

## Appunti lezioni prof. Merecki

### LE CATECHESI SUL CORPO di GIOVANNI PAOLO II

Il testo è scandito in 6 cicli; in realtà si tratta di 4 parti generali riferite ad altrettanti passi del nuovo testamento:

1. *Cristo si riferisce al principio*: (Matteo 19 – è il dialogo di Gesù con i farisei) E' la parte più ricca di contenuti; testi della Genesi.
2. *Cristo si riferisce al cuore*: (Matteo 5 – discorso della montagna; il cuore dell'uomo dopo il peccato è segnato dalla concupiscenza > redenzione)
3. *Cristo si riferisce alla resurrezione*: (Matteo 19, 10 ss – levirato, senso della verginità per il Regno)
4. *Questo mistero è grande*: (Efesini 5)

Proposte-chiave per il corso:

- Fenomenologia del corpo
- Analisi della prima parte del testo *Uomo e donna lo credò*: ermeneutica del principio
- Analisi delle 3 caratteristiche:
  - a. solitudine originale
  - b. unità originale
  - c. nudità originale
- Considerazione dell'UOMO come DONO, che è concetto chiave per capire il matrimonio, la famiglia e l'uomo stesso
- Concetto del corpo come linguaggio
- Filosofia e teologia della storia (nel 1° ciclo abbiamo una dimensione protostorica, perché prima della storia. Poi la storia umana dopo il peccato originale. Infine, fine della storia> resurrezione)

#### Fenomenologia del corpo

GP II parla della teologia del corpo al principio del suo pontificato; la prima parte delle catechesi era già scritta prima del suo pontificato. Specialmente in questa prima parte è facile trovare dei parallelismi con *Amore e responsabilità* (1960); in quest'ultimo, che è un libro filosofico, la sessualità è affrontata da un punto di vista etico. Nelle *Catechesi* il tema è collocato in una più ampia visione teologica.

C'era bisogno di sviluppare una teologia del corpo; non c'era ancora un'unica trattazione dell'uomo nella teologia; c'era la necessità di "giustificare" le norme etiche della sessualità. Inoltre il contesto è significativo:

- La *nuova teologia morale* (che ha preso le mosse dal teologo tedesco AUER) contesta l'*Humanae vitae* negli anni '70: criticava un'idea di legge naturale senza prendere atto dello sviluppo della riflessione fatto in questo ambito dalle *Catechesi* di GP II.
- La rivoluzione sessuale del '68
- Negli ultimi decenni c'è stato uno sviluppo della teologia del corpo
- Anche nella filosofia c'è stato uno sviluppo; la filosofia moderna è segnata dal cartesianismo; Cartesio, cercando l'ultima certezza del sapere, l'ha trovata nel pensiero; ha definito l'uomo *res cogitans*; tutto il resto (anche il corpo umano) lo ha definito *res extensa* > dualismo dell'uomo: sostanza spirituale (*cogitatio*) e il corpo che è qualcosa d'altro, qualcosa di esterno all'uomo. Tutto ciò si ripercuote fino agli ultimi decenni

- In San Tommaso non c'è questo dualismo: “il corpo è forma dell'anima” (mentre per Platone il corpo è prigioniero dell'anima; l'anima, per i suoi peccati, è destinata a vivere nel corpo; l'uomo vero era quello spirituale; tracce di platonismo sono rimaste nella teologia)
- Nella filosofia si è cercato di superare questa visione; ci sono alcuni autori che hanno cercato di dimostrare l'unità di esperienza dell'uomo come dimensione spirituale e materiale:
  - M. Merleau-Ponty (fenomenologo che si riferisce a Husserl): il modo in cui l'uomo conosce qualcosa è dato dall'interazione tra elementi spirituali e materiali
  - J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*
  - A. Gehlen, *L'uomo*
  - H. Plessner, *I livelli del mondo organico dell'uomo*
  - R. Spaemann, *La felicità è benevolenza*: cerca di specificare l'esperienza umana, che non si può ridurre né alla *res cogitans* né alla *res extensa*; è un'esperienza di interiorità ed esteriorità; quando scindiamo anima e corpo sparisce la vita.
  - E chiaramente Max Scheler

### *Ermeneutica del principio* (teologia del corpo)

La sessualità come è presentata nelle *Catechesi* non è la sessualità come si manifesta nella maggioranza dei casi (v. Aristotele). Il punto di partenza è comune tra GPII e Aristotele (per quest'ultimo la natura di ogni essere è ciò che si manifesta più spesso) (v. “*La soggettività è irriducibilità dell'uomo*” – primo testo di “*Perché l'uomo?*” di GPII); la verità più profonda, per GPII, non sta in ciò che accade nella maggioranza dei casi, ma in ciò che è *irriducibile*; l'uomo rimane qualcosa di più, qualcosa di irriducibile; questa è la verità dell'uomo e dell'amore per Cristo e per il Papa.

Cosa significa *ermeneutica del principio*? Ci viene in mente Gen 1,1: *In principio Dio creò il cielo e la terra.* ma anche Gen 1,27: *Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.*

In Matteo 19,3 troviamo Cristo a colloquio con i farisei; i farisei si riferiscono alla legge umana, ma per Cristo non conta il principio democratico della legge mosaica, qui si tratta della verità dell'uomo prima del peccato originale. In principio c'è la distinzione tra legge umana e divina, con la priorità di quest'ultima. Cristo si riferisce al principio, alla legge divina e cioè all'atto creativo di Dio stesso.

Nella *prospettiva filosofica* riferirsi al principio vuol dire riferirsi all'*archè* dell'uomo (la domanda sull'*archè* sta al principio della filosofia greca; per Talete l'*archè* del mondo era l'acqua, per Eraclito il fuoco; entrambi vedevano l'*archè* nella causa materiale; poi con Aristotele e Platone si inserisce la causa formale. E' Socrate che per primo afferma che la cosa più interessante è capire *cos'è l'uomo*, trovare l'*archè* dell'uomo, ciò che costituisce la sua identità, il principio della sua storia.

Nella *prospettiva teologica* riferirsi al principio vuol dire riferirsi alla Creazione; oltre a Gen 1,1 è importante Gv 1,1: *In principio era il Verbo.* Partire dal principio vuol dire perciò:

- A. da una parte partire dalla *creazione*
  - B. dall'altra partire dal *logos*, cioè dal pensiero.
- A. Per la filosofia antica il mondo era eterno; non ci si poneva la questione della creazione. Per Platone Dio è il demiurgo, cioè colui che plasma il mondo, ne dà l'ordine, ma non è colui che lo crea. Per Aristotele Dio è il pensiero che pensa se stesso, e tutto il mondo si protende verso di lui, l'essere perfetto, che però non si interessa del mondo (altrimenti sarebbe

imperfetto). L'uomo si interesse di Dio, ma non viceversa, non c'è amicizia tra Dio e l'uomo perché l'amicizia è tra uguali e qui c'è troppa differenza.

La Bibbia inizia con la creazione: Dio è creatore, cioè colui che ha tratto tutte le cose dal nulla. C'è il riferimento solo all'azione di Dio. Dio non ha bisogno della creazione, ma se crea, crea per amore.

XIII.3: *La creazione, perciò, come azione di Dio, significa non soltanto il chiamare dal nulla all'esistenza e lo stabilire l'esistenza del mondo e dell'uomo nel mondo, ma significa anche, secondo la prima narrazione "beresit bara", donazione; una donazione fondamentale e "radicale", vale a dire, una donazione in cui il dono sorge proprio dal nulla.*

Per Sant'Agostino "essere buono significa donarsi".

In questo senso **partire dalla creazione significa partire da un'ermeneutica del dono**. Ciascuno di noi esiste perché è stato donato a se stesso dal creatore. La verità più profonda è quella di essere dono del creatore; per GPII questo è un concetto chiave per la comprensione del matrimonio. Comprendere l'uomo è comprendere il mondo come dono.

La scienza ci dice tanto del mondo, ma solo della dimensione empirica della realtà. Il significato più profondo non ce lo dà la scienza (altrimenti si cade nello *scientismo*; v. *Fides et ratio*); ci vuole la metafisica che è al di là di ciò che ci è immediatamente dato.

II.5: *Il primo racconto della creazione dell'uomo, che, come abbiamo constatato, è di indole teologica, nasconde in sé una potente carica metafisica. Non si dimentichi che proprio questo testo del Libro della Genesi è diventato la sorgente delle più profonde ispirazioni per i pensatori che hanno cercato di comprendere l'"essere" e l'"esistere". (Forse soltanto il capitolo terzo del Libro dell'Esodo può reggere il confronto con questo testo). Nonostante alcune espressioni particolareggiate e plastiche del brano, l'uomo vi è definito prima di tutto nelle dimensioni dell'essere e dell'esistere ("esse"). E' definito in modo più metafisico che fisico. Al mistero della sua creazione ("a immagine di Dio lo creò") corrisponde la prospettiva della procreazione ("siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra"), di quel divenire nel mondo e nel tempo, di quel "fieri" che è necessariamente legato alla situazione metafisica della creazione: dell'essere contingente (contingens). Proprio in tale contesto metafisico della descrizione di Gen 1, bisogna intendere l'entità del bene, cioè l'aspetto del valore. Infatti, questo aspetto torna nel ritmo di quasi tutti i giorni della creazione e raggiunge il culmine dopo la creazione dell'uomo: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona"(Gen 1,31). Per cui si può dire con certezza che il primo capitolo della Genesi ha formato un punto inoppugnabile di riferimento e la solida base per una metafisica ed anche per un'antropologia e un'etica, secondo la quale "ens et bonum convertuntur". Senz'altro, tutto ciò ha un suo significato anche per la teologia e soprattutto per la teologia del corpo.*

La distinzione tra l'essere e l'esistere è fondamentale per la metafisica di San Tommaso (e parte da lui, ma poi viene dimenticato): l'esistenza non appartiene come parte integrale all'essenza. L'esistenza è contingente. I due livelli sono diversi.

