

Dio e il corpo

Per una rifondazione antropologica

Yves Ledure*

Coniugare la nozione di Dio con quella del corpo ha qualcosa di paradossale. Per molti dei nostri contemporanei, tra i due termini c'è addirittura incompatibilità. Infatti, una tale articolazione entra difficilmente nell'idea di uomo che abbiamo ereditato da quella filosofia greca che sospetta il corpo di traviamiento, di essere un'impasse antropologica. In quella idea si può pensare il *théos* solo in quanto radicale distanza e differenza dal sensibile in generale e dalla corporeità in particolare: Dio è nell'ordine del concetto. Ed Hegel concluderà che filosofia e religione hanno lo stesso oggetto, ossia Dio sotto l'angolo dell'assoluto. Da questo punto di vista, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione* potrà anche precisare che la filosofia è una forma di «servizio divino» (Gottesdienst): la differenza fra religione e filosofia non è a livello di contenuto ma nel modo di trattarlo.

Bisogna prendere coscienza della portata di questa incompatibilità e comprenderne le segrete articolazioni. Lo farò riferendomi, a titolo di esempio, a due filosofi che si possono collocare ai due estremi opposti della catena filosofica occidentale: Platone e Nietzsche. A partire da loro sfrutterò le contraddizioni che ci sono nel coniugare Dio e la corporeità e mi domanderò se le evidenti opposizioni tra queste due entità non siano anche capaci di generare fecondità segrete. Infatti, la storia spesso si compiace nel trovare impossibili passaggi proprio là dove tutto sembra compiuto.

Il teorema della separazione

* Già insegnante di filosofia all'Institut Catholique de Paris, insegna filosofia al Centro Autonomo d'Insegnamento di Pedagogia Religiosa, Università di Metz, Francia.

Quando Platone nel *Fedone* (che -ricordiamo- tratta dell'anima, istanza non sensibile per eccellenza) cerca di definire ciò che secondo lui è l'attività del filosofare, scrive: «nei confronti di chiunque si lega alla filosofia nel senso proprio del termine, gli altri uomini non dubitano che la sua unica occupazione è quella di morire e di essere morto!»ⁱ. Dunque, per Platone il pensiero principale del filosofo è quella della morte. Evidentemente, non si tratta di un invito al suicidio. Non si tratta di darsi la morte, ma di vivere da ora in avanti secondo lo statuto antropologico di colui che è morto. Il filosofo è colui che anticipa il momento della morte. Si stacca dalla condizione corporale che è, per definizione, mortale. Imparare a morire è, dunque, un imparare ad essere libero, come lo conferma Maignan: «chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire»ⁱⁱ. Il filosofo è colui che si distacca da tutto ciò che rappresenta il corpo e così facendo anticipa la condizione *post-mortem* e si situa dalla parte del divino.

Platone esplicita al meglio il suo pensiero quando qualche versetto dopo scrive: «il senso preciso della parola morte è che un'anima si stacca da un corpo ed è messa da parte»ⁱⁱⁱ. Staccarsi dal corpo diventa l'attività filosofica per eccellenza, quell'attività che dà all'anima, al principio spirituale, tutta l'importanza e l'ampiezza che le aspetta. Da questa rappresentazione deriva ciò che possiamo chiamare il teorema della separazione (*apallagê*) su cui funzionano le civiltà che affondano le loro radici in questa rappresentazione greca, largamente ripresa dal cristianesimo. Separare ciò che la natura ha sventuratamente congiunto: l'anima e il corpo. Sì, perché questo *mixer* impossibile non crea alcuna armonia; al contrario, genera un cammino caotico, zoppicante, incapace di creare la minima sintesi, di conferire all'uomo uno statuto positivo; un cammino che sempre privilegerà un polo a detrimento dell'altro. Se è dunque l'anima, in quanto è realtà spirituale, ad essere l'elemento distintivo dell'uomo, bisognerà separarla dalla problematica corporale affinché ella -dice Platone- possa agire «secondo se stessa», secondo la sua logica spirituale che il corporale non può che ostacolare. In questo senso, Platone fa l'interessante distinzione fra il filosofo, ossia colui che vive secondo i principi dell'anima avvicinandosi così al divino e il filo-somatos che si lascia invece guidare dalle esigenze del corpo e si allontana dal divino. Nell'ottica di Platone la saggezza sta evidentemente nel versante del filosofo nella misura in cui egli privilegerà lo spirituale, ossia l'avvenire dell'uomo. In questo senso l'attività filosofica è autenticamente attività dello spirito: prospettiva che il cristianesimo riprenderà ulteriormente.

