provarci – è una tentazione irresistibile per tutti coloro che, a vario titolo, amano le scommesse e credono nel sapere. Sapere che è simile all'infinita distesa del mare: insondabile, meravigliosa, misteriosa, inquietante e, nel contempo, straordinariamente affascinante. Ed è per questo motivo che lo si vorrebbe svuotare: ovviamente, senza riuscirci mai. Ma, comunque, l'importante è tentare. Infatti, è solo nel tentativo che si aprono le infine vie della conoscenza. Lo si apprende – se mai lo si apprende – solo tardi nella vita: molto tardi. Ma veniamo al dunque e accostiamoci a questo argomento discusso e controverso che, nel corso dei secoli, ha causato (e causa tuttora) disagi, malumori, frizioni, lutti, dolori ed infiniti sensi di colpa.

### **Metodologia**

Numerose sono le modalità con cui avvicinarsi al corpo: storiche, teologiche, filosofiche, letterarie e così via. Nessuna riesce però a risolvere, esaustivamente, l'ambiguità di tutto ciò che lo riguarda e lo rende centro perenne di discussione e discordia. Per questo, si cerca di superare il problema soffermandosi solo sul suo aspetto meramente materiale: quello che lo fa oggetto della fisica,

---

\* Già pubblicato su ATRIUM - Studi Metafisici ed Umanistici, anno XI, n. 3, 2009

dell'anatomia o della fisiologia. Ma il corpo non è solo questo. È anche altro. E qui iniziano le difficoltà: prima fra tutte quella della metodologia da seguire. Per venirne a capo si seguirà una via particolare: quella dell'analisi simbolica rivalutando, a tal fine, il simbolo. Simbolo che, comunemente, viene inteso – in senso puramente descrittivo – come semplice “segno”. Conviene, allora, approfondire il tema del simbolo per una ulteriore – anche se necessariamente incompleta – precisazione metodologica.

Per suo tramite, il simbolo apparirà – a differenza da quella comunemente utilizzata – in un'altra, ben diversa e più attendibile prospettiva. In essa, tutto quanto attiene al simbolo – il livello intrinseco ed estrinseco, materiale e spirituale, significante e significato, parte e tutto – si compone in una inscindibile unità: in una *complexio* o *coincidentia oppositorum* altamente indicativa<sup>1</sup>. In tale *complexio*, il sostrato materiale (il contenuto) si unisce alla forma, rendendo concreto e visibile il simbolo. Anzi, lo costituisce come il veicolo espressivo – ed intuitivo – di qualcosa che non soltanto non è visibile, ma neppure è riducibile all'oggetto simboleggiato. Lo costituisce come il veicolo espressivo della totalità. Ciò – come sostiene Eliade – rappresenta, indubbiamente «una modalità autonoma di conoscenza»<sup>2</sup>. Comunica, insomma, qualcosa di più elevato e di assolutamente più profondo rispetto alla presenza materiale dell'oggetto comunemente colto come “segno”. Come si è detto. Presenza materiale dell'oggetto – quello visto simbolicamente – che, a detta di Jung, può essere qualcosa di ovvio e quotidiano ma che, comunque, rivela ad un osservatore attento connotati specifici che vanno ben oltre il suo significato convenzionale. «Ciò che noi chiamiamo simbolo» scrive Jung «è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi [...] Quando la mente esplora il simbolo, essa viene portata a contatto con idee che stanno al di là delle capacità razionali»<sup>3</sup>.

Il simbolo di conseguenza – il cui etimo greco è *sum-ballo*, che significa metto insieme, paragone e confronto – unisce due mondi: quello terreno e quello supramondano che, con pregnante

---

<sup>1</sup> Sulla *complexio* o *coincidentia oppositorum*, cfr. C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* in *Opere*, vol. 14, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1991, *passim*.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Premessa a Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1984, p. 13.

espressione, Henry Corbin ha definito “immaginale”<sup>4</sup>. Ma questo “mondo immaginale” altro non è che il mondo degli archetipi<sup>5</sup>, per servirsi – se non si vuol sconfinare in definizioni metafisiche o teologiche, in senso stretto – della definizione tipica della psicologia analitica di ascendenza junghiana. Mondo degli archetipi che, a sua volta, coincide con l’inconscio collettivo: deposito platonico di tutte le forme immaginative che costituiscono il reticolo dei rapporti psichici, interpersonali e oggettivi. «*Archetipo*» sostiene Jung «è una parola esplicativa dell’*èidos* platonico. Ai nostri fini, tale designazione è pertinente e utile poiché ci dice che, per quanto riguarda i contenuti dell’inconscio collettivo, ci troviamo davanti a tipi arcaici o meglio ancora primigeni, cioè immagini universali presenti fin da tempi remoti»<sup>6</sup> E ulteriormente: «Gli archetipi sono complessi di esperienza che sopravvivono fatalmente, e il cui effetto si fa sentire nella nostra vita più personale»<sup>7</sup>.

Nel quadro ora tracciato, il simbolo – in quanto immagine visibile e sensibile che rimanda a qualcosa di invisibile – costituisce una valenza trascendente. Essa – nel suo riferirsi ad “altro” – rivela una struttura del mondo che non è immediatamente evidente sul piano dell’esperienza consueta<sup>8</sup>. Pone in essere – come ribadisce Eliade - «una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell’esperienza immediata»<sup>9</sup>. Per Eliade – che in questo riprende l’insegnamento di Gaston Bachelard – il simbolo riveste, così, una duplice funzione: esistenziale e conoscitiva. È una funzione esistenziale in quanto collega diversi settori del reale (il simbolismo acquatico, ad esempio rivela il divenire, la femminilità, la rinascita), mentre quella conoscitiva svela significati trascendenti (psichici e metafisici) non evidenti e non percepibili. Il

---

<sup>3</sup> C. G. Jung, *Introduzione all’inconscio* in *L’uomo e i suoi simboli*, trad. it., Longanesi, Milano, 1980, p. 5.

<sup>4</sup> «Il mondo immaginale per un verso simboleggia con le Forme sensibili, per l’altro con le Forme intelligibili». Ossia, questo mondo «per un verso dematerializza le Forme sensibili e per l’altro “immaginalizza” le Forme intelligibili a cui dà figura e dimensione» (H. Corbin, *Preludio alla seconda edizione. Per una carta dell’immaginale in Corpo spirituale e terra celeste. Dall’Iran mazdeo all’Iran sciita*, trad. it., Adelphi, Milano, 1986, p. 16.

<sup>5</sup> Sull’archetipo, cfr. C. G. Jung, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, trad. it., Boringhieri, Torino, 1988<sup>3</sup>, *passim* e anche J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1973, p. 57 ss.