Anche i *trascendentali* sono già contenuti in Genesi.

L'ente non ha in se stesso il fondamento della sua esistenza; solo in Dio, essere perfetto, essenza ed esistenza coincidono.

- B.** Al principio era il *logos* (il senso, il principio). Questo ci dice che il mondo al principio non è un caos; in questa visione del principio c'è la verità, il disegno di Dio; se al principio ci fosse il nulla non ci sarebbe nulla da scoprire. Al contrario, Sartre (e in genere i nichilisti postmoderni) sosteneva che non c'è nessun senso al principio; per salvare la libertà umana bisogna eliminare questo senso; sono io che creo la mia essenza, cioè l'esistenza precede l'essenza.

Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor* dice che dove non c'è verità, non c'è libertà. Se non c'è verità non può esserci nessun criterio di discernimento; la verità precede la libertà. La libertà consiste nell'accettare la verità; ciò non significa che la libertà venga imprigionata; la verità è un riferimento su cui si sviluppa tutto l'umano. L'uomo deve svilupparsi sulla base di questo primo dono di Dio.

### L'ermeneutica del dono (all'interno dell'ermeneutica del principio)

L'atto della creazione, nelle *Catechesi*, è interpretato come dono dell'esistenza che Dio concede agli esseri.

- *Creazione del mondo.* Le cose create, anche gli animali, non possono corrispondere all'amore di Dio, non hanno consapevolezza del dono dato loro; infatti gli animali non sono persone, non hanno la consapevolezza che è capacità di rispondere al primo dono di Dio; non possono entrare nell'amore personale che l'amore esige. Per questo possiamo dire che la creazione del mondo è incompiuta senza l'uomo, in lui giunge a consapevolezza, a pienezza; l'uomo è voce della creazione e tutto è fatto per lui, che è soggetto perché è in grado di guardare le cose comprendendone significato e verità. Anche l'uomo è dono per il creato:

*XIII,4: Nel racconto della creazione del mondo visibile il donare ha senso soltanto rispetto all'uomo. In tutta l'opera della creazione, solo di lui si può dire che è stato gratificato di un dono: il mondo visibile è stato creato "per lui". Il racconto biblico della creazione ci offre motivi sufficienti per una tale comprensione e interpretazione: la creazione è un dono, perché in essa appare l'uomo che, come "immagine di Dio", è capace di comprendere il senso stesso del dono nella chiamata dal nulla all'esistenza. Ed egli è capace al Creatore con il linguaggio di questa comprensione. Interpretando appunto con tale linguaggio il racconto della creazione, si può dedurre che essa costituisce il dono fondamentale e originario: l'uomo appare nella creazione come colui che ha ricevuto il dono del mondo, e viceversa può dirsi anche che il mondo ha ricevuto in dono l'uomo.*

Possiamo definire l'uomo, allacciandosi alla filosofia moderna (Heidegger) come *pastore dell'essere*, cioè di tutto ciò che è.

- *Creazione dell'uomo.* Alla creazione del mondo sono dedicate le prime quattro catechesi; la creazione dell'uomo è riferita nei due racconti biblici di Genesi. Il linguaggio usato è quello del *mito*, non come prodotto dell'immaginazione, ma quale *simbolo sviluppato*, qualcosa che ci riferisce ad una realtà nascosta, che non è accessibile all'indagine empirica, ma è comunque realtà e si serve di ciò che è comunque appartenente alla cultura dell'autore. Non vuole svelarci verità scientifiche, ma teologiche. Non è solo testo informativo, ma normativo, perché esige l'impegno di credere nella verità che ci è trasmessa.

Ambedue i racconti sono oggetto dell'analisi di GPII:

- 1° racconto (posteriore), è il più oggettivo; è detto *elohista* dal nome di Dio usato (*Elohim*).
- 2° racconto, è più antico, antropomorfo e soggettivo

Nell'analisi di questi due racconti troviamo un riflesso del metodo filosofico di K. Wojtyła presente in *Persona e atto* e nei suoi libri in genere, cioè una sintesi tra filosofia oggettiva

dell'essere e filosofia soggettiva della coscienza. Per costruire un'antropologia adeguata sono necessari entrambi gli approcci; l'uomo è un essere nel mondo, in relazione con il mondo materiale; l'uomo ha un corpo e attraverso di esso è in relazione con il mondo materiale; ma nello stesso tempo l'uomo è l'unico essere al mondo che vive il suo essere al mondo dal di dentro, cioè che riflette sul suo modo di esistere; l'uomo è persona in quanto non è soltanto la sua natura materiale, ma sta in relazione ad essa. *Possiamo dire che "siamo il nostro corpo" e che "possediamo il nostro corpo"*. Comprendere l'uomo vuol dire fare sintesi di questi due approcci. L'uomo è oggetto e soggetto dell'antropologia.

Nel **primo racconto** l'atto della creazione dell'uomo è inserito nel ritmo della creazione del mondo, perché l'uomo è parte di questo mondo; ma allo stesso tempo Dio crea l'uomo in modo specifico; per la creazione dell'uomo Dio si ferma, delibera e poi lo crea a sua immagine; ciò significa che è impossibile ridurre l'uomo al mondo (riduzione cosmologica) perché l'uomo non si identifica del tutto con il mondo (la teoria evoluzionistica, che fa questa riduzione, può dirci molto dell'uomo, ma non tutto; per definire cos'è l'uomo è necessaria una comprensione di tipo personalistico. *E' necessaria un'interpretazione dell'uomo in ciò che è essenzialmente umano* > questa è un'antropologia adeguata che sfugge alla scienza (che non tiene conto della dimensione interiore dell'umano).

*L'uomo a immagine di Dio:*

- è già contenuto in ciò la dimensione comunionale dell'uomo (anche se ancora non è definito come maschio e femmina). Dio è comunione delle persone, perciò l'uomo non può ritrovare se stesso se non attraverso la comunione, e non può star solo. Ciò spiega il disagio che prova l'uomo nella sua solitudine, che non è solo per l'assenza della donna, ma per qualcosa che è connaturale all'uomo come persona.
- Si esprime anche nel dominio dell'uomo sul mondo, nella capacità creativa e procreativa (Gen 1,28: *Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra*). L'uomo partecipa alla creatività di Dio. Il *dominio* è *topos originale dell'uomo*, la sua *archè*, la sua identità ontologica che è dinamica (il dominio non è tirannia, ma è partecipazione al dominio di Dio > il mondo è da rispettare).

Nel **secondo racconto** ritroviamo la *solitudine originaria*, *l'unità originaria*, *la nudità originaria* dell'uomo e della donna, e così l'innocenza originale (cioè prima del peccato. La storia inizia col peccato, quindi l'innocenza è una dimensione pre-storica). Tali dimensioni rimarranno un'*archè* di uomo storico che rimane orientato a tale verità profonda.

IV.1: *L'uomo storico è dunque, per così dire, radicato nella sua preistoria teologica rivelata, è perciò ogni punto della sua peccaminosità storica si spiega (sia per l'anima che per il corpo) col riferimento all'innocenza originaria.*

Le parole di Cristo rappresentano la triplice prospettiva della situazione originale dell'uomo:

- Creazione
- Unità uomo-donna
- Redenzione del corpo (già accennata in Gen 3,15 – protovangelo – e presente in modo più cospicuo in Rom 8,23: *ma anche noi, ..., gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo*).

Noi viviamo tra situazione originaria e trasfigurazione del corpo nella storia del peccato; ma ci chiediamo: esiste, tranne i racconti della Genesi, qualche filone che ci connette con tale realtà originaria?

Per i protestanti la natura umana è stata totalmente distrutta dal peccato; l'unica possibilità è la redenzione in Cristo che cancella i nostri peccati con il suo sacrificio.

Per i cattolici: esiste un filone nella nostra esperienza che ci connette con l'esperienza originaria, come analizza GPII, altrimenti questi testi sarebbero incomprensibili per noi; *questo filone comune è la nostra esperienza del corpo.*

IV.3: *...dobbiamo arrivare alla convinzione che la nostra esperienza umana è, in questo caso, un mezzo in qualche modo legittimo per l'interpretazione teologica, ed è, in un certo senso, un indispensabile punto di riferimento, al quale dobbiamo richiamarci nell'interpretazione del "principio".*

GPII usa il metodo che lui stesso definisce dell'*a priori storico*: il corpo ci è dato in modo immediato e ci permette di comprendere i racconti biblici e di inserirli nella nostra esperienza. Seguendo la direzione indicataci da GPII dobbiamo perciò *partire dalla fenomenologia del corpo per comprendere l'esperienza originaria (solitudine, unità, nudità).*

### **Fenomenologia del corpo**

*Il corpo è il segno dell'immagine di Dio (Merleau-Ponty, La natura)*

Ciò è utile per comprendere le esperienze originarie dell'uomo: solitudine, unità, nudità.