Tutta la prospettiva di Platone ha di mira il «lungo termine», ossia l'immortalità, prospettiva diversa e opposta alla nostra cultura che, invece, mette l'accento sul presente, sulla ricerca di una felicità immediata e di quella realizzazione che il corpo sa produrre. Platone, invece, fa dell'anima la dinamica umana fondamentale perché è solo l'anima che apre all'immortalità, alla condizione divina mentre il corpo rinchioda nella condizione mortale. Questa fare dell'anima il nucleo esistenziale dell'uomo può considerarsi il fondamento della cultura greca e occidentale. Di fronte alla ciclicità della natura dove tutto permane e ritorna, di fronte alla compattezza della politica e della città, l'uomo si sa e si sente il tassello fragile dell'universo. Il suo solo riscatto è il mondo del divino al quale ancorarsi grazie all'anima. L'anima gli darà i vantaggi della divinità, cioè quel modo di permanere e quella compattezza che è diversa da quella che si osserva nella natura e nella città e che -appunto- si chiama immortalità. Ma per beneficiarne, l'anima deve separarsi dal corpo e dalle esigenze dell'immediato. La saggezza filosofica, come quella

religiosa, chiede una catarsi, una purificazione che prende distanza dall'immediato e dal sensibile a tutto vantaggio del «lungo termine», dello spirituale.

Dio e il corpo: si tratta davvero di due prospettive difficilmente conciliabili se non addirittura antagoniste. Anche la società attuale lo conferma: la logica del «lungo termine» è inversa a quella del breve termine e la cultura dell'immediato, anche se vissuta solo in modo inconsapevole, scalza l'interesse per la cosa religiosa.

L'esempio del paradigma platonico (dal quale sgorgerà fin dai primi secoli della sua storia la matrice del paradigma cristiano sullo stesso tema) svela chiaramente l'opposizione radicale tra l'ordine del divino e la pratica del corpo e getta una luce di comprensibilità sul paradigma cristiano che voleva che il corpo sia represso (nel senso freudiano del termine), che si rinunci a tutto ciò che esso incarna con particolare riferimento all'esercizio libero della sessualità. Tutto l'ascetismo mistico dei grandi secoli cristiani si fonda su questo teorema della separazione fra anima e corpo che –in ultima analisi- diventa rinuncia al corpo.

Il corpo fa l'Io

All'altro estremo della catena filosofica occidentale troviamo la posizione di Nietzsche che capovolge radicalmente la prospettiva platonica. È il corpo l'istanza creatrice dell'uomo. «Il corpo fa l'Io» scrive nel *Così parlò Zarathoustra* aggiungendo che l'anima «non è che una parola per designare qualcosa che è nel corpo»^{iv}. Il corpo è riabilitato nei confronti dell'anima poiché è lui che è il principio dinamico della vita, mentre l'anima non è che una «qualche cosa» (*etwas*). Ma intendiamoci, per corpo Nietzsche non intende soltanto l'organismo biologico, ma ciò che possiamo chiamare il «corpo-uomo». Infatti, per indicare la differenza non usa la parola tedesca *Körper* (che si limita al biologico corporeo) ma *Leib*. Il corpo-uomo è quello che pensa, si mette in relazione, ama, quello che è alla sorgente di tutto ciò che è umano: dall'indeterminato «Es» inconscio fino all' «Io» in cui si palesa e si sviluppa la coscienza di sé.