<sup>6</sup> C. G. Jung, *Gli Archetipi dell’inconscio collettivo* in *Gli Archetipi e l’inconscio collettivo*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>8</sup> «Il simbolo è il miglior modo di esprimere un contenuto inconscio presagito ma ancora sconosciuto» (C. G. Jung, *Gli Archetipi dell’inconscio collettivo*, *op. cit.*, p. 6, nota 8)

<sup>9</sup> M. Eliade, *Mefistofele e l’androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971, p. 189.

simbolismo dei riti battesimali, ad esempio, oltre al livello biocosmico come nascita, morte e rinascita svelano anche la nascita spirituale<sup>10</sup>.

Più precisamente, dunque, il simbolo – come nota Pessoa – non si rivolge «all'intelligenza discorsiva e razionale, ma all'intelligenza analogica»<sup>11</sup>. Il che consente – accanto alla specificità o parzialità del singolo oggetto che emerge dalla sua connotazione sensibile – di postulare, per il simbolo, una dimensione di totalità. Essa riassume sia il soggetto percipiente che l'oggetto percepito, facendoli entrambi partecipi di un superiore e superordinato sapere e di un superiore e superordinato sentire. Va da sé che – conseguentemente – non è possibile avvicinarsi al simbolo secondo le modalità con cui si analizza un qualunque segno: piuttosto bisogna “intuirlo” e conoscerlo per via analogica<sup>12</sup>. È tramite questa “percezione intuitiva e analogica” che è possibile “com-prendere” – immediatamente e direttamente – la rappresentazione della totalità veicolata dal simbolo. Totalità che sfugge ad una strumentazione logico discorsiva, dipendente dalle pratiche razionali. Pratiche che non sono in grado, come lo è invece il simbolo, di “com-prendere” la compiuta integrazione del microcosmo umano con il macrocosmo che lo circonda, secondo l'antico assunto sapienziale della *Tabula Smaragdina* che recita: «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso, per compiere i miracoli della realtà che è una»<sup>13</sup>.

### **Il corpo come simbolo di totalità**

Su questa base si può affermare che il corpo ha una potente valenza simbolica in quanto non solo simboleggia l'uomo, ma è anche il simbolo – a noi più prossimo – del mondo. Il corpo, infatti, è la nostra casa e, insieme, lo strumento che ci permette di cogliere, comprendere, raccordarci ed interagire con tutto ciò che ci circonda: con il cielo a cui volgiamo lo sguardo e con la terra su cui ci

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Eliade, *Giornale*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1976, pp. 6-7.

<sup>11</sup> F. Pessoa, *Frammenti di filosofia ermetica: la via iniziatica* in *Pagine esoteriche*, trad. it., Adelphi, Milano, 1999<sup>3</sup>, p. 59. Sul concetto di analogia, cfr. C. Bonvecchio, *Riflessioni sull'analogia come strumento per una analisi metafisico-teologica sui fondamenti del 'politico'* in AA. VV., *Metafisica e principio teologico*, Tilgher, Genova, 1990, pp. 153-172 e inoltre il classico E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna, 1968.

<sup>12</sup> Cfr. F. Pessoa, *Frammenti di filosofia ermetica*, op. cit., p. 59. Va da sé che questa particolarità del simbolo lo rende tanto seducente quanto – in relazione ai risultati di una sua ermeneutica – pericoloso per le conseguenze che comporta, se questa ermeneutica non è condotta in maniera corretta (cfr. op. cit., p. 60).

<sup>13</sup> *Tabula Smaragdina* in C. Crisciani – M. Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Centro Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996, p. 116.

appoggiamo. Il corpo ci appartiene, da sempre, ed è impossibile – per ogni persona che non sia affetta da psicopatologie o da gravi disturbi della personalità – pensarlo come separato da sé. Se questo avviene il rischio è quello di cadere in pericolose forme dissociative. Analogamente, il considerarlo estraneo o, persino, nemico implica una analoga caduta.

Ma le cose stanno proprio così?. Il corpo è, effettivamente, questo tramite con il cosmo, quel docile mezzo con cui ci rapportiamo al mondo e quel duttile strumento che vorremmo utilizzare per comprendere la realtà? Oppure, in realtà, non lo è?.

Come non è facile porsi tale interrogativo – ed, infatti, i più non se lo pongono – altrettanto difficile è rispondervi. Se però usciamo, solo per un attimo, dall’ovvio, dal banale e dal quotidiano, ci accorgiamo, immediatamente, di qualcosa che, solitamente, sfugge alla nostra attenzione.

Ci accorgiamo che spessissimo – se non quasi sempre – il corpo mostra una sua inquietante (e simbolica) autonomia. Percepisce, desidera e fa ciò che più gli aggrada e quando non riesce ad ottenere ciò che vuole, rende palese questa sua privazione con il disagio e con la sofferenza: sino al limite estremo di assumerli, fisicamente, su di sé. Sino al punto di generare somatizzazioni.

Il corpo non utilizza mezze misure o – a differenza di noi uomini intesi come animali razionali – esitazioni di sorta. Quando ha fame, sete, sonno o qualche altro desiderio che “gli urla” dentro, lo manifesta, immediatamente: senza mediazione alcuna. Il corpo non sente ragioni e non ragiona neppure con il nostro comune metro di misura. Percepisce ed exteriorizza allo stesso, identico, modo in cui un animale percepisce ed exteriorizza, utilizzando una sua logica stringente. Ma è una logica che non coincide con quella classica o, ancor meglio, con quella cartesiana: a cui facciamo, abitualmente, ricorso. Per tale motivo, molte delle capacità percettive e conoscitive dell’uomo – a differenza di quelle degli animali – si sono così affievolite, depotenziate o scomparse nel lungo tragitto della civiltà.

Il carattere precipuo del corpo – il suo “disco rigido”, impropriamente parlando – si sarebbe, dunque, strutturato (come, superficialmente, crediamo) facendo perno solo sull’immediatezza, sull’intuizione, sulla percezione e sulla sensibilità. Ciò avrebbe reso il corpo sintonico con tutto ciò che ci circonda: con la terra e l’aria, con le stagioni e con gli altri esseri viventi. Su questa base, lo si potrebbe definire un grumo animato di materia, destinato a far ritorno alla materia, dissolvendosi – drammaticamente ed inevitabilmente – nel ciclo vitale della morte. Ma proprio perché è sintonico con il tutto, il corpo è animato. Possiede una sua vita spirituale che si esprime – lo si è accennato –

utilizzando un sistema logico che non procede per divisioni e differenziazioni, ma per unità sempre più ampie: come i cerchi provocati da una pietra gettata in uno stagno. Grazie a questa “logica dell’unità” il nostro corpo può, ad esempio, percepire dall’odore del vento che si approssima la primavera, anche se la logica razionale – su cui basiamo le nostre certezze – ribadisce al nostro intelletto cartesiano che siamo in una giornata ancora invernale.

È sempre in virtù di questa logica (simbolica) – unita alla percezione sensoriale – che, tramite il corpo, possiamo, entrare in contatto con tutto ciò che è vivente e percepire che noi stessi siamo viventi: in grado, cioè, di dare la vita procreando, di dare la morte uccidendo e di trasformare, lavorando, ciò che ci circonda. Il corpo come simbolo ha in sé compenetrati la vita e la morte e il processo trasformativi che rende vita e morte tra loro dipendenti.