Mc 5,25-34 (Guarigione dell'emorroissa): *...e gli toccò il mantello...E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì nel suo corpo che era stata guarita da quel male. Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: "Chi mi ha toccato il mantello?".* L'identificazione mantello = me = corpo, dice il contatto interpersonale permesso attraverso il corpo, quasi senza che noi ce ne accorgiamo > è l'incontro di un io con un altro io; questo contatto è reso possibile dal corpo.

Qui abbiamo a che fare con un segno; il ruolo del segno è rimandare verso ciò che significa (non ci dobbiamo fermare a ciò che è esterno). *Il nostro corpo è un particolare segno che rende possibile il contatto tra le persone.*

Ma quale segno è? *La persona non si identifica con il corpo, ma si esprime in esso.*

*Il corpo è un segno naturale, non artificiale. Ci è dato come qualcosa che ci rimanda ad altro.*

Dal punto di vista linguistico è giusto dire "sono il mio corpo"; ma questo corpo non è solo l'organismo biologico (come lo si può oggettivizzare nella scienza. Il corpo è segno di qualcosa o di qualcuno. In tedesco:

- *korper* = corpo dal punto di vista oggettivo
- *leib* = è il corpo vissuto

Ciò che distingue il corpo vissuto dall'organismo biologico è la vita; ma ciò non è del tutto vero perché nella salma può esserci ancora vita biologica, ma manca il principio di unità che è proprio della persona umana. L'organismo non è ancora il corpo. La vita non è solo constatabile dall'esterno (vita biologica) è anche vita che ci è data dall'interno.

L'uomo non ha consapevolezza diretta e completa di tutto il corpo. La nostra esperienza del corpo è propria del *leib*.

IX.4: *il corpo rivela l'uomo. Questa formula concisa contiene già tutto ciò che sulla struttura del corpo come organismo, sulla sua vitalità, sulla sua particolare fisiologia sessuale, ecc., potrà mai dire la scienza umana. In questa prima espressione dell'uomo maschio, "carne della mia carne", vi è anche racchiuso un riferimento a ciò per cui quel corpo è autenticamente umano, e quindi a ciò che determina l'uomo come persona, cioè come essere che anche in tutta la sua corporeità è simile a Dio.*

Il corpo ci unisce con il mondo materiale, e noi sperimentiamo il mondo dall'interno (al contrario di Cartesio).

Nella nostra esperienza c'è dialettica tra le espressioni "io sono il mio corpo" e "io ho il mio corpo" (cioè possiedo il mio corpo, sono in relazione con il mio corpo); questa seconda

espressione è comprensibile per esempio quando una parte del mio corpo è ammalata (cancro): non ci identifichiamo con la parte malata. Anche nel senso morale Paolo ci dice della lotta tra corpo e spirito (l'io e il mio corpo possono essere in contrasto > v. 2° ciclo delle *Catechesi*). La situazione della morte ci dice l'estrema alienazione della corporeità dal nostro io (non è solo il corpo che muore, io muoio, ma vorrei vivere > io non mi identifico con il mio corpo).

In *Persona e atto* Wojtyła afferma che noi siamo *immanenti nel corpo* (corpo = espressione della persona; se uno tocca la mia mano, tocca me) e *trascendenti dal corpo* (io controllo il mio corpo). Si rivela così lo statuto ontico del corpo, cioè il *corpo come segno/espressione della persona* (unione ontica e unione assiologica tra persona e corpo). Il corpo ci si rivela come espressione dell'interiorità.

Nel linguaggio medievale la salma è un *signum quod* (cioè non è trasparente a ciò che significa per gli altri), mentre il corpo è un *signum quo* (è trasparente a ciò che significa per gli altri). Cioè il corpo è segno *di qualcosa, per qualcuno*, cioè gli altri; il compito morale della persona (cioè di tutti noi) è leggere il segno che il corpo è, guardarlo e vederlo come *signum quo*, non come strumento-oggetto, è corpo del soggetto; ciò induce verso la norma personalistica.

Il corpo è soggetto; conduce alla norma personalistica (v. *Amore e responsabilità*).

Ma il corpo è anche segno per me stesso. Ci sono due livelli dell'io: superficiale e profondo. La possibilità di autodominio dell'uomo sul suo corpo deriva dal fatto che solo l'uomo esiste nella relazione con il proprio corpo, mentre l'animale si identifica totalmente col suo corpo (animali = io sono il mio corpo; uomo = io possiedo il mio corpo/ mi esprimo nel corpo).

La libertà non è totale indipendenza, ma dipendenza dal proprio io. Io non posso seguire solo l'istinto del corpo. Ciò che ho voglia di fare (io superficiale) non è detto che sia ciò che voglio fare nell'io profondo.

Essere persona vuol dire essere in relazione con tutto ciò che è contenuto nella mia coscienza; ma ciò non vuol dire che io mi identifico del tutto con qualsiasi contenuto della mia coscienza, io sono sempre qualcosa di più.

K. Wojtyła parla di *emozionalizzazione della coscienza*, tanto immersa in emozioni da far sì che ci lasciamo trascinare da esse; la personalità vera viene offuscata (mi pare di desiderare qualcosa, mi lascio trascinare e poi mi accorgo che non era la verità). Posso e devo comprendere il corpo non come strumento, ma come espressione dell'io profondo. Il dominio del corpo nel senso della relazione che la persona ha con il corpo senza identificarsi completamente con esso. Si inserisce *la libertà come dipendenza dal proprio io e indipendenza da oggetti*. Non posso disporre del corpo a piacere, né posso seguire ciò verso cui sempre mi indirizza, perché non sempre corrisponde al mio essere persona > autopossesso del corpo (dialettica io sono il mio corpo/ io possiedo il mio corpo).

### **Esperienze originarie: solitudine, unità, nudità (o innocenza)**

In quanto persona spirituale l'uomo ha bisogno di vivere nella relazione con un'altra persona spirituale; ma, siccome questa è corpo, è necessario coinvolgere la propria corporeità.

- Dal punto di vista metafisico il corpo ci è rivelato come l'immagine della persona, segno trasparente attraverso il quale la persona si fa visibile nel mondo.
- Dal punto di vista teologico il corpo si rivela come l'immagine del Creatore, come l'immagine dell'Immagine (o segno dell'immagine del Creatore).

Prima esperienza originaria: la solitudine

Gen 2,18: *Poi il Signore Dio disse: “Non è bene che l’uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”. L’uomo è solo e ciò è un disagio; l’aiuto è una risposta positiva al suo disagio. E’ importante però soffermarsi sul significato positivo di questa solitudine originale. Dal punto di vista filosofico possiamo ricavare due sensi:*

- A. ci dice qualcosa dell’essenza dell’essere umano, ciò che l’uomo è in se stesso.
- B. ci dice qualcosa sulla dimensione comunionale; l’uomo in relazione ad altre persone.

L’esperienza della solitudine tra altri esseri viventi (*animalia*) è il tema connesso alla ricerca della sua identità, della sua definizione: chi sono io?

V.5: *Ecco, l’uomo creato si trova, fin dal primo momento della sua esistenza, di fronte a Dio quasi alla ricerca della propria entità; si potrebbe dire: alla ricerca della definizione di se stesso. Un contemporaneo direbbe: alla ricerca della propria “identità”. La constatazione che l’uomo “è solo” in mezzo al mondo visibile e, in particolare, tra gli esseri viventi, ha in questa ricerca un significato negativo, in quanto esprime ciò che egli “non è”. Nondimeno la constatazione di non potersi essenzialmente identificare col mondo visibile degli altri esseri viventi (*animalia*) ha, nello stesso tempo, un aspetto positivo per questa ricerca primaria: anche se tale constatazione non è ancora una definizione completa, pur tuttavia costituisce uno dei suoi elementi.*

Il suo corpo è molto importante in questa ricerca: connette l’uomo con il mondo (materialità), ma l’uomo allo stesso tempo sperimenta che è qualcosa di diverso. Heidegger parla di “gettatezza dell’uomo”, cioè l’uomo è gettato nel mondo; Heidegger in *Essere e tempo* dice che l’uomo si sente gettato nel mondo perché è così diverso dal mondo che lo circonda. Per Sant’Agostino l’uomo è punto d’incontro tra la finitezza e l’infinito.

L’uomo, essendo nel mondo, non si riconosce nel mondo. L’uomo scopre la sua alterità con il mondo, la sua incommensurabilità. Questo altro costituisce la sua coscienza. Scoprendo la sua alterità al tempo stesso scopre la sua superiorità:

V.4: *Così dunque il primitivo significato della solitudine originaria dell’uomo viene definito in base ad uno specifico “test”, o ad un esame che l’uomo sostiene di fronte a Dio ( e in certo modo anche di fronte a se stesso). Mediante tale “test”, l’uomo prende coscienza della propria superiorità, e cioè che non può essere messo alla pari con nessun’altra specie di esseri viventi sulla terra.*

Nel 1° racconto della Genesi tale superiorità è espressa in modo oggettivo; nel 2° racconto (punto di vista filosofico) vediamo come l’uomo prende coscienza di questo mandato di Dio. L’uomo diventa se stesso attraverso e grazie l’autocoscienza; l’uomo che è costituito in senso pieno è l’uomo cosciente della sua alterità e superiorità rispetto al mondo.