In questo rovesciamento di prospettiva, Nietzsche non poteva non confrontarsi con la nozione greca del divino in quanto Essere supremo e con il Dio cristiano, entrambi incompatibili con la corporeità. Anzi, proprio questo confronto fu il suo più grande ostacolo da superare. Di qui la proclamazione della morte di Dio, fino a proclamare nell'ultima opera *Ecce Homo* che la nozione classica di Dio non è che una macchina da guerra contro il corpo e la vitalità in generale. Dio è la «esatta contrapposizione (*Gegensatzbegriff*) della vita», il concetto antinomico al corpo e alla vita^v. Per contrastare la rappresentazione ellenico-cristiana, lui riabilita Dioniso, il dio greco della ebbrezza, delle effervescenze vitali e non cesserà di contrapporlo a Gesù, prigioniero suo malgrado della rappresentazione religiosa metafisica. Si potrebbe quasi dire che tutta la problematica di Nietzsche contro il cristianesimo si riassume in questo rifiuto di un Dio inventato per schiacciare il corpo e interdire le gioie dell'immediato. Un Dio così è un «crimine contro la vita» ed è inaccettabile per chi fa della vitalità il principio antropologico per eccellenza. Dobbiamo capire questa posizione come una denuncia della civiltà occidentale incarnata nella figura simbolica di Socrate. «A questo proposito, si è insegnato a disprezzare gli istinti primordiali della vita: si è immaginato con la menzogna l'esistenza di un'anima, di uno spirito, per far tacere il corpo»^{vi}. Questa denuncia estrema è divenuta l'insegna di

quella modernità che rifiuta ogni pronunciamento morale perché accusato di umiliare la vitalità e le sue diverse logiche di godimento. Il cristianesimo, o più esattamente, questa figura fantasmagorica, inventata per sostenere la causa «giudeo-cristiana», diventa il capro espiatorio di tutte le frustrazioni, angosce, paure che colpiscono la modernità.

Una spaccatura culturale

La prima osservazione che vorrei fare riguarda la rappresentazione niciana che non bisogna intendere come una polemica intempestiva contro il cristianesimo. La posizione di Nietzsche non è in primo luogo una critica del cristianesimo ma più radicalmente l'annuncio di un cambiamento di clima, una sorta di previsione meteorologica dei tempi futuri che avranno segni di tempesta e capovolgimenti climatici. Nietzsche prevede e predice una spaccatura di civiltà nella storia plurimillennaria dell'occidente e ne indica i segni premonitori. Mounier, nel suo *Introduzione al cristianesimo* si feliciterà di questa lucidità di Nietzsche e dirà che la sua opera è un tuono nel cielo sereno dell'occidente: «un tuono indecente in un cielo di vacanze». La rivalutazione del corpo segnala questo capovolgimento. Il primato dato al corpo è annunciatore di un cambio di cultura, di un capovolgimento dei costumi e delle sensibilità. Si passa da un clima culturale contrassegnato dalla serenità e dalla sicurezza metafisica, ad un orizzonte incerto, tormentato, dove la passione dei corpi insieme inebria e lascia inappagati, dove la vitalità corporale insieme spinge fino al delirio dell'orgasmo e genera delle dislocazioni dell'io che si perde nei propri eccessi. È questo cambiamento che Nietzsche annuncia alla fine del 19.mo secolo e che diventa una trionfante realtà in questo inizio del 21.mo secolo.

Ora, io credo che la teologia, nel suo insieme, non abbia ancora capito l'avvertimento di Nietzsche. Proceede come se non avesse ancora registrato o registrato poco lo strappo culturale annunciato dal nostro filosofo, come se tutti i mutamenti che stiamo vivendo fossero degli aneddoti, degli accadimenti episodici che non alterano il corso della storia. Non si è ancora resa conto dei capovolgimenti climatici, degli sbilanciamenti culturali che troppo facilmente ella riduce a incidenti di percorso. Il cristianesimo, nel suo insegnare, è rimasto fondamentalmente platonico; diffida (è il meno che si possa dire) del corpo, fonte di eccessi, di passioni che allontanano da Dio, il puro spirito, al riparo dal passionale, da tutto ciò che esala dai sensi.