Questo effetto straordinario di conoscenza del vivente si ha, già nello *status* di embrione, grazie al contatto interattivo del corpo con altri corpi: *in primis* – e soprattutto – con quello della madre. Coincide con la scoperta “geografica” del corpo della Madre: simbolo dell’intero corpo del creato. Ma siffatta scoperta simbolica è prodromo, a sua volta, della scoperta, “geografica”, del proprio corpo ed – estensivamente – della ricerca di tutto ciò che ci è ancora sconosciuto: come molti miti dell’origine del mondo dal corpo materno mostrano ampiamente<sup>14</sup>. Ma l’analisi indica, anche, che il desiderio per ciò che è ricercato causa il desiderio relativo al possesso di ciò che si desidera. Il desiderio simbolico per il corpo materno – cifra, per il bambino, della totalità – diventa, di conseguenza, il desiderio del possesso in generale e del desiderio di permanere, stabilmente, presso tale possesso. Diventa il desiderio di pervenire alla totalità. Il corpo diventa simbolo di totalità. È quanto i *racconti fondanti* – tramandati da ogni mitologia – raccontano e mostrano, nei viaggi simbolici di esplorazione interiore ed esteriore in cui la meta è, sempre, una totalità<sup>15</sup>. Totalità in cui evidente è il carattere potentemente (e prepotentemente) fisico e spirituale insieme. È il desiderio di possesso e di permanenza.

Ne consegue che il non raggiungimento o l’allontanamento dalla meta (la totalità) – al pari del non raggiungimento o dell’allontanamento dal corpo materno – genera disagio e frustrazione. Entrambi

---

<sup>14</sup> Nel proseguo dell’analisi si farà riferimento a determinate tipologie mitiche senza però raccontare ed analizzare, compiutamente, i singoli miti. Infatti, ciò comporterebbe – per ogni mito – lunghe (e superflue) digressioni. Ci si limiterà, quindi, ad esporre i caratteri generali che accomunano diversi miti materni.

<sup>15</sup> Cfr. I. P. Couliano, *I viaggi dell’anima*, trad. it., Mondadori, Milano, 1994.

– riferendosi sempre e comunque ad una totalità – hanno conseguenze di non poco conto sulla formazione dell’intera personalità. Cosa questa che è stata messa in luce dall’esperienza infantile della separazione dal materno: come i miti – ben prima, di ogni indagine logico-psico-comportamentale sui bambini – hanno messo bene in evidenza con adeguate ricerche. Basta solo pensare alla figura simbolica della matrigna-strega presente nelle favole di ogni tempo e di ogni luogo.

Va da sé che la stretta simbiosi simbolica (e fisica) del corpo del bambino con il corpo materno rimanda – immediatamente e plasticamente – all’immediata prossimità corporea: che sia poi, il grande corpo della natura, del cosmo o quello erotizzato di una amante, è irrilevante. Parimenti, genera il desiderio di fusione fisica come esperienza di pace, armonia, felicità ed appagamento totale. Tale fusione si presenta – simbolicamente e al suo più alto livello – come la *unio* mistica con la totalità simboleggiata dal corpo del Dio, della Dea o del Creatore: sotto forma di persona (come nel caso delle religioni del Libro) o come Luce, Fuoco, Pneuma o altro.

Ugualmente, è sempre dal rapporto fisico/spirituale – sperimentato nello stadio simbolico trascorso nel ventre materno e nel costante contatto corporeo *post partum* – che si sviluppa l’idea della totalità e della inscindibilità dell’uomo dall’universo (rappresentato simbolicamente dall’utero materno) e che si identifica con tutto ciò che l’uomo possiede, può possedere e può desiderare. Ma ciò che il feto possiede, può possedere e desiderare è, nel contempo, l’unica protezione – l’unica difesa – che, in questo importantissimo momento della sua esistenza, gli è dato di disporre. Diventa, allora, perfettamente comprensibile come molto spesso – a fronte di un grave disagio o di una situazione di estrema privazione – l’uomo assuma, istintivamente ed inconsciamente, la posizione detta “fetale”. È quella posizione protettivamente assunta nel ventre materno, di cui mantiene un vivo, costante, ricordo e cui ricorre nei momenti di maggior tensione, di ansia, di paura o di angoscia. Simboleggia l’assoluta disponibilità e l’assoluto annullamento protettivo nei confronti del “totalmente altro”, essendo in ciò simile alla posizione rituale della *proskunesis* (prosternazione o venerazione) della liturgia bizantino-ortodossa.

È palese nella posizione fetale – fisicamente e psicologicamente (spiritualmente) spontanea – la tendenza a contrapporre, quasi in maniera apotropaica, l’antica e rassicurante sicurezza corporea pre-natale all’inquietante situazione del vivere: raggiunta con la nascita. In essa, l’esperienza della totalità, dell’armonia e della protezione si contrappone difficoltà dell’esistere quotidiano. Diventa il

simbolo di un più inquietante disordine, fatto di un costante altalenarsi di gioie, dolori, difficoltà, speranze. Diventa il simbolo della difficoltà del vivere e la struggente nostalgia per il mondo perduto dell'armonia e della totalità: la nostalgia dell'Eden primordiale e del "centro perduto".

Allo stesso modo, è sempre dall'esperienza del corpo materno che – unitamente al senso della totalità che induce<sup>16</sup> – si sviluppa la percezione simbolica della sicurezza, del tranquillo abbandono e della pace che si esprimono, ad esempio, nelle immagini rassicuranti della natura, nell'armonia dell'arte e della musica o nel sorriso di una persona amata. Il che prefigura una sorta di condizione originaria beata, pacifica ed ottimale dell'essere vivente che si contrappone, simbolicamente, alle difficoltà che vengono costantemente sperimentate: sia materialmente che spiritualmente. È la prova provata ed esperita, per analogia, di quello stato di comunione con il tutto libero da qualsiasi vincolo – la condizione edenico-paradisiaca dell'origine, come si è detto – che solleva l'uomo dalla pesantezza della vita e, in virtù di un lontano e persistente ricordo, lo conforta nel dolore del quotidiano. In questo caso, la corporeità – qualunque essa sia – assume una valenza consolatoria: assume il carattere di simbolo della pacificazione tra uomo e mondo, tra desiderio e realtà.