V.6: *L’autoconoscenza va di pari passo con la conoscenza del mondo, di tutte le creature visibili, di tutti gli esseri viventi ai quali l’uomo ha dato il nome per affermare di fronte ad essi la propria diversità. Così dunque la coscienza rivela l’uomo come colui che possiede la facoltà conoscitiva rispetto al mondo visibile. Con questa conoscenza che lo fa uscire, in certo modo, al di fuori del proprio essere, in pari tempo l’uomo rivela sé a se stesso in tutta la peculiarità del suo essere.*

L'uomo scopre la sua soggettività, come la vive da dentro.

Karol Wojtyła in *Persona e atto* dice che l'uomo, conoscendo il mondo, sperimenta sempre se stesso. C'è una dimensione personale in ogni atto di conoscenza del mondo. La funzione della coscienza dell'uomo è duplice:

1. La coscienza ha *funzione riflettiva*, cioè rispecchia tutto ciò che noi conosciamo. Tale funzione è connessa alla trascendenza dell'uomo nella conoscenza > trascendenza orizzontale dell'uomo. L'uomo è perciò in grado di conoscere il mondo così come esso è (non solo per quanto è utile), la verità oggettiva del mondo.  
Plessner (antropologo biologico) sostiene che solo l'uomo vive nella posizione ex-centrica. Mentre tutti gli animali percepiscono se stessi come il centro del mondo. Solo l'uomo è in grado di fare un passo indietro, di relativizzarsi; ciò vuol dire percepire gli altri in se stessi, non solo per me. L'uomo è in grado di conoscere la verità oggettiva.  
Un altro filosofo americano sostiene che solo l'uomo è in grado di ascendere al livello dove si guarda il mondo non solo dal suo punto di vista, ma dal punto di vista generale.
2. La coscienza ha *funzione riflessiva*, cioè la coscienza non solo rispecchia il mondo, ma fa sì che l'uomo viva questa conoscenza come sua, interiorizza ciò che rispecchia. La conoscenza oggettiva è anche perciò soggettiva; è un mio atto, non è una conoscenza generale

In questo modo si costituiscono sul piano esperienziale le *strutture ontologiche* dell'uomo, che lo differenziano dal resto del mondo; queste strutture sono: *autoconoscenza, autopossesso, autodeterminazione*.

Un ulteriore elemento che ribadisce l'essenziale solitudine è il momento della *praxis* specificamente umana: l'uomo ha il compito di coltivare, soggiogare il mondo.

VI.4: *Il primo fondamentale mezzo per dominare la terra si trova nell'uomo stesso. L'uomo può dominare la terra perché soltanto lui – e nessun altro degli esseri viventi – è capace di “coltivarla” e trasformarla secondo i propri bisogni (“faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare il suolo”). Ed ecco, questo primo abbozzo di una attività specificamente umana sembra fare parte della definizione dell'uomo, così come essa emerge dall'analisi del testo jahvista.*

Il corpo lo accomuna con la terra, ma poiché l'uomo possiede l'autocoscienza, egli è in grado di dominarla. Attraverso la fatica egli acquista il suo posto nel mondo.

VII.1: *Si può dire che la consapevolezza della “superiorità”, iscritta nella definizione di umanità, nasce fin dall'inizio in base ad una prassi o comportamento tipicamente umano. Questa consapevolezza porta con sé una particolare percezione del significato del proprio corpo, la quale emerge appunto dal fatto che sta all'uomo “coltivare la terra” e “assoggettarla”. Tutto ciò sarebbe impossibile senza un'intuizione tipicamente umana del significato del proprio corpo.*

L'uomo può trasformare la terra secondo i propri bisogni.

La seconda conseguenza di questa comunione con il mondo attraverso il proprio corpo è ciò che possiamo definire la sua *contingenza*; nella solitudine originale l'uomo non ha ancora sperimentato la morte, ma è una possibilità reale e perciò entra nella definizione dell'uomo.

VII.4: *L'alternativa tra la morte e l'immortalità, che emerge da Gen 2,17, va oltre il significato escatologico non soltanto del corpo, ma dell'umanità stessa, distinta da tutti gli esseri viventi, dai “corpi”. [...] Questo originario significato di solitudine, permeato*

*dall'alternativa tra morte e immortalità, ha anche un significato fondamentale per tutta la teologia del corpo.*

Dipende dalla libertà dell'uomo se la possibilità della morte si realizza o no. La possibilità (non la realtà) della morte c'è già nello stato originario.

### Seconda esperienza originaria: l'unità originaria

Vale la pena riflettere su ciò che ci è stato svelato nell'immagine della solitudine: l'uomo ci è stato svelato come qualcosa di totalmente altro, che non trova un aiuto; ci è stato rivelato come animale pensante (Aristotele), come partner di Dio (visione teologica; v. K. Wojtyła, *Perché l'uomo*, p 76); l'uomo è *sui juris et altri incommunicabili* (?); solo l'uomo può possedere se stesso.

L'uomo ha però bisogno di comunicare se stesso, ha bisogno di darsi a qualcuno (Concilio Vaticano II: *“L'uomo, unica creatura voluta da Dio per se stesso, non può trovare se stesso se non attraverso il dono di sé”*). Sullo sfondo della solitudine originale emerge la dimensione di mancanza, di incompiutezza, di disagio: *non è bene che l'uomo sia solo* (Gen 2,18), e ciò ci conduce verso la creazione del 2° uomo, verso la differenza sessuale; questa è secondaria rispetto al fatto che l'uomo sia corpo.

VIII.1: *...il fatto che l'uomo sia “corpo” appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio e femmina. Perciò il significato della solitudine originaria, che può essere riferito semplicemente all' “uomo”, è sostanzialmente anteriore al significato della unità originaria; quest'ultima infatti si basa sulla mascolinità e sulla femminilità, quasi come su due differenti “incarnazioni”, cioè su due modi di “essere corpo” dello stesso essere umano, creato a immagine di Dio (Gen 1,27).*

La sessualità ha il suo fondamento nella corporeità dell'uomo; il fatto ontologico fondamentale è che l'uomo è corpo; è il corpo ciò che fa di noi esseri separati.

Dopo la creazione della donna l'uomo non è solo, ma acquista la consapevolezza di essere corpo davanti ad un corpo di un'altra persona.

L'unità originale, che si realizza e si esprime attraverso il corpo, ci conduce verso il senso dell'unità originale matrimoniale tra uomo e donna (Gen 2,24); questa unità originale si poggia su un'unità ancora più profonda: unità nella stessa umanità.

VIII.4: *La donna è plasmata “con la costola” che Dio-Jahvè aveva tolto all'uomo. Considerando il modo arcaico, metaforico e immaginoso di esprimere il pensiero, possiamo stabilire che si tratta qui di omogeneità di tutto l'essere di entrambi; tale omogeneità riguarda soprattutto il corpo, la struttura somatica, ed è confermata anche dalle prime parole dell'uomo alla donna creata: “Questa volta esse è carne della mia carne e osso delle mie ossa” (Gen 2,23).*

Qui in qualche modo la creazione si ripete. Si parla di omogeneità in senso personale, non solo nel senso somatico. Questa unità possiede anche la dimensione somatica che è anche differenza sessuale. Nel grido dell'uomo si vede non solo l'omogeneità somatica, ma anche una dimensione assiologica, etica: l'uomo scopre l'altro come valore che non deve essere violato, come qualcuno che è uguale a lui, di uguale dignità; andiamo verso la norma personalistica; k. Wojtyła, in *Amore e responsabilità*, dice che quando l'oggetto del tuo agire è l'uomo devi essere consapevole che egli è un fine in se stesso.

L'incontro con la persona è un atto che rivela la dignità dell'uomo, l'uomo in quanto tale. Qui siamo agli antipodi della filosofia moderna (Marx, Sartre); in essa infatti lo sguardo dell'altro è soprattutto una minaccia. Sartre dice come attraverso lo sguardo l'uomo oggettiva il mondo e perciò lo trascende. Ma anche se la realtà può sovrastare il mondo, tuttavia essa non può guardarci; solo noi possiamo avere dei progetti su di essa (Pascal). Per Sartre il mondo può essere una minaccia perché anche lui può guardarmi; così la mia coscienza è relativizzata, io non sono assoluto (l'inferno sono gli altri, proprio perché mi relativizzano); questo è un principio di lotta: per restaurare l'integrità del mio mondo io devo lottare contro l'altro, uccidendolo o facendolo mio schiavo (v. Hegel); lo schiavo è colui che ha rinunciato a scoprirsi come soggetto al centro del mondo, ma solo come oggetto del mondo del suo padrone.

Ma questo schema sembra ignorare la differenza sessuale; se l'individuo dell'altro sesso può ridurmi ad oggetto è innegabile che tra uomo e donna le cose vadano in modo diverso da Genesi; qui, infatti, lo sguardo dell'altro/a mette in crisi la mia coscienza; l'altro/a getta uno sguardo sulla profondità della mia umanità grazie al suo sguardo di benevolenza; comincio così a comprendere il significato della mia esistenza. Acquistare coscienza di ciò che sono è acquistare un dato fondamentale per la mia umanità.