Comprendersi a partire dal proprio corpo e attraverso il corpo è, a mio avviso, il punto che ha squilibrato la cultura occidentale e costituisce il vero punto di partenza della modernità. La frase di Nietzsche «è il corpo che fa l'io» fissa la grammatica di un'ermeneutica nuova. Questo sbilanciamento ermeneutico ci obbliga a cambiare il nostro orizzonte culturale, a pensare in modo diverso perché comprende l'uomo a partire dal suo corpo e non più dalla sua anima. La filosofia abbandona una rappresentazione metafisica e abbozza un itinerario antropologico. Ciò non vuol dire che si sbarazza di tutte le problematiche metafisiche ma che le situa al loro giusto posto: l'escatologia. La metafisica in quanto riferimento a una realtà sopra-sensibile non può più essere l'istanza di determinazione del sensibile. Non è più possibile credere che ciò che è immutabile, fuori dal tempo, dal divenire, da ogni sviluppo, diventi il parametro di ciò che comincia, cresce, aumenta e muore. È questo

paradosso che spinge a trovare una nuova ermeneutica che sia capace di rendere giustizia alla corporeità. La metafisica può occupare un suo posto, quello al di là del sensibile e del corporeo. Ella fissa un orizzonte, programma una escatologia che però non è una premessa, un preliminare, un tutore dell'uomo, ma un appello e un'esigenza al superamento di sé.

Lo sbilanciamento ermeneutico operato dalla modernità libera dunque lo spazio esistenziale dell'uomo da ogni sovra-determinazione metafisica preliminare. Ecco l'uomo di oggi: alle prese con la libertà di disporre di sé che è esigenza di darsi consistenza e coscienza. La nudità corporale che accompagna ogni nascita è simbolica di questo compito di disporre di se stessi, di darsi una autodeterminazione. La nudità avvia la storia di ogni individuo e simbolizza l'inizio della storia dell'umanità. Ciò che inizia dovrà costruirsi e la nudità iniziale prenderà gli abiti che la libertà saprà confezionarsi, ivi compresa la libertà come responsabilità di sé, come Kant lo ha ben mostrato nella *Critica della ragion pratica*. La libertà rivendicata oggi è l'atto di nascita di un'antropologia della responsabilità di sé e non ha nulla a che vedere con l'arbitrio di una soggettività selvaggia e ancor meno con la pretesa di diritti acquisiti. È una esigenza da colmare, un lavoro da compiere, e non un lassismo di cui abusare.

Il corpo è il «luogo» a partire dal quale l'Io può dotarsi di una identificazione e individualità personale. Il corpo è la scrittura di una persona, è la traccia di un Io. La modernità affida al corpo il compito di scrivere, di leggere e di dire l'identità di una persona. Dietro ai canoni della bellezza, ai ricorsi alle molteplici analisi mediche, biologiche, antropometriche... c'è un Io che si narra e si delinea. La biometria diventa la grammatica antropologica a partire dalla quale l'essere umano scrive la sua realtà, la legge e la interpreta. Questa nuova grammatica, qualunque siano le sue esagerazioni e incertezze, è l'inevitabile carta d'identità dell'uomo moderno. Che lo si voglia no, è a partire da questa carta che si dipana l'avvenire antropologico e dovrà declinarsi il nuovo umanesimo, non più in termini strettamente concettuali, ma contrassegnati dalla corporeità con i suoi vantaggi e con le sue ombre e i suoi silenzi^{vii}. Penso, qui, in particolare alla zona oscura dell'inconscio.