### **Il corpo e la materia**

Naturalmente, l'insistenza sul valore simbolico del corpo sembra essere l'indice di una spinta inarrestabile verso il basso: verso il regno della materia. Il che significa consegnarlo al regno dell'incontrollato: all'istinto che non rispetta regole, all'immediatezza percettiva. Significa ridurlo ad una reattività esclusivamente fisiologica, all'incapacità di porsi qualsiasi freno: in sintesi, al mondo puramente animale. È il motivo per cui il corpo – e tutto ciò che ha una stretta affinità con esso (dal sesso, al cibo, alla violenza, alla forza e così via) – è stato posto, riduttivamente, in stretta relazione con il primordiale e con i culti ancestrali della natura che di questo primordiale sono stati il riflesso. Come il culto della Grande Madre. Per questo motivo, il privilegiare il corpo è stato sempre considerato da filosofi, sacerdoti e saggi (per non parlare dei reggitori degli Stati) come pericoloso e regressivo: almeno a partire da una certa epoca. È stato ed è ancora considerato la via pericolosa dell'unione – da non seguire – con il tutto. È la "via della mano sinistra". Da questa

---

<sup>16</sup> È ovvio che per il feto prima, per il neonato ed il bambino poi, la Madre rappresenta l'intero universo. Fuori di lei c'è il nulla.



prigione corporea<sup>17</sup> (che è tutt'uno con l'esistenza, la Terra e la natura), l'uomo – già secondo la dottrina pitagorica della metempsicosi – dovrebbe affrancarsi, per reincarnarsi in un essere superiore e al fine di poter percepire «l'armonia universale delle sfere e degli astri che si muovono in esse, la quale noi non sentiamo a causa dell'insufficienza della nostra natura»<sup>18</sup>.

Con ciò il corpo appare come un carcere. Come, ancora più precisamente, scriverà Platone, secondo cui – associato alla buia immagine della caverna – diventa tutt'uno con la Terra, con la Madre<sup>19</sup>. Nel mito platonico, infatti, si narra di un luogo sotterraneo in cui gli uomini, sin da fanciulli, vi si trovano “incatenati” e incapaci di vedere altro che ombre, proiettate su di un muro a causa di un fuoco che si trova alle loro spalle e che, ovviamente, scambiano per la verità<sup>20</sup>. A questa – che, per Platone, è la condizione umana – si può porre rimedio solo fuggendo dalla caverna e imparando ad accostarsi alla vera luce: ossia alla verità che nulla ha a che fare con il corpo. In questo modo – scrive Platone – l'uomo «potrà vedere più facilmente le ombre e, dopo queste, le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nelle acque e, da ultimo, le cose stesse. Dopo di ciò potrà vedere più facilmente quelle realtà che sono nel cielo e il cielo stesso di notte, guardando la luce degli astri e della luna... Per ultimo, credo potrebbe vedere il sole e non le sue immagini»<sup>21</sup>. È evidente – ma è lo stesso Platone a sottolinearlo, interpretando il suo mito – che l'uscita dal carcere coincide con l'ascesa dell'anima al mondo intelligibile e alla conseguente *damnatio corporis*<sup>22</sup>. Tale ascesa – non differentemente da quanto già affermato da Parmenide e da Pitagora – coincide con l'implicita separazione dall'anima dal corpo che diventa l'ostacolo principe all'ascesi dell'anima. Riportato alla filosofia platonica, la separazione anima-corpo attribuisce alla purezza-leggerezza uranica della prima (l'anima) il carattere dell'*episteme*, della scienza, mentre alla pesantezza-corrruzione del secondo attribuisce il carattere della *doxa*: ossia dell'illusione. Si profila, di conseguenza,

---

<sup>17</sup> L'immagine di Pitagora dell'anima incatenata e quindi incarcerata è riportata da Porfirio in *op. cit.*, cap. 26, pp. 154-155.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, cap. 30, pp. 158-159.

<sup>19</sup> Sul tema dell'associazione caverna (grotta, antro o, in generale, luogo sotterraneo) con la terra, in tutte le tradizioni simboliche, cfr. *Caverna* in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1989<sup>5</sup>, vol. I, pp. 234-239.

<sup>20</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 514 A-C e 515 A-C in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1992<sup>3</sup>, p. 1238.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, 516 A-B, p. 1239.

<sup>22</sup> Cfr. *op. cit.*, 517, B-D, p. 1240.

l'immagine di un corpo illusorio (non può essere verità a se stesso) che induce inganni: in un avvistamento senza fine.

Ma, a questo punto, bisogna domandarsi se questo di cui parlano Pitagora e Platone è veramente il corpo nel suo reale valore simbolico. O soltanto una sua distorsione provocata dalla tendenza – insita nel pensiero occidentale ( e nel suo destino) e in cui sarebbero incorsi tanto Pitagora che Platone – a rifiutare il mistero insondabile della totalità. Viene, allora, spontaneo ipotizzare la presenza di una grande cesura – almeno nel pensiero greco (e il mito di Antigone potrebbe esserne una delle tante prove) e non presente in altri – in cui s'infrange la unitarietà del cosmo e si pensa la totalità soltanto come un fenomeno spirituale di cui il soggetto, come entità astratta, è l'unico amministratore. Una tale operazione era la condizione per iniziare il lungo (e pericoloso) cammino della soggettività, in senso faustiano. Cammino che non poteva iniziare se il soggetto – come entità spirituale – avesse dovuto avere a che fare con una corporeità che simboleggiava la potenza del mondo, della natura e del cosmo. Per sviluppare il soggetto bisognava sottrarlo al dominio della corporeità e farne l'unico signore in grado di sviluppare una straordinaria potenza di pensiero ed azione. Bisognava liberarlo del corpo. Bisognava affrancarlo dal corpo. Questo viene trasformato in simbolo del carcere terreno dimenticando che le “ali” che si davano al soggetto l'avrebbero portato in alto, ma si sarebbero rivelate di cera: come nel mito di Icaro. Il soggetto avrebbe sperimentato, angosciosamente, la pesantezza del corpo che non più pensato come simbolo di totalità diventava il suo ostacolo. Si poneva come un continuo *memento mori* o come un impellente oggetto del desiderio tale da distrarre il soggetto o da precipitarlo in drammatiche antinomie.

### **Il corpo come carcere**

Ciò avverrà, puntualmente, quando il tema platonico della Terra-caverna-corpo-carcere troverà una compiuta sistemazione e una rafforzata influenza nella tradizione neoplatonica che, a sua volta, s'innesterà su quella cristiana essendone una sorta di nobile (anche se ancora pagano) antecedente. Significativo, in proposito, è il *Somnium Scipionis*: il racconto ciceroniano destinato a straordinario rilievo in tutto il periodo cristiano-medioevale. Nel *Somnium Scipionis* – che Macrobio commenterà, ispirandosi a Plotino e al neoplatonismo – Scipione il Giovane sogna di incontrare, sulle rotte stellari degli dei e degli eroi, Scipione il Vecchio cui si rivolge per avere conforto, consigli e aperture profetiche. Tra le varie domande, una è di particolare rilievo. È quella in merito

al destino riservato a suo padre naturale Lucio Emilio Paolo, da tempo estinto. Ossia se sia, in qualche modo e in qualche forma, ancora vivo. La domanda – apparentemente di scarso rilievo e riportabile all’ansiosa curiosità umana per la propria sorte *post mortem* – in realtà è fondamentale per la risposta che ne segue e che riguarda l’essere stesso dell’uomo, il suo significato e il suo modo di essere nel mondo. Le parole di risposta del vecchio Scipione – parole che ricordano i canoni dell’Orfismo<sup>23</sup> – sono, dunque, destinate a rimanere nella storia e nella memoria dell’Occidente per l’enorme influenza che avranno: *Immo vero, hi vivunt, qui e corporum vinclis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est*<sup>24</sup>.