L'analisi di Giovanni Paolo II è agli antipodi della filosofia moderna; nell'uomo l'istinto è personale, è l'istinto che ci conduce verso l'altro (anche se uno volesse essere totalmente indipendente). L'istinto ci conduce verso ciò che possiamo chiamare *communio personarum*: qui si realizza il suo essere a immagine di Dio come uomo e donna.

IX.3: *Se [...] vogliamo ricavare anche dal racconto del testo jahvista il concetto di "immagine di Dio", possiamo allora dedurre che l'uomo è divenuto "immagine e somiglianza" di Dio non soltanto attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone, che l'uomo e la donna formano sin dall'inizio. La funzione dell'immagine è quella di rispecchiare colui che è il modello, riprodurre il proprio prototipo. L'uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione. Egli, infatti, è fin "da principio" non soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che regge il mondo, ma anche, ed essenzialmente, immagine di una imperscrutabile divina comunione di Persone.*

Questo concetto è molto importante per l'analisi che poi GP II farà del matrimonio e della famiglia. Questa *communio personarum* non è qualcosa di esteriore, ma viene dal di dentro, da questo bisogno che è essenziale per l'uomo (cfr p. 205, *La famiglia come "communio personarum"*, in K. Wojtyła, *Perché l'uomo*).

In che cosa si esprime tale comunionalità dell'uomo?

Innanzitutto nell'apertura personale, cioè la possibilità di ricevere l'altro in se stesso.

IX.2: *...l'uomo, nella sua originaria solitudine, acquista una coscienza personale nel processo di "distinzione" da tutti gli esseri viventi (animalia) e nello stesso tempo, in questa solitudine, si apre verso un essere affine a lui e che la Genesi (2, 18 e 20) definisce quale "aiuto che gli è simile". Questa apertura decide dell'uomo- persona non meno, anzi forse ancor più, della stessa "distinzione". La solitudine dell'uomo, nel racconto jahvista, ci si presenta non soltanto come la prima scoperta della caratteristica trascendenza propria della persona, ma anche come scoperta di un'adeguata relazione "alla" persona, e quindi come apertura e attesa di una "comunione delle persone".*

L'altro uomo può in qualche modo abitare in me (vedi esperienza della gravidanza, come realtà e come metafora: l'uomo può appartenere all'altro uomo senza violazione della sua personalità; mentre per Sartre l'uomo è del tutto solo, incomunicabile, non può appartenere a nessuno).

Per approfondire il concetto di “trapassamento” dell’originale solitudine dell’uomo v. K. Wojtyla, *Irradiazione della paternità*.

Gen 2,24: “...e i due saranno una sola carne”. La femminilità viene affermata dalla mascolinità e viceversa, si rivelano reciprocamente in questo incontro.

X.2: *L’uomo e la donna, unendosi tra loro (nell’atto coniugale) così strettamente da divenire “una sola carne”, riscoprono, per così dire, ogni volta e in modo speciale, il mistero della creazione, ritornano così a quell’unione nell’umanità (“carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa”), che permette loro di riconoscersi reciprocamente e, come la prima volta, di chiamarsi per nome. Ciò significa rivivere, in certo senso, l’originario valore verginale dell’uomo, che emerge dal mistero della sua solitudine di fronte a Dio e in mezzo al mondo.*

Questa unione coniugale non avviene solo al livello della natura, dell’istinto, ma della persona; non è solo qualcosa che avviene nell’uomo, ma è il suo *atto* (v. libertà > operatività in K. Wojtyla, *Persona e atto*). Non è una comunità naturale, ma è basata sulla scelta, sulla decisione di ognuno (la famiglia da cui provengo è per me naturale, ma la mia nuova unione, la famiglia che vado a costituire è una scelta; c’è perciò una dimensione morale (non così negli animali dove c’è solo istinto).

X.3: *Leggiamo infatti: “l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie”. Se l’uomo appartiene “per natura” al padre e alla madre in forza della generazione, “si unisce” invece alla moglie (o al marito) per scelta*

Il culmine di questa unione è la maternità e la paternità: in queste dimensioni abbiamo la trascendenza dell’unione (verso il terzo – figlio, e verso il terzo – Creatore); il Creatore è presente in un modo tutto speciale: egli ha scelto questa unione per mostrarsi come Creatore.

Se questa dimensione della trascendenza viene trascurata andiamo verso la guerra dei sessi (Simone de Beauvoir), verso un’unione di egoismi. G. Bataille (pensiero postmoderno) in *L’erotismo* afferma che l’uomo non è in grado di uscire dalla propria solitudine; l’altro è visto come strumento del mio piacere; c’è una visione dell’erotismo come violenza, come violazione della personalità dell’altro uomo (è l’opposto di quanto dice GPII); per Bataille si può parlare di solitudine a due, non c’è la possibilità di oltrepassare se stessi.

Per GPII l’apertura all’altro appartiene all’essenza dell’uomo; l’uomo è l’immagine della comunione.

IX.3: *L’uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione.*

Il superamento della solitudine avviene attraverso la comunione dei due.

X.2: *A livello di uomo e nella reciproca relazione delle persone, il sesso esprime un sempre nuovo superamento del limite della solitudine dell’uomo insita nella costituzione del suo corpo, e ne determina il significato originario. Questo superamento contiene sempre in sé una certa assunzione della solitudine del corpo del secondo “io” come propria.*

Il culmine dell’apertura è l’apertura verso il terzo (v. K. Wojtyla, *Irradiazione della paternità*).

Dal punto di vista sperimentale – conoscitivo questa dimensione comunione dell’uomo nello stadio protostorico si esprime nella:

### Terza esperienza originaria: la nudità originaria

Essere nudi e non provar vergogna esprime l'innocenza originaria. E' un'esperienza *limitale*. Nella Bibbia c'è un solo frammento (Gen 2,25) dove si dice: *“Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna”*.

Per Heidegger > verità = *a – leteia* = non nascondimento.

Il corpo è il segno della persona. La non presenza della vergogna non è una carenza, ma qualcosa di opposto; c'è qui un'accezione positiva, che viene dalla pienezza della comprensione del significato del corpo.

XII.5: *In tale rapporto, le parole “non provavano vergogna” possono significare (in sensu obliquo) soltanto una originale profondità nell'affermare ciò che è inerente alla persona, ciò che è “visibilmente” femminile e maschile, attraverso cui si costituisce l' “intimità personale” della reciproca comunicazione in tutta la sua radicale semplicità e purezza. A questa pienezza di percezione “esteriore”, espressa mediante la nudità fisica, corrisponde l' “interiore” pienezza della visione dell'uomo in Dio, cioè secondo la misura dell' “immagine di Dio” (cfr Gen 1,17). Secondo questa misura, l'uomo “è” veramente nudo (“erano nudi”: Gen 2,25), prima ancora di accorgersene (cfr Gen 3, 7-10).*

Perciò la mancanza della vergogna significa l'assenza del timore di essere trattati come un oggetto; esprime apertura, fiducia, sincerità, pienezza.

Il sesso viene percepito come il segno dell'interiorità della persona, come l'espressione della persona. Non sarà così dopo il peccato originale; in Gen 3,7: *“Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi;...”* non si parla dell'uso della vista, ma di un radicale cambiamento della percezione dell'altro, del cambiamento del significato del corpo. Il sesso non ferma l'attenzione su di sé, ma esprime la persona tutta; dopo il peccato ci sarà la possibilità che la sessualità esprima solo se stessa: perciò questo desta il sentimento di pudore che non era presente nella situazione originaria. Nella situazione storica l'uomo nasconde i suoi organi sessuali, perché l'uomo è fatto in modo che non tutti gli organi esprimono in ugual modo la sua persona (es. lo sguardo è espressione dell'interiorità della persona). Il coprirsi perciò può voler indirizzare lo sguardo della persona verso gli occhi dell'altro.

Vergogna e pudore proteggono la strumentalizzazione dell'uomo.

Ma Karol Wojtyła dice anche che vergogna e pudore non servono se non c'è il pericolo di essere trattati come oggetti; vergogna e pudore vengono così assorbiti dall'amore.

Nell'esperienza originaria perciò l'uomo era nudo, ma non sperimentava il pudore. Il senso del pudore rimane lo stesso, ma nella situazione originaria l'uomo e la donna non lo hanno sperimentato.

Oggi vestirsi è un'esigenza non perché ci si vergogni degli organi sessuali, ma perché non desideriamo che siano visti; non desideriamo che vengano oggettivizzati; c'è il rischio di concentrare in essi il mondo emozionale. Un soddisfacimento sessuale prematuro può bloccare la maturità dell'amore; la persona può concentrarsi sul proprio soddisfacimento.

Bisogna distinguere tra due istinti principali nell'uomo:

- Istinto di autoconservazione: diretto verso gli oggetti
- Istinto sessuale: diretto verso il soggetto (non posso trattare l'altro come un oggetto)

L'arte di vestirsi consiste nel sottolineare e nel velare il valore del corpo e della sessualità e nel contempo fa rivolgere lo sguardo verso gli occhi dell'altro/a. Vestirsi è un modo di condurre allo sguardo: gli occhi sono lo specchio dell'anima. Il pudore vuole che non solo i valori sessuali siano apprezzati; o meglio che non siano apprezzati se non nell'integrità della persona.

La logica dell'amore è diversa; qui l'incontro degli sguardi (cfr Sartre) va verso l'apprezzamento della persona come tale, della sua dignità, della sua verità.