Il teorema del superamento

Si può ben capire che le grandi religioni della trascendenza, che pongono Dio al di là del sensibile, esitino ad entrare in questo orizzonte della corporeità. Temono di perdere il loro specifico: un Dio che è fuori dall'universo sensibile di cui è, semmai, il creatore. Ma per forza di cose, queste religioni non sono più in sintonia con le sensibilità contemporanea. E i contemporanei, impastati di cultura della corporeità, si allontanano sempre più da ogni problematica religiosa, propendendo per la secolarizzazione che è ad un passo dal divenire la sola istanza di valore e valorizzazione. A questa estraneità che tocca sia il cristianesimo che la religione giudaica sembra, per il momento, sfuggire l'altra religione della trascendenza: l'Islam. Ne vedo il motivo nel fatto che l'Islam non è stato ancora intaccato dal modernismo culturale. Vive e si pratica soprattutto in regioni che non hanno conosciuto la spaccatura culturale menzionato sopra con tutte le sue conseguenze politiche, economiche e sociali. Ma sarà anch'esso intaccato quando prenderà più

piede nelle società segnate da questa spaccatura e dovrà inevitabilmente confrontarsi con i problemi della secolarizzazione rampante in occidente.

La riconciliazione delle religioni della trascendenza con il corpo è l'urgente sfida su cui, a mio parere, si gioca il loro avvenire nell'occidente. Per limitarmi al cristianesimo, direi che deve integrare il corpo nel suo corpus dogmatico, come l'ha fatto la filosofia dall'età dei lumi. «Che cosa può il corpo?» si domandava Spinoza nel 18.mo secolo. La teologia cristiana deve fare questa domanda. Non è più sufficiente tentare di attualizzare lo schema greco della contrapposizione anima e corpo. Questo schema, abbiamo visto, produce una vera subordinazione corporale. La teologia dovrà dare al corpo la sua funzione di determinazione del Sé; pensare il credere a partire dalla corporeità, dare al corpo-uomo la possibilità di arrivare ad una presa di posizione credente, individuare un percorso esistenziale di fede. Questo obiettivo mi sembra realizzabile a due condizioni. La prima: ricordarsi che corporeità non è sinonimo di biologia ma rimanda al corpo-uomo che pensa, ama, desidera, comunica, entra in relazione e soffre (pensare, cioè, la corporeità più in termini di scienza umana e meno in termini biologici). Secondo: bisognerà riformulare la teologia a partire dallo specifico cristiano che non è la trascendenza ma l'incarnazione: per pensare al Dio cristiano, il referente è Gesù di Nazaret, non l'Essere divino^{viii}

In prospettiva di modernità e all'opposto rispetto alla rappresentazione classica greca, l'attività dello spirito e del pensiero non è qualche cosa di esterno, di parallelo al corpo, ma è integrato alla dinamica e all'agire del corpo. Il pensiero è una attività del corpo. Con Nietzsche e con Freud, si può dire che è il corpo che pensa. Dal profondo indeterminato e inconscio dell' «Es» emerge un pensiero, una rappresentazione. L'idea arriva a livello di pensiero a partire e attraverso il corpo. Il lavoro di umanizzazione che percorre tutta una esistenza consiste proprio nel far emergere dall'opacità informale dell'inconscio corporale il più possibile di coscienza di Sé; uscire dall'impersonale e indeterminato «Es» per dire «Io». Il corpo indeterminato invoca un processo di umanizzazione. Il percorso storico di ogni persona ambisce a superare l'iniziale anonimato per crescere sempre più nella luce di un «Io», più e più personalizzato. In questo senso si può dire che il corpo-uomo, quando viene al mondo, ha la vocazione di superare se stesso, il compito di andare oltre a ciò che gli è dato e ha conquistato e di personalizzarsi con l'attività dello spirito. Questo processo di personalizzazione è attività dello spirito e su questo cammino, si può incontrare Dio.