Fondamentale è la prima parte della frase – in cui il corpo è, espressamente, associato alle catene e al carcere – con l’ultima *vestra quae dicitur vita, mors est* in cui si sottolinea, con esplicita chiarezza, che quella che gli uomini ritengono essere la vera vita non è che la morte, mentre quella che è, comunemente, considerata la morte altro non è che la vera vita. Ne viene che l’immortalità – l’eterna ricerca dell’*homo mortalis* e l’antidoto alle sue ancestrali paure – si può conseguire solo abbandonando il corpo, in nome dell’eterna vita dello spirito: del tutto immune dai vincoli costrittivi della materia, del tutto immune dal corpo.

In tal modo, nel *Somnium Scipionis*, il mito platonico della caverna si fonde – in un linguaggio più esplicito e colloquiale – con la saggezza ciceroniana e, colorandosi di una tonalità gnostico-neoplatonica, appare come la sintesi perfetta ed indubitabile di una straordinaria rivelazione. Una rivelazione (che in realtà è una negazione) che unisce – nella negazione del corpo – il mondo greco a quello romano, per trionfare definitivamente in quello. Il rifiuto del corpo è, pertanto, la condizione per raggiungere quella *episteme* in cui il soggetto – pensato come anima – raggiunge la sua apoteosi discendendo sulla Terra attraverso la costellazione del Cancro e risalendo al settimo cielo attraverso quella del Capricorno<sup>25</sup>. Il che rappresenta un ben preciso *habitus* esistenziale: è il totale rifiuto del corpo e, con esso, della Terra che gli dà la vita. È, sostanzialmente, l’invito ad uno stile dell’esistenza consono a questa straordinaria e decisiva rivelazione sulla vera vita, al di là delle

---

<sup>23</sup> Nei gruppi o sette orfiche, il corpo veniva considerato una prigionia in cui l’anima scontava le colpe del passato (cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 191 ss.

<sup>24</sup> «In verità vivono coloro che si allontanarono dai vincoli del corpo come da un carcere, quella che voi dite essere la vita altro non è che morte» (Marco Tullio Cicerone, *Somnium Scipionis*, III, 2)

<sup>25</sup> Sul tema della discesa e della risalita fondamentale – e riepilogativa – è la consultazione di I. P. Couliano, *I viaggi dell’anima. Sogni, visioni, estasi*, trad. it., Mondadori, Milano, 1994 e partic. p. 179 ss.

tenebre della morte. Rivelazione che sancisce la condanna della vita terrena: il regno paolino del *saeculum*, dell'inganno e della dannazione. La *doxa* platonica – in una drammatica esasperazione – diventa il sinonimo di un miserabile destino: quello cristiano della dannazione, coincidente con il corpo e con il *saeculum*. Ma questo passaggio segna pure la fine di ogni vera aspirazione alla totalità dando inizio – almeno per il mondo occidentale – alla vendetta del corpo che respinto come totalità ritorna come perturbante facendosi il simbolo di ciò che, erroneamente, gli veniva imputato: quello di essere il male.

### **La vendetta del corpo**

Si può, allora, comprendere come – qualche secolo e dopo in perfetta sintonia e consequenzialità – il disprezzo del corpo e del mondo diventi il *leit motiv* non solo della vita monastica e cenobitica<sup>26</sup>, ma anche del perfetto cristiano. Lo sancisce il dettame di San Paolo: «Infatti ciò che fu impossibile alla Legge, in quanto era resa impotente a motivo della carne, Dio l'ha compiuto, inviando, a motivo del peccato, il suo proprio Figlio in una carne somigliante a quella del peccato, ed ha condannato il peccato nella carne, affinché le esigenze della Legge fossero compiute in noi, che camminiamo non secondo la carne, ma secondo lo spirito»<sup>27</sup>. Il disprezzo del corpo si pone, di conseguenza, come lo scopo primario e fondamentale di uomini pii e sensibili – anche se del tutto inseriti nella vita terrena – come dimostra l'esempio del grande sovrano franco Carlomagno (lo zio paterno di Carlo Magno) che abbandonerà regno e potere – *amore conversationis contemplativae succensus*<sup>28</sup> – per vestire, a Roma, l'abito monacale e con esso rifiutando il *saeculum*.

Ma si può comprendere anche la paura che i corpi – fonte continua di possibili e maligne tentazioni – provocano nei fedeli. Cosa questa che testimoniano gli antichi inni liturgici, dove se alla preghiera viene demandato il compito di fuggire i fantasmi notturni che contaminano la fragile carne

---

<sup>26</sup> Tralasciando i “pii” eccessi dei santi monaci del deserto, basta considerare come la regola di San Benedetto – destinata a diventare il modello che ispirerà ogni ordine religioso e ogni esperienza mistico-ascetica – afferma, espressamente, nell'indicare «*Quae sunt instrumenta bonorum operum* (Quali sono gli strumenti delle buone opere)» che è necessario «*Abnegare semetipsum sibi ut sequatur Christum, corpus castigare* (Rinnegare se stesso per seguire Cristo, castigare il corpo)» (*Regula Sancti Benedicti* in *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Fondazione Valla – Mondadori, Milano, 1995, pp. 144-145).

<sup>27</sup> *Rom.*, 8, 3-4.

<sup>28</sup> «Acceso di amore per la vita contemplativa» (Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, a cura di G. Bianchi, Salerno, Roma, 1988, p. 46).

(*hostemque nostrum comprime, ne pollutantur corpora*<sup>29</sup>), allo Spirito Santo è affidata l'impresa di purificare e santificare, con la sua luce e la sua forza, un corpo che se non è *templum Dei* non può che essere *templum diaboli*<sup>30</sup>.

Tale profondo disprezzo per il corpo – carcere dell'uomo – ha il suo vertice, insuperato, nel *De contemptu mundi* del diacono Lotario dei conti di Segni, salito l'8 gennaio 1198 al soglio pontificio con il nome di Innocenzo III. Innocenzo – in una maniera inusitata, aggressiva, passionale e violenta – si scaglia, già all'inizio della sua opera, contro l'uomo, sottolineando come questi altro non sia che Terra, come tale «concepito nella colpa, nato a soffrire»<sup>31</sup>. E prosegue, poi, con espressioni che – oltre a passare alla storia della lotta contro la corporeità per la loro asprezza e durezza – sottolineano il consolidarsi definitivo (e al negativo) del rapporto corpo-Terra-donna: «L'uomo è formato di polvere, di fango e di cenere, e ciò ch'è ancora più miserabile, di seme immondo; viene concepito nello stimolo della carne, nell'ardore della libidine, nel fetore della lussuria, e quel ch'è peggio, con la macchia del peccato: nasce alla fatica, al dolore, alla paura, e ciò ch'è ancor più triste, alla morte. Compie azioni malvagie con le quali offende Iddio, il prossimo e se stesso; commette disonestà per le quali macchia il suo onore, la sua coscienza e la sua persona; s'affatica dietro cose vane, trascurando le utili e le necessarie. Diverrà cibo del fuoco che sempre arde e brucia inestinguibile, esca del verme che sempre rode e consuma, mucchio di putredine orrenda, d'un fetore insopportabile»<sup>32</sup>. Questa radicata tensione anticorporea ed antiterrena trionfa, infine (e siamo realisticamente nel XIV secolo), con la celeberrima *De Imitatione Christi*, attribuita al grande mistico Tommaso da Kempis. In tale scritto, è lo stesso Cristo ad invitare, dolcemente ma fermamente, l'uomo – se vuol trovare se stesso in Dio – a staccarsi completamente dalla materialità (e, quindi, dalla corporeità), piegando i sensi alla verità divina e alla perfetta coscienza che ne consegue. *Perfecta victoria est de seipso triumphare. Qui enim semetipsum subjectum tenet, ut*