Perciò prima del peccato originale c'è una pienezza della percezione dell'uomo; GPII indica il pudore come un'esperienza limitale (liminale).

XI.6: *Ora, giunti a quel confine che attraversa la sfera del "principio" al quale si è richiamato Cristo, dovremmo chiederci se sia possibile ricostruire, in certo qual modo, il significato originario della nudità, che nel Libro della Genesi costituisce il contesto prossimo della dottrina circa l'unità dell'essere umano in quanto maschio e femmina. Ciò sembra possibile, se assumiamo come punto di riferimento l'esperienza della vergogna così come essa nell'antico testo biblico è stata chiaramente presentata quale esperienza "liminale".*

Il pudore non richiama solo una perdita, ma è anche un'opportunità di avvicinamento alla dimensione originale dell'uomo.

Mt 5,27-28: *"Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore".* L'uomo guarda la donna per desiderarla (concupiscenza); l'uomo è in qualche modo minacciato dalla sua concupiscenza.

XXVIII.3: *In ogni caso, l'uomo della concupiscenza non domina il proprio corpo nello stesso modo, con uguale semplicità e "naturalità", come faceva l'uomo della innocenza originaria. La struttura dell'autopossesso, essenziale per la persona, viene in lui, in certo modo, scossa alle fondamenta stesse; egli di nuovo si identifica in quanto è continuamente pronto a conquistarla.*

XXXII.4: *La concupiscenza in generale – e la concupiscenza del corpo in particolare – colpisce appunto questo "dono sincero": sottrae all'uomo, si potrebbe dire, la dignità del dono, che viene espressa dal suo corpo mediante la femminilità e la mascolinità, e in certo senso "depersonalizza" l'uomo facendolo oggetto "per l'altro". Invece di essere "insieme con l'altro" – soggetto nell'unità, anzi nella sacramentale "unità del corpo" – l'uomo diviene oggetto per l'uomo: la femmina per il maschio e viceversa. Le parole di Gen 3,16 – e, prima ancora, di Gen 3,7- lo attestano, con tutta la chiarezza del contrasto, rispetto a Gen 2, 23-25.*

Il pudore è un valore positivo perché ci indica un valore che va protetto.

XXVIII.6: *Il pudore ha un duplice significato: indica la minaccia del valore e al tempo stesso preserva interiormente tale valore. Il fatto che il cuore umano, dal momento in cui vi nacqui la concupiscenza del corpo, serbi in sé anche la vergogna, indica che si può e si deve fare appello ad esso, quando si tratta di garantire quei valori ai quali la concupiscenza toglie la loro originaria e piena dimensione. Se teniamo ciò in mente, siamo in grado di comprendere meglio perché Cristo, parlando della concupiscenza, fa appello al "cuore" umano.*

Il pudore ci dice che la prospettiva ultima è approfondire il significato della persona, è la prospettiva dell'amore. Così l'uomo e la donna...

XIII.1: *...raggiungono nella reciprocità una particolare comprensione del significato del proprio corpo. L'originario significato della nudità corrisponde a quella semplicità e pienezza di visione, nella quale la comprensione del significato del corpo nasce quasi nel cuore stesso della loro comunità-comunione. La chiameremo "sponsale". L'uomo e la donna in Gen 2, 23-25 emergono, al "principio" stesso appunto, con questa coscienza del significato del proprio corpo.*

*Gaudium et spes* n°24 dice che l'uomo non può ritrovarsi pienamente se non attraverso il dono sincero di sé.

### La categoria del dono

E' molto importante in due sensi:

1. senso teologico: atto della creazione come dono più radicale (dono dell'esistenza)
2. senso filosofico-antropologico: il concetto di dono possiamo distinguerlo in:
  - a. soggetto del dono
  - b. oggetto del dono e relazione del donosoggetto del dono può essere solo la persona (poiché un animale non si autopossiede). Il ricevente è solo una persona (non cosa o animale...). Il dono di se stesso è una realtà personale; solo la persona può donarsi e si fa il dono solo alla persona. Ogni società può essere sviluppata su due piani: il piano dell'utilitarismo e il piano del dono.

Ci sono diversi tratti caratteristici del dono personale:

1. *gratuità del dono* (concezione personalistica diversa da quella utilitaristica)
2. *definitività del dono* (non si dà a tempo)
3. *esclusività del dono* (specialmente il dono di sé attraverso il corpo)
4. *totalità del dono* (si dà in modo incondizionato, senza riserva)

Passando all'interpretazione antropologica del racconto biblico attraverso il significato del dono, GPII ci dice che la chiave del dono è in due parole: *solo* e *aiuto* (Gen 2, 18: "Poi il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia **solo**: gli voglio fare un **aiuto** che gli sia simile").).

- **solo**: indica la sostanzialità dell'uomo, la separazione dagli altri esseri del mondo
  - **aiuto**: l'uomo si realizza nel senso pieno, non in quanto solo, ma essendo "con" qualcuno, ma soprattutto "per" qualcuno. Il "per" esprime la relazione del dono.
- (queste due categorie sono il senso pieno (filosofico, ontologico, teologico) dell'esistenza personale.

XIV.2: *Infatti il dono rivela, per così dire, una particolare caratteristica dell'esistenza personale, anzi della stessa essenza della persona. Quando Dio-Jahvè dice che "non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2,18), afferma che da "solo" l'uomo non realizza totalmente questa essenza. La realizza soltanto esistendo "con qualcuno" – e ancora più profondamente e più completamente: esistendo "per qualcuno". Questa norma dell'esistere come persona è dimostrata nel Libro della Genesi come caratteristica della creazione, appunto mediante il significato di queste due parole: "solo" e "aiuto". Sono proprio esse che indicano quanto fondamentale e costitutiva per l'uomo sia la relazione e la comunione delle persone. Comunione delle persone significa esistere in reciproco "per", in una relazione di reciproco dono. E questa relazione è appunto il compimento della solitudine originaria dell'"uomo".*

Questa ermeneutica del dono concerne tutta la realtà della persona (tutte le relazioni: es. madre – bambino), ma particolarmente trova la sua espressione nella relazione uomo-donna attraverso la sessualità, attraverso il corpo, che esprime la totalità del rapporto personale.

XV.1: *Il corpo umano, con il suo sesso, e la sua mascolinità e femminilità, visto nel mistero stesso della creazione, è non soltanto sorgente di fecondità e procreazione, come in tutto l'ordine naturale, ma racchiude fin "dal principio", l'attributo "sponsale", cioè la capacità di*

*esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono e – mediante questo dono – attua il senso stesso del suo essere ed esistere.*

Si può affermare il valore unico della persona tra le altre persone attraverso il dono di sé: questa risposta, attraverso la sessualità, coinvolge tutta la persona.

XIV.4: *Il corpo, che esprime la femminilità “per” la mascolinità e viceversa la mascolinità “per” la femminilità, manifesta la reciprocità e la comunione delle persone. La esprime attraverso il dono come caratteristica fondamentale dell’esperienza personale. Questo è il corpo: testimone della creazione come di un dono fondamentale, quindi testimone dell’Amore come sorgente, da cui è nato questo stesso donare. La mascolinità-femminilità - cioè il sesso – è il segno originario di una donazione creatrice di una presa di coscienza da parte dell’uomo, maschio-femmina, di un dono vissuto per così dire in modo originario. Tale è il significato con cui il sesso entra nella teologia del corpo.*

Giovanni Paolo II caratterizza il dono secondo due tratti:

1. *libertà del dono*: tale libertà è suddivisa in ulteriori due significati:
  - a. solo la persona stessa è in grado di donarsi; il dono è sempre l’atto del soggetto. La conferma di questo dono è l’amore che si sente.
  - b. Si manifesta come piena libertà da ogni costrizione del sesso e del corpo; c’è una non presenza del pudore.

XV.2: *Intendiamo qui la libertà soprattutto come padronanza di se stessi (auto-dominio). Sotto questo aspetto, essa è indispensabile perché l’uomo possa “dare se stesso”, perché possa diventare dono, perché (riferendoci alle parole del Concilio) possa “ritrovarsi pienamente” attraverso “un dono sincero di sé”. Così, le parole “erano nudi, ma non ne provavano vergogna”, si possono e si devono intendere come rivelazione – ed insieme riscoperta – della libertà, che rende possibile e qualifica il senso “sponsale” del corpo.*

Ciò è presente anche nell’esperienza dell’uomo storico...

2. *reciprocità del dono*: fra Dio e l’uomo c’è una reciprocità diversa che tra uomo e donna; fra Dio e l’uomo non esiste reciprocità nello stesso senso (Dio è sempre il primo donatore, anche se l’uomo può donarsi a Dio). Nell’esperienza umana, invece, questa esperienza del dono è piena reciprocità. Anche l’accoglienza è un dono, così chi si dona riceve anche l’accoglienza del suo dono > *dialettica del dono.*

XVII.6: *Se la donna, nel mistero della creazione, è colei che è stata “data” all’uomo, questi da parte sua, ricevendola quale dono nella piena verità della sua persona e femminilità, per ciò stesso la arricchisce, e in pari tempo anch’egli, in questa relazione reciproca, viene arricchito. L’uomo si arricchisce non soltanto mediante lei, che gli dona la propria persona e femminilità, ma anche mediante la donazione di se stesso. La donazione da parte dell’uomo, in risposta a quella della donna, è per lui stesso un arricchimento; infatti vi si manifesta quasi l’essenza specifica della sua mascolinità che, attraverso la realtà del corpo e del sesso, raggiunge l’intima profondità del “possesso di sé”, grazie alla quale è capace sia di dare se stesso che di ricevere il dono dell’altro. L’uomo, quindi, non soltanto accetta il dono, ma ad un tempo viene accolto quale dono*

*dalla donna, nel rivelarsi della interiore spirituale essenza della sua mascolinità, insieme con tutta la verità del suo corpo e sesso.*

L'uomo trova se stesso attraverso il dono. Nell'essenza stessa dell'uomo è inscritto il *logos* e l'*ethos* del dono.