L'orizzonte escatologico

In un'antropologia che mette l'accento sulla corporeità, il «superamento» diventa il nuovo teorema culturale e rimpiazza quello della «separazione» che era all'opera nella prospettiva metafisica. L'imperativo non è più quello di demonizzare il corpo a tutto vantaggio dell'anima, ma di riconoscergli la sua funzione maggiore: il corpo è l'istanza che fa nascere e ingrandire l'umano. Per sua dinamica vitale, il corpo mette in cammino e per il processo di superamento, il corpo è in costante esigenza di divenire, rinnovarsi, di più di esistenza. Ciò che Freud chiamerà il desiderio è solo la realizzazione nel qui e ora di questo superamento. Ma nella misura in cui questo superamento è un lavoro dello spirito, diventa un processo di spiritualizzazione, chiamato a svilupparsi all'infinito, ad affinarsi fino ad essere assorbito in un'altra

sfera che è quella del divino. Il superamento, infatti, non è soltanto la ripetizione di un presente che si vorrebbe eterno (come suggerisce la figura di Nietzsche dell'eterno ritorno del medesimo). Quando è così, il presente si riduce a consumatore di godimento immediato e diviene ben presto frustrante: riempie adesso ma lascia un vuoto di avvenire. Questo concetto di presente lo ritroviamo anche nel funzionamento delle nostre società con la loro cultura del tutto e subito, come se l'uomo non avesse avvenire. Con una cultura del presente divorante, la religione, come la cristiana, che offre una prospettiva escatologica non può che essere in alternativa, se non in opposizione. Il Regno di Dio che è sempre in avvenire e un presente che tutto appaga sono due prospettive che non possono accordarsi. Sta forse qui una ragione del discredito attuale della religione? Ma una società con la cultura del presente divorante può avere un avvenire? Un meccanismo così non finirà per incepparsi?

Il superamento non può ridursi ai meccanismi di quel desiderio che è sempre alla ricerca di essere soddisfatto. Non è neanche la figura di un presente che cerca di mantenersi rinnovandosi all'infinito, secondo l'immagine greca di una circolarità che possiamo chiamare viziosa. Per superamento come tema culturale della corporeità intendo un meccanismo di progressione escatologica. Si tratta di una progressione che, alla fine, si propone di superare il campo antropologico per bussare alle porte del divino. In tal senso il superamento è il meccanismo di ciò che chiamerei la trascendentalità dell'uomo, ossia la sua capacità a superarsi fino all'orizzonte della trascendenza che tuttavia non può conquistarsi ma soltanto sperare.

Un'antropologia siffatta non può funzionare nel quadro di una stretta trascendenza divina. Non permette di restare dentro ad un'idea metafisica del divino che esclude il corporeo dalla realizzazione ideale dell'uomo. Spinge a pensare le cose diversamente e a ritornare all'inizio cristiano, cioè alla figura storica di Gesù di Nazaret che la fede riconosce come Figlio di Dio. È l'Incarnazione che definisce il campo ermeneutico del cristianesimo, il parametro a partire dal quale si sviluppa il suo peculiare messaggio per l'umanità. Partendo da Gesù di Nazaret, si può dire che egli è Figlio di Dio. Ma questa affermazione di fede non va compresa come «filiazione» genetica, alla stregua del mio essere figlio di mio padre nel senso che sono stato generato da lui. Gesù è colui che nella storia dell'umanità non ha un padre biologico. È generato dallo spirito. La sua «filialità» è spirituale e non genetica. È nello spirito e per lo spirito che si riconosce figlio di un Dio che egli chiama padre. La filialità divina di Gesù è sua opera, l'attività del suo spirito che riconosce in Dio una paternità spirituale. Distinguendo la «filialità» come attività dello spirito, dalla «filiazione» che è generare per via sessuale, si dà all'Incarnazione un'autentica forza antropologica: da affermazione dogmatica diventa un vero e proprio itinerario di umanizzazione. Significa che al di là della sua capacità di generare biologico, il corpo-uomo in forza della sua attività spirituale è capace di riconoscersi in Dio instaurando una relazione di filialità. Lo spirito del corpo-uomo si pensa in Dio non più come creatura sottomessa e dipendente ma innanzi tutto come figlio di Dio e instaura una relazione che lo fa soggetto della sua filialità in Dio. È il figlio che per lo spirito genera, «spirita» il Padre, se mi è permesso forgiare questo neologismo. E questo lavoro attraverso e nello spirito è assunto dalla Trinità come una personalizzazione di Dio: lo Spirito Santo che è a fianco del Padre e del Figlio.