---

<sup>29</sup> «Reprimi in noi il nemico che il corpo non contamini» (*Te lucis ante terminum* in *Innario cistercense*, trad. it., Mondadori, Milano, 1994, pp. 38-39).

<sup>30</sup> Nel *Veni Creator Spiritus* – una delle più solenni preghiere della Chiesa – è scritto: «*Accende lumen sensibus:/ infonde amorem cordibus,/ infirma nostri corporis/ virtute firmans perpeti* (Accendi la luce nei sensi,/ infondi l'amore nei cuori,/ tu rafforza di virtù eterna/ i nostri corpi deboli)» (*op. cit.*, pp. 66-67).

<sup>31</sup> Innocenzo III, *De contemptu mundi*, trad. it., Cantagalli, Siena, 1984<sup>3</sup>, p. 22.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 22-23.

*sensualitas rationi, et ratio in cunctis obediat mihi, hic vere victor est sui, et dominus mundi*<sup>33</sup>. È un chiaro, esplicito, invito ad abbandonare il corpo (e la Terra) per salire al cielo.

### **La difesa dal corpo**

L'analogia vale per la nudità e la sessualità che del corpo sono in un certo senso l'ambigua cifra. Lo comprova, ad esempio, il culto per i corpi santi e la stessa carnalità della vita quotidiana. Nel *primo caso*, il culto – quasi ossessivo delle reliquie – rivela l'attribuzione al corpo, seppur spiritualizzato dalla santità, di una inaudita capacità taumaturgica e salvifica che si oggettiva nella vicinanza fisica con il corpo morto o con oggetti che gli sono venuti in contatto. Rappresenta, in un certo senso, il ricordo (mai del tutto sopito) dell'antica potenza spirituale del corpo. Analogamente, nel *secondo caso*, la corporeità – vista come sessualità, come fame o come desiderio – viene concepita come il rifugio-risposta ad una quotidianità tremenda ed impietosa. Viene vista come una sorta di totalità: anche se non viene chiamata con questo nome. Ne abbiamo una evidente riprova nella letteratura medioevale – dal *Decamerone* ai *Racconti di Canterbury*, alle fiabe popolari, ai sogni alimentari del paese di Cuccagna – e nella violenza fisica istituzionalizzata dagli Ordini dei Monaci Combattenti e dalla Cavalleria. In questi ultimi, particolarmente, la corporeità è esibita, alimentata, combattuta o distrutta in tutti i suoi possibili aspetti materiali. È il trionfo del terreno visto in piena sintonia con lo spirituale<sup>34</sup>.

Se poi si ha la ventura (o la curiosità) di scorrere quel vero e proprio monumento storico, sociale e teologico che è la *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varagine o i racconti meravigliosi dei viaggiatori medioevali, è facile scoprire – al fondo dell'immaginario e del fiabesco – l'ansia edenica di una corporeità forte, rinnovata e vivente. È il caso della celebre fontana dell'eterna giovinezza sognata, ricercata e celebrata da avventurosi viandanti, da monaci visionari e da curiosi mercanti: tutti alla ricerca della possibilità di un rinnovamento corporeo che è, nel contempo, la scoperta di una piena e

---

<sup>33</sup> «Trionfare su se stesso è vittoria perfetta. Chi infatti sa dominarsi in modo così completo che i sensi obbediscano alla ragione e la ragione obbedisca in tutto a me, è il vero vincitore di sé e il padrone del mondo» (*Imitazione di Cristo*, LIII, 2, trad. it., BUR, Milano, 1974, pp. 310-311)

<sup>34</sup> Su tutti questi aspetti esiste un'imponente letteratura. Trascurando quanto attiene agli aspetti prettamente novellicisti (*Decamerone* e *Racconti di Canterbury*), cfr. invece, tra i tanti, G. Cocchiara, *Il paese di Cuccagna*, Boringhieri, Torino, 1980; P. Camporesi, *La carne impassibile*, Il Saggiatore, Milano, 1991; J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1987 o F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medioevale*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

realizzata totalità<sup>35</sup>. Ma la corporeità e la materialità è presente, con forza e rilevanza – anche se nel contesto di una sua spiritualizzazione – nel caso di San Francesco. Basta pensare con quali accenti, poetici – ma carnalmente concreti – si rivolge alla Terra: «Laudato si' mi' Signore, per sora nostra madre terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba»<sup>36</sup>. E giunge, incredibilmente, ad essere presente pure nella riflessione di San Tommaso che – a proposito del corpo – s'esprime in questi termini: «Sebbene il nostro corpo non possa godere di Dio con la conoscenza e con l'amore, tuttavia possiamo arrivare alla perfetta fruizione di Dio con opere compiute col corpo»<sup>37</sup>. È un fatto curioso – anche se scarsamente noto – che San Tommaso, senza falsi pudori: «confidava ai suoi discepoli che talvolta, nel momento in cui più intensa era la sua meditazione delle cose divine, il suo corpo reagiva con la polluzione»<sup>38</sup>. Idem dicasi per San Bonaventura, Santa Teresa e San Giovanni della Croce, quasi a significare che anche il corpo – tramite la sessualità – poteva partecipare alle mistiche gioie dello spirito<sup>39</sup>.

Naturalmente accanto a questa presenza della corporeità ci sono atteggiamenti fortemente oppositivi: come il già citato Innocenzo III e il rigorismo ascetico presente, soprattutto, in una dovizia di mistici cristiano medioevali<sup>40</sup>. In tutti questi casi, sorge però il sospetto che, nascosto dalla repulsione verso la corporeità – simboleggiato nel cibo, nel sesso e nel femminile – si nasconda la rimozione di un disagio ben più profondo. Si tratta di un disagio ignoto ad un grande mistico come San Francesco – abituato a pensare (e a vivere) in maniera totale – ma presente nella mentalità dell'epoca prigioniera del mito del soggetto che stava, anche grazie al mondo borghese, sempre più affermandosi. Si tramuterà in un atteggiamento crudamente difensivo, quasi che la

---

<sup>35</sup> Nella *Leggenda Aurea*, costante è il richiamo alla corporeità, che sia la corporeità martirizzata, ammalata, sacralizzata, trasfigurata o redenta, in fondo poco importa (cfr. Jacopo da Varagine, *Leggenda Aurea*, a cura di C. Lisi, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1990). Sulla ricerca, meravigliosa, di mondi altri e di una corporeità diversa (compreso il suo mitico rinnovamento) cfr. C. Bonvecchio, *The Perfect Kingdom* in *Eranos – The Shadow of Perfection – Yearbook, 1996*, Spring, Woodstock, 1996.