XVIII.4: *La comprensione dei significati fondamentali racchiusi nel mistero stesso della creazione, come il significato sponsale del corpo (e dei fondamentali condizionamenti di tale significato), è importante e indispensabile per conoscere che sia l'uomo e chi debba essere, e quindi come dovrebbe plasmare la propria attività. E' cosa essenziale e importante per l'avvenire dell'ethos umano.*

La legge del dono è indispensabile per ogni società veramente umana. In ogni società ci sono almeno due leggi importanti e indispensabili: quella del mercato (ciò che si compra e si vende) e quella del dono; ma non si vende e non si compra ciò che ha a che fare con la persona.

Il matrimonio e la famiglia sono caratterizzati dalla legge del dono.

Questo *ethos* del dono è presente soprattutto nel significato sponsale del corpo; il primo uomo che nasce viene dopo il peccato originale, perciò la verità dell'uomo non è distrutta dal peccato, la verità sessuale dell'uomo è rivelata dopo il peccato. "Hadam conobbe sua moglie": la conoscenza apre alla verità; perciò l'unione sessuale non avviene a livello istintuale, ma a livello personale.

XX.4: *In Gen 4,1, diventando "una sola carne", l'uomo e la donna sperimentano in modo particolare il significato del proprio corpo. Insieme, essi diventano, così, quasi l'unico soggetto di quell'atto e di quell'esperienza, pur rimanendo, in quest'unità, due soggetti realmente diversi. Il che ci autorizza, in certo senso, ad affermare che "il marito conosce la moglie" oppure che entrambi "si conoscono" reciprocamente. Allora essi si rivelano uno all'altra, con quella specifica profondità del proprio "io" umano, che appunto si rivela anche mediante il loro sesso, la loro mascolinità e femminilità. Ed allora, in maniera singolare, la donna "è data" in modo conoscitivo all'uomo, e lui a lei.*

Nell'unione sessuale uomo e donna vivono la piena conoscenza della verità dell'altra persona.

"Ho acquistato un uomo dal Signore" (Gen 4,1) dice la consapevolezza che la sessualità è inserita nel mistero originario della creazione. Questa trascendenza verso il terzo è inerente al significato sponsale del corpo; non è possibile un vero rapporto sessuale, in senso personalistico, senza l'apertura alla paternità e alla maternità. La catechesi XXI è interamente dedicata alla maternità

### L'esperienza della maternità

Nella *Catechesi* di Giovanni Paolo II sono frequenti i richiami al femminile, al valore della femminilità per una comprensione dell'umano. L'esperienza della donna rivela l'uomo come tale.

Considereremo la mentalità comune e una certa filosofia che sono l'ostacolo da vincere nella cultura dominante.

Sono numerosi i tentativi di definire la differenza tra uomo e donna attribuendo loro alcune caratteristiche naturali proprie ad ognuno di essi; non solo dal punto di vista fisico, ma anche psicologico. Si attribuisce all'uomo forza, iniziativa del pensiero razionale...; alla donna ricettività, intuizione, debolezza, passività, ... A questi tentativi si è in genere opposta la filosofia contemporanea, in nome soprattutto della libertà (v. Sartre > autodeterminazione del proprio significato). In genere la filosofia contemporanea tende a concepire l'essere umano come un prodotto culturale; attraverso la cultura l'uomo crea se stesso e decide del proprio destino, grazie (o a causa) delle costruzioni culturali ereditate dal passato. Con il concetto di natura si verrebbe ad

indicare la storia che non ha memoria di se stessa. Tale posizione si riscontra fortemente nell'opera "*Il secondo sesso*" di Simone de Beauvoir (che si è basata molto sulla filosofia di Sartre): la cultura europea ha riconosciuto l'impossibilità di determinare l'essenza dell'uomo, l'uomo è piuttosto esistenza, e questa determina l'essenza; il concetto di essenza torna dove viene presa in considerazione la donna, donna in quanto essere naturale, esclusa dal processo di autorealizzazione; ciò per l'egoismo del maschio, ma anche per le sue funzioni biologiche che sono più legate al mondo della natura. Questo destino della donna fa sì che il progresso di autoliberazione dell'umanità sia per lei un problema relativo. Qui nasce la questione dell'emancipazione femminile intesa come equiparazione all'uomo; ma quale uomo? E' perciò decisiva l'immagine di uomo. Tale posizione di S. de Beauvoir è stata confermata anche da qualche investigazione antropologica: Margaret Mead (antropologa americana) in uno studio su società primitive ha dimostrato come i ruoli maschili e femminili siano largamente convenzionali; con ciò sembrerebbe confermata la tesi del carattere culturale di ogni differenziazione dei sessi.

Se l'uomo viene concepito come libertà allora tutto ciò che ci lega al corpo, che è norma del nostro agire, dev'essere negato, perché altrimenti vorrebbe dire che la stessa libertà è in qualche modo limitata: in quest'ottica, per esempio, l'aborto è giustificato come rispetto della libertà della persona. La fecondità del corpo implica la donna in una oggettività che non del tutto dipende dalla libertà della donna. Esiste un'oggettività che implica un'ineliminabile assunzione di responsabilità. Nel maschio la sessualità non ha la stessa funzione di legame alla sua dimensione naturale; la dimensione biologica è meno forte. Ciò implicherebbe una doppia morale per l'uomo e per la donna. In questo senso l'equiparazione uomo – donna va verso il riconoscimento anche alla donna di una deresponsabilizzazione.

La Chiesa cattolica, al contrario, storicamente ha cercato, nel matrimonio, di uniformare le responsabilità dell'uomo e della donna in riferimento alla paternità e alla maternità. Si parla spesso della doppia morale che la Chiesa avrebbe portato avanti (in modo più accondiscendente nei confronti dell'uomo); in realtà non è cristiana la cultura che ha promosso tale ambiguità.

Parte del femminismo vuole un'equiparazione di irresponsabilità all'uomo (per esempio nei confronti della vita nascente).

Ma esistono qualità tipicamente maschili o femminili?

Se risultasse che non esiste una complementarità tra i sessi allora l'esistenza stessa della famiglia diverrebbe un'illusione ottica e la famiglia come comunione d'amore sarebbe una deviazione ideologica.

Vi è una via che salvi la soggettività della donna e la famiglia come comunità d'amore?

Il tentativo di GPII di definire il femminile va in questa direzione: nell'esperienza dell'uomo, maschio e femmina sono differenti e complementari; innanzitutto ci sono delle differenze anatomiche che si concretizzano anche nel modo di vestirsi, nella struttura emozionale, nei ruoli sociali. Non è tanto importante, in ogni ambito culturale, definire quali siano queste differenti qualità; l'importante è sapere che esistono; l'importante è il fenomeno della diversità. Il tema della differenza sessuale è decisivo per GPII; il fatto che l'uomo, per essere tale, deve necessariamente essere maschio e femmina, denota che è iscritto nell'uomo un significato comunionale, la sponsalità del corpo.

Sorge un problema morale: qual è il modo degno dell'uomo di vivere questo suo essere verso l'altro? GPII ci propone una via diversa da Sartre.

L'istinto sessuale è l'esperienza che ci rivela la necessità di un altro uomo. Ma qual è il modo degno che ha l'uomo per soddisfare tale bisogno? L'uomo è un essere radicalmente orientato verso l'esteriorità per il soddisfacimento dei suoi bisogni vitali.

Differentemente dall'istinto di autoconservazione (oggetto) nel caso dell'istinto sessuale l'uomo è orientato verso un altro essere umano. Si ripresenta qui un problema che già abbiamo visto nel *lavoro* dell'uomo, in cui è necessario collaborare con l'altro; ma come posso lavorare senza

schiaivizzare l'altro ai miei bisogni? Ma qui il problema è più radicale: come posso soddisfare l'istinto sessuale in maniera degna della mia persona e dell'altro.

Ciò dipende molto dalla concezione dell'uomo. Nella concezione di Sartre (e di S. de Beauvoir), per esempio, tale problema non può ricevere una risposta adeguata, dato che la libertà viene concepita solo come un trascendere gli oggetti, cioè affermare la mia personalità; ciò vuol dire affermare la mia superiorità rispetto agli oggetti; nelle relazioni umane ciò significa che ci possono essere solo rapporti di inimicizia e di estraneità; è una *lotta di autocoscienza* (legge fondamentale nel rapporto tra gli uomini).