Il teorema culturale del superamento dà alla corporeità tutto il suo senso e ne tratteggia le possibilità estreme. Vale dunque la pena riprendere la domanda di Spinoza: che cosa può il corpo?

Dall'epoca di Spinoza il corpo ha visto profonde modificazioni; ha acquistato una longevità che nel 18.mo secolo era insospettabile; con i progressi della medicina e della tecnica, ha sovradimensionato le sue possibilità e i suoi campi di attività; si è ingrandito, culturalmente e pedagogicamente. Se questi formidabili ingrandimenti sono stati possibili è perché le scienze umane ci hanno insegnato che il corpo-uomo è attraversato dal desiderio che è fame insaziabile di rinnovamento. Il corpo è dinamizzato da una pulsione che lo spinge a voler sempre più. Ma questo volere non è solo di ordine corporale, biologico. Investe tutto l'uomo e tutto ciò che c'è nell'uomo verso un costante superamento di sé. Il «volere di più» vuole il suo stesso superamento che non può che essere apertura a un «altrimenti», cioè ad un lavoro di spiritualizzazione. Poiché animato e attraversato dallo spirito, il corpo stesso vuole più del suo godimento, diviene spirito. Questo spirito-corpo è cammino di Dio, può «generare» in sé Dio come proprio padre di cui riconoscersi figlio. In altre parole, il corpo è capace di una creazione altra e diversa da quella del generare sessuale. In forza dello spirito, si genera figlio in Dio incamminandosi così verso un nuovo tipo di esistenza.

Prospettive future

Da quanto esposto vorrei trarre tre conclusioni che offro come vie d'avvenire per l'antropologia contemporanea e utili anche al cristianesimo per ritrovare quella valenza culturale e filosofica che la maggioranza di nostri contemporanei gli contestano.

◆ È possibile trovare un punto di riconciliazione fra modernità e cristianesimo se mettiamo come referente essenziale del messaggio cristiano l'avvenimento primario dell'Incarnazione. Sono convinto che riformulare il cristianesimo a partire dal fatto fondante della Incarnazione sia la sua porta d'ingresso nella modernità. Il cristianesimo si offrirebbe, pertanto, come una specifica antropologia che non può più essere tacciata di alienazione (ciò di cui invece le rimprovera la filosofia dal 19.mo secolo in poi). Partendo dalla Incarnazione è l'uomo in tutta la sua dimensione storica la più concreta che è tenuto in considerazione e chiamato a realizzarsi. Al contrario della formulazione metafisica che funziona sul principio di separazione, l'Incarnazione è forza d'integrazione perché coniuga strettamente storia e risurrezione, suggerendo un percorso personalizzato che si attua nella storia e continua in un'esistenza di eternità. Partendo da questo uomo particolare che è Gesù di Nazaret, s'intraprende non solo un cammino antropologico autentico perché è tutto il personaggio storico e tutto ciò che è in lui che sono vocazione a superarsi, ma si prospetta «un più» per il destino dell'uomo, perché nella fede nel Gesù della storia risuscitato è la condizione mortale dell'uomo che si trova ad essere superata. La visione cristiana non si ferma di fronte alla morte. Non chiude l'avventura umana con la morte, ma fa sfociare il percorso storico su un altro destino che è quello di Dio e della sua eternità. Ecco il «più» antropologico che un cristianesimo che chiamerei d'Incarnazione (per differenziarlo da un cristianesimo a connotazione metafisica) può rappresentare per la cultura moderna: stimola un'antropologia d'eternizzazione dell'uomo in tutte le sue

dimensioni; nella risurrezione la corporeità è totalmente spiritualizzata, in essa vi trova il suo compimento.