<sup>36</sup> San Francesco, *Il cantico delle creature* in *Tutti gli scritti*, Longanesi, Milano, 1972, p. 123.

<sup>37</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 25, a. 5).

<sup>38</sup> Cfr. M. C. Jacobelli, *Il Risus Paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Queriniana, Brescia, 1991<sup>3</sup>, p. 126, nota 53..

<sup>39</sup> Op. cit., p. 126, nota 53. San Bonaventura afferma esplicitamente: «*in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur*».

<sup>40</sup> Cfr. E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, Adelphi, Milano, 1997, vol. I, *passim*.

nuova realtà sociale che si stava dispiegando potesse mettere in dubbio certezze acquisite e la fede in una totalità unicamente e caparbiamente spirituale.

Significativo è il caso della stregoneria ed il mutamento di comportamento da parte della Chiesa nei suoi confronti. Angosciati dalla corporeità – e particolarmente da quella della donna – gli austeri ed ascetici inquisitori cederanno ad una fantasia erotica che rasenta il grottesco dove il corpo altro non è che la manifestazione del diabolico. «Che cosa bisogna pensare» scrivono i domenicani Heinrich Krämer e Jacob Sprenger «di quelle streghe che raccolgono membri virili, talora anche in numeri considerevoli, anche venti o trenta, e li mettono nei nidi degli uccelli o in uno scrigno, in cui essi si muovono come membri vivi, mangiando avena o altre cose come è stato visto fare da molti e come comunemente corre voce?»<sup>41</sup>. A differenza, dei primi manuali inquisitoriali dove il punto focale era centrato sulla lotta alle eresie – come quello, celebre di Bernard Gui<sup>42</sup> – e solo secondariamente sul problema del demonio e sulle pratiche sessuali dei suoi adepti, a partire dalla seconda metà del 1400 l'interesse si appunterà esclusivamente sul demonio, sulle streghe e sulle loro azioni libidinose. Tutte centrate sul corpo: il “libro aperto” di Satana. Da allora, uno dei temi preferiti degli inquisitori sarà la minuta descrizione dei dettagli corporei e sessuali che contrassegnano la presenza diabolica. Tali dettagli – quasi sempre apertamente pornografici – si dilungano nella descrizione del membro del diavolo, del suo sperma e delle varie forme d'accoppiamento praticato nei sabba<sup>43</sup>, facendo del corpo il luogo privilegiato della presenza satanica. Così, negli interrogatori, il corpo discinto o nudo della strega è oggetto di minuziose investigazioni alla ricerca di segni che indichino la presenza del Maligno. Oppure – durante le frequenti torture – si presenta come l'oggetto di sadica contemplazione<sup>44</sup>. Il che, se per un verso, mostra come la rimozione della corporeità degeneri in pulsioni sadiche, per un altro – e forse ancor più gravemente – mostra l'ansia di accertare, tramite il corpo, la presenza reale del diavolo. Il che indica la necessità di provare, in modo incontrovertibile ed indiscutibile, attraverso la realtà del demonio incarnato in un corpo (femminile, per lo più)

---

<sup>41</sup> H. Krämer O.P. - J. Sprenger O.P., *Il martello delle streghe*, trad. it., Marsilio, Venezia, 1977, p. 218.

<sup>42</sup> Cfr. Bernard Gui, *Manuale dell'Inquisitore*, commento di F. Cardini, trad. it., Gallone, Milano, 1998.

<sup>43</sup> L'esemplare descrizione di alcuni particolari di un sabba vale per tutti: «il capro [satana] condusse la sposa lontano dalla turba e gettatola per terra la penetrò. Il coito fu sgradevole e senza piacere per la donna, come la stessa diceva, e con una sensazione di acuto dolore e di orrore, perché sentiva il seme del capro freddo come il ghiaccio» (Francesco Maria Guaccio, *Trattato di demonologia*, trad. it., Fratelli Melita Editori, Genova, 1988, p. 67).

<sup>44</sup> H. Krämer O.P. - J. Sprenger O.P., *Il martello delle streghe*, op. cit., p. 383 ss.



l'esistenza di un Dio che appare – in virtù della secolarizzazione lentamente operante<sup>45</sup> – sempre più lontano dagli uomini.

Sembra quasi che la furia contro il corpo (e la sessualità) abbiano lo scopo di evitare il rischio di un ritorno – proprio tramite il corpo – ad una dimensione ancestrale in cui natura corpo e uomo si presentano come una unica unità: materiale e spirituale, ad un tempo. La corporeità ed il sesso appaiono un pericolo da cui l'istituzione deve difendersi ad ogni modo, pena il rischio di un'incontenibile regressione. Nel contempo però – per una curiosa nemesis – sembra che l'unica prova valida per giungere a Dio sia il corpo negato in quanto demonico: con ciò decretando l'inferiorità dello spirituale rispetto al corporeo.

L'esito di questa antinomia sarà la radicale perdita del senso del divino come totalità. Non potendo ritornare sui propri passi, si continuerà a perseguire – senza rendersi conto delle contraddizioni in cui si cadeva – a denigrare il corpo: ogni corpo, anche quello di Cristo. Così a un Cristo che non esitava – come si verificava ancora nell'umanesimo<sup>46</sup> – ad esibire la sua piena virilità adulta si sostituirà, in perfetta sintonia con i deliri inquisitori, un Cristo dolente e totalmente asessuato, incorporeo, lontano dalla Terra e degli uomini e simbolo di una religione repressiva e punitrice di

---

<sup>45</sup> Secolarizzazione è un termine – specifico del diritto canonico degli ultimi decenni del cinquecento – che ha, originariamente, una connotazione esclusivamente giuridica: significa, sostanzialmente, la riduzione di un religioso allo stato secolare. Cfr., in merito, G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogie della secolarizzazione*, Laterza, Roma – Bari, 1994, p. 16. In merito alla secolarizzazione cfr. ancora – a titolo esclusivamente indicativo, considerata la sterminata bibliografia sussistente – H. Lübke, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1970; A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970; F. Gogarten, *Destino e speranza nell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1972; *La secolarizzazione*, a cura di S. Acquaviva e G. Guizzardi, Il Mulino, Bologna, 1973; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma, 1985; R. Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa – ESI, Napoli, 1989; W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1991; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova, 1992; C. Bonvecchio, *Secolarizzazione, Logos, Nomos: alcune riflessioni in Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cura di D. Castellano e G. Cordini, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 237–241.