Al contrario Giovanni Paolo II propone una diversa concezione di libertà, che non è solo affermazione di sé, ma piuttosto affermazione della verità che si è incontrata (v. *Veritatis Splendor*: legame tra libertà e verità). Possiamo dire che per GPII il culmine della libertà è il disinteressato riconoscimento della verità che possiamo semplicemente chiamare Amore; qui gioca un ruolo anche il fascino della femminilità - virilità:

- esso introduce in una ricchezza della propria personalità che ignoravamo
- l'altro ci introduce in una dimensione dell'uomo che non conoscevamo; egli ci introduce in se stesso, nella sua dimora spirituale (*ethos*); l'etica è la riflessione razionale sul modo di non tradire l'altro.

L'essere per l'altro dev'essere destinato alla comunione. Così l'esperienza dell'innamoramento è un momento privilegiato per la scoperta di sé e dell'altro. In esso ci è affidato un valore che non ci appartiene al quale è dovuta la nostra lealtà. Tale affermazione è reale nell'esperienza della libertà che incontra un'altra libertà. L'innamoramento (che è un'energia spirituale) non è ancora amore; l'amore coniugale è qualcosa di più, è un atto della persona per il quale essa non solo è vincolata emotivamente, ma si lega con una scelta, è una vocazione; ciò implica un'antropologia della comunione. Questo ci dice che, a differenza di quanto dice Sartre, esiste una dignità più grande della dignità che equivale all'assoggettamento dell'altra persona. In questa superiorità si comprende la profondità umana della virilità e della femminilità. *Leccé homo* rende a Cristo una involontaria, ma decisiva testimonianza: è in questo modo (nel dono) che l'uomo si manifesta pienamente: ciò da luce al matrimonio e alla famiglia: infatti spesso la vita dell'uomo e della donna sono fatti di delusione e di banalità quotidiana, delusione che viene anche dal limite dell'altro; la fedeltà all'umano fino alla morte ci difende dalla resa.

Il variare delle determinazioni sociali e culturali non mette in discussione la verità fondamentale che la donna è per l'uomo e l'uomo è per la donna; essi scoprono se stesso e l'altro solo nella relazione reciproca. La comunione che gli sposi scoprono nel rapporto reciproco è il prototipo e il modello per tutti i rapporti umani. La determinazione biologica del proprio essere maschio o femmina non è un destino a cui sottomettersi, ma cambia il significato del trascendere, che non vuol dire assoggettare l'altro (Sartre), ma comprendere la verità dell'oggetto, soprattutto quando questo è il corpo di un altro essere umano. Perciò *trascendere significa condurre l'oggetto verso la sua verità* (v. la distinzione agostiniana tra *uti* e *frui*, dove quest'ultimo è sì un usare gli oggetti, ma secondo la loro verità).

In questa prospettiva cambiano anche di significato le determinazioni biologiche maschili e femminili; esse saranno il punto di partenza per una riflessione che vuole trascendere queste peculiarità cogliendo la loro verità.

Vediamo perciò qual è il significato della sessualità e il suo legame con la fecondità:

XXI.2: *La donna sta davanti all'uomo come madre, soggetto della nuova vita umana che in essa è concepita e si sviluppa, e da essa nasce al mondo. Così si rivela anche fino in fondo il mistero della mascolinità dell'uomo, cioè il significato generatore e "paterno" del suo corpo.*

Il significato dell'esperienza sessuale è strettamente legato alla femminilità della donna: cioè la sessualità come dono integrale di sé. Il figlio è l'oggettivazione di questa comunità di destino che è

la famiglia. In questa luce si discernono le esigenze che portano la Chiesa a sostenere la famiglia e i valori che essa incarna. Inoltre la Chiesa fa riferimento in questo anche ad alcune scoperte della psicanalisi: quantomeno il fatto che il bambino ha bisogno, per sviluppare la propria identità, della coppia che lo ha generato.

Al principio della maternità sta la gravidanza; di ciò poco si sono interessate la teologia e la filosofia. La gravidanza è sentire l'autonomizzarsi di una nuova vita dentro di sé. Ciò ci dice qualcosa che riguarda ogni uomo. Qui vediamo come l'uomo vive nell'altro uomo. La vita di ogni uomo appartiene ad un altro uomo e viceversa. Ma ognuno è titolare di un destino che va al di là delle nostre aspettative.

Comprendiamo così anche il significato della spiritualità mariana; Maria non è modello solo per le donne, ma anche per i maschi. Insegna qualcosa di importante su ciò che è ogni uomo. Il destino di ogni uomo è portare in sé Cristo; ma ciò non è possibile se non si ha questa capacità tipicamente femminile di portare dentro di sé altri uomini.

Il compito oggi, a partire dalla coppia, è quello di recuperare per tutti la peculiarità dell'esperienza femminile, nella dialogicità con la virilità.

Maria come vergine testimonia il totale distacco da sé; come madre insegna la legge di accogliere l'altro dentro di sé.

### Il corpo come linguaggio

Cos'è il linguaggio?

Il linguaggio è un insieme di segni materiali che indica qualcosa di immateriale (es. scrittura, voce). Senza un corpo del linguaggio, il significato potrebbe esistere per l'uomo?

Solo formulando il linguaggio divento consapevole del mio pensiero; ciò nella prospettiva della comunione, della dialogicità (anche la meditazione individuale è in qualche modo funzionale ad una comunicazione successiva).

Gli strutturalisti (Ferdinand de Saussure) hanno detto che il pensiero è il linguaggio. Merecki non è d'accordo, anche se è vero che il pensiero esiste solo all'interno di una prospettiva dialogica.

C'è un linguaggio scritto e un linguaggio fonetico; i significati fondamentali possono essere comunicati alternativamente nell'uno o nell'altro modo. Ma ci sono anche altri linguaggi: per esempio il linguaggio dei fiori, quello dei sordomuti, e quindi anche un linguaggio del corpo.

*Il corpo dell'uomo può essere anche il corpo di un linguaggio.*

Che relazione esiste tra un segno del linguaggio e il suo significato?

Secondo la teoria dei significati naturali, rifacendosi al problema della diversità delle lingue, sembrerebbe che il nesso tra significante e significato debba essere convenzionale; anche se esiste un vincolo necessario di coerenza una volta stabilito un nesso (v. F. de Saussure).

Tale orizzonte sembra essere messo in crisi almeno da tre ordini di linguaggio:

1. *il linguaggio animale* (v. Konrad Lorenz): si intende l'insieme di comportamenti che sono un vero e proprio sistema di segni. Qui il nesso tra significante e significato è più stretto che nel linguaggio umano.
2. *il linguaggio gestuale*: sembra essere la forma umana del linguaggio animale (v. Aristotele > uomo = animale razionale). C'è una peculiarità però; pensiamo per esempio alla *danza*, che è un insieme di movimenti dotati di un significato non arbitrario, più complesso del linguaggio animale: c'è una sorta di *mimesi dello spirituale* (v. Krotowskij: nel suo teatro ha ridotto al minimo il linguaggio verbale). Ma così anche nel cinema muto (v. C. Chaplin e B. Keaton). Qui la connessione tra il segno e il significato non è arbitraria, ma necessaria. Perché questa connessione è necessaria?

Ciò consiste nel carattere mimetico (ad esempio il significato del digrignare i denti richiama l'atto di mordere, lo prepara, lo minaccia. Viene segnalato lo stato d'animo di irritazione). I sentimenti vengono espressi attraverso l'imitazione dei comportamenti che esprimono quei sentimenti.

3. *azioni archetipiche che vengono imitate ne linguaggio del corpo: c'è un'unità tra atto e significato (ad es. dilaniare con morsi e odio).*

In questo senso noi parliamo del linguaggio del corpo.

Ma in che rapporto sta il linguaggio del corpo con la struttura biologica dell'uomo?

Tale rapporto non è molto stretto, basta una conoscenza pre-scientifica.

E in che rapporto sta il linguaggio del corpo con il giudizio morale?

Non è detto che il linguaggio del corpo abbia immediatamente un valore morale.

Il linguaggio del corpo si pone ad un livello antropologico.

E' il momento di vedere qual è la connessione tra sentimenti, segni e significati.

Perché il giudizio morale entra qui da un punto di vista specifico che è quello della verità o falsità dell'azione?

Normalmente si pensa che vero e falso possano essere solo un enunciato, non un'azione. Ma prendiamo ad esempio l'espressione "bacio di Giuda" = comportamento falso; in che senso il "bacio di Giuda" è falso? Perché viola la congruenza tra gesto e significato; in questo caso infatti il bacio non esprime fiducia, ma tradimento.

La sfera sessuale è quella in cui si dispiega totalmente il linguaggio del corpo. L'unione sessuale dell'uomo e della donna ha il significato di una donazione totale attraverso la quale due destini si uniscono in un mistero più grande. Non posso più pensare me stesso senza pensarmi come tuo e viceversa. Questa comunione determina la mia identità. La procreazione è strettamente connessa al vincolo comunione.

La creatività dell'uomo e della donna nell'atto sessuale significa una trasformazione del significato oggettivo che diventa significato per me.

Sono da tenere presenti due fatti:

a. il significato oggettivo dell'atto come si rivela nel linguaggio del corpo; significato oggettivo che poi viene elaborato dalle diverse culture: incontrare la propria felicità, libertà, significato. Che questo possa concretizzarsi in un figlio è poi motivo di meraviglia.

b. il linguaggio del corpo può dirci molto sull'inadeguatezza di certi comportamenti per esprimere certi significati. Ma non ci dice quali sono adeguati: questo è il compito dell'etica (che deve tenere presente il livello antropologico)

.....