<sup>46</sup> Esiste tutta una iconografia in cui il Cristo bambino viene raffigurato con i genitali visibili. Tale iconografia trionfa nel periodo umanistico dove il Redentore non solo viene raffigurato completamente nudo e con i genitali completamente esibiti (come nel *Battesimo di Cristo* nel mosaico ravennate del 500, nel *Crocifisso* di Donatello a cui è stato aggiunto un perizoma, nel celebre *Cristo risorto* di Michelangelo conservato con un perizoma di bronzo in Santa Maria sopra Minerva), ma anche in piena erezione come in molti quadri e xilografie: è il caso del *Cristo in Croce* di Hans Burgkmair, della *Pietà* di Willem Key, della *Pietà* di Jacques Bellange, del *Cristo trionfatore sul peccato e sulla morte* di un anonimo fiammingo della seconda metà del 1500, del *Cristo dolente* di Ludwig Krug, del *Cristo dolente* di Maerten van Heemskerck e di altri ancora. Cfr., in proposito, L. Steinberg, *La sessualità di Cristo nell'arte rinascimentale e il suo oblio nell'epoca moderna*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1986. Si può considerare questa tendenza come l'accentuazione dell'umanità gloriosa di Cristo in cui il sesso non ne rappresenta la limitazione, ma, anzi, ne è la piena conferma

tutto ciò che non è spiritualizzato. Il suo correlato speculare sarà, ad esempio, l'abbandono della pratica del cosiddetto *Risus Paschalis* che vedeva – nella Messa pasquale – il celebrante abbandonarsi a gesti scurrili, a pratiche masturbatorie e a piccanti facezie per sottolineare la gioia della Terra tutta nel festeggiare, con la Resurrezione, la vitalità del corpo unita alla gioia dello spirito<sup>47</sup>. Era la chiara espressione che – nel nome del Sacro – era possibile che il corporeo partecipasse, senza tema di cadute regressive, all'istintualità e passionalità dello spirituale: in una piena e perfetta totalità. Ma era, ancora, la riprova che il padre celeste – ipostasi dello spirito – poteva unirsi alla madre terrestre, espressione della corporeità e della materia, nel nome della *complexio oppositorum*: il segno, mistico e terreno ad un tempo, della totalità. La stessa che era ed è presente in ogni tradizione simbolica: come insegna il Dio indiano *Siva* che è, indistintamente, corpo e spirito, padre e madre, uomo e donna, ascetico e erotico, divino ed umano. Come scrive Doniger a proposito della tradizione indiana-antica: «Anche se dal punto di vista umano l'ascetismo si contrappone alla sessualità e alla fertilità, dal punto di vista mitologico il *tapas* è esse stesso una potente forza creativa, la potenza generatrice del calore ascetico»<sup>48</sup>.

## Conclusione

L'atteggiamento sociale repressivo della corporeità rimarrà invariato anche quando alla centralità del pensiero teologico-ecclesiale si sostituirà quella, secolarizzata, del pensiero borghese. In questo caso, la distanza dal corpo verrà considerata come necessaria e fondamentale per lo sviluppo di quelle capacità razionali considerate come le sole in grado di dare dignità e significato ad un soggetto: ora totalmente svincolato da ogni ipoteca religiosa. Cambieranno, insomma, i parametri semantici nella negazione del corpo – ora improntati ad un crudele moralismo – ma l'esito rimarrà invariato. E l'analogo si può affermare per il presente. Nella società post-borghese, il culto del corpo è esaltato, osannato e propagandato ma, in realtà, è negato in nome dell'assoluto consumismo che ha ridotto la corporeità a puro oggetto di consumo: come un qualsiasi prodotto del mercato. Il corpo si è trasformato in un oggetto astratto al pari del soggetto che dalle altezze vertiginose a cui è

---

<sup>47</sup> Cfr. M. C. Jacobelli, *Il Risus Paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, op. cit. Questo uso che si fondava sulla concezione della divina corporeità – e sulla sessualità come sua estrinsecazione – inizierà a decadere con l'avvento della Riforma e con il rigorismo sessuofobo che, tanto per i protestanti che per i cattolici, ne sarà una delle conseguenze (cfr. op. cit., p. 16 ss.).

<sup>48</sup> W. Doniger, *Siva*, op. cit., p. 65.

assurto grazie al pensiero occidentale è precipitato alla condizione di puro involucro riempito da *input* esteriori informatici, comunicativi, pubblicitari e consumistici.

Va da sé che questa astrazione ha un costo pesantissimo in quanto – inconsciamente – alimenta una esasperata, angosciante e rovinosa percezione di privazione che ha come correlato una sorta di senso di colpa nei confronti della vita. A ciò si aggiunge – quasi come un drammatico contrappasso – il dilagare di somatizzazioni. Somatizzazioni che assalgono tutti coloro che si dimenticano delle ragioni del corpo. Senza trascurare le vere e proprie “vendette” messe in essere dal corpo – le bulimie e le anoressie, ad esempio – che colgono chi non dà alla corporeità la giusta valenza nel processo di formazione e di mantenimento della personalità. Per non parlare, infine, delle nevrosi e delle depressioni che possono affliggere gli individui – la psicoanalisi ce l’ha insegnato, sin dagli inizi del novecento – che non riescono a vivere in sintonia con la propria corporeità o la considerano un semplice deposito, intercambiabile, di organi.

Come si vede: “nulla di nuovo sotto il sole”. Ovviamente, ciò ripropone l’antica domanda sul cosa fare: domanda a cui è estremamente difficile dare una risposta che non sia una corretta *positio problematis*. Come si è tentato di fare. Si può soltanto ribadire – come soluzione provvisoria – che il corpo è il simbolo di unione di materiale e spirituale tra loro congiunti e non già una carcere, uno strumento o un supermercato. Non ci può essere, neppure, uno scontro tra materiale e spirituale: come è avvenuto nel pensiero occidentale. Scontro in cui la vittima è stato ed è l’uomo straziato da questi opposti polari. Di conseguenza, bisognerebbe ripensare il corpo in una ottica nuova: non di contrapposizione, ma di unione. Anche perché la sfida – la vera sfida che si dovrà affrontare nel futuro – proviene da una nuova dimensione del corpo: quella del corpo artificiale e non più di quello reale.

Per vincere questa sfida decisiva bisogna considerare il corpo come il nostro alleato più prezioso. Bisogna quindi imparare a conoscerlo veramente, osando fare quello che – come si è visto – hanno fatto le tradizioni simboliche più vive: spiritualizzarlo. Ma spiritualizzare il corpo non significa negarlo a priori: come è sempre avvenuto. Significa riscoprirne le radici spirituali. D’altronde, un antico adagio afferma, sapienzialmente, che il rimedio per i mali dello spirito è il corpo e per quelli del corpo lo spirito. Significa che entrambi sono una medesima unità. Comprenderlo e farlo proprio equivale a fare del corpo materiale un corpo di Luce e viceversa. Significa vivere il corpo per quello che è.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.