◆ Quando si legge la corporeità nel quadro del superamento, essa può svilupparsi in tutta la sua ampiezza. La mia seconda considerazione sottolinea perciò il ritmo che un cristianesimo d'Incarnazione può dare all'antropologia. Il corpo non viene ridotto ad una macchina che desidera al presente, al servizio della pulsione alla consumazione e al godimento. Se fosse solo così, finirebbe per degradarsi, esaurirsi, come testimonia la crescente erotizzazione della nostra società. La rappresentazione cristiana dell'Incarnazione incentiva una creatività altra rispetto a quella della sessualità, non per respingerla o negarla, ma per assumerla in un destino più vasto. Chiama il corpo a superare il suo primo ritmo vitale, necessario alla sopravvivenza, e ad innescare una creatività di libertà, di scelta che si esercita nel superamento e che è la filialità. L'uomo, in qualche misura, genera se stesso attraverso lo spirito che si dà un padre in Dio; lega, in forza della sua relazione credente, il suo destino di finitudine alla condizione immortale del divino. Ciò che ho chiamato trascendentalità esprime questa creatività altra della corporeità e si traduce in un funzionamento antropologico specifico, che chiamiamo credente. La trascendentalità va al di là del meccanismo della vitalità biologica che non si accontenta di nessun presente e vuole sempre di più. Nietzsche chiama questo meccanismo vitale primario «volontà di potenza» perché lo comprende in termini di forza, come ricerca di dominazione. Ma ridurre la creatività corporale a questa dimensione di forza e potenza è degradarla e squalificarla. La creatività della corporeità è più fondamentalmente esigenza di qualificazione, dinamismo di superamento; è desiderio di godimento ma anche e insieme desiderio di spiritualizzazione. Se dimentica questa dimensione di qualificazione, l'antropologia moderna svia il corpo dai suoi progetti più autentici, dalle sue più belle promesse. È a questo desiderio di qualificazione, di superamento che il cristianesimo d'Incarnazione vuole dare tutte le sue chances offrendogli gli strumenti per realizzarsi.

◆ L'ultima considerazione riguarda il ruolo della libertà. Dal momento della spaccatura culturale che ha dato l'avvio alla modernità l'uomo si ritiene il referente di ogni significazione, il «centro comune» -secondo l'espressione di Diderot- a partire dal quale tesse le maglie dell'interpretazione. E Kant aggiunge: egli non può elaborare un senso se non pensando con un pensiero che si rapporta alla propria logica, un pensiero autonomo. La libertà diventa perciò lo statuto dell'uomo il cui dovere è pensare di forza autonoma. Per alcuni, questa libertà di pensare sarebbe l'inizio di ateismo dato che può contemplare anche la critica e il rifiuto di Dio. Ma se Dio è Logos, egli non può che essere oggetto di pensiero. Pensare Dio, sotto qualunque forma (anche quella del dubbio) è entrare in relazione con lui e non porsi rivali a lui. Il cristianesimo deve considerare la libertà di pensare come un alleato, uno strumento per conoscere Dio e non sospettarla subito di ateismo. Da questo punto di vista non si fa altro che seguire il comandamento stesso di Gesù che richiede degli adoratori in spirito. Nella nostre città secolari ci sarà spazio solo per un cristianesimo che favorisce la libertà di pensare se stessi e Dio. Questa libertà non mette affatto in dubbio la trascendenza di Dio ma indica il suo posto nel registro antropologico. A che servirebbe per l'uomo una rigorosa trascendenza a cui, però, non corrisponde una reale esperienza e una traduzione pratica? Secondo l'indicazione di Gesù, nella cultura del sabato la trascendenza divina è al servizio

dell'uomo e non viceversa. Così, almeno, io capisco la lezione dell'Incarnazione:
Dio per l'uomo.

ⁱ Platone, *Fedone*, 64a.

ⁱⁱ G. Montaigne, *Essais*, livre I, XX, éd La pleiade, Paris 1998, p. 85 (ed. it. *Saggi*, Mondadori, Milano 1995).

ⁱⁱⁱ Platone, *Fedone*, 67d.

^{iv} F. Nietzsche, *Così parlò Zarathoustra*, libro 1, § «sui denigratori del corpo».

^v Id., *Ecce Homo*, «Perché io sono una fatalità», §8.

^{vi} *Ibid.*, §7.

^{vii} Y. Ledure, *Trascendenze; saggio su Dio e il corpo*, EDB 1991.

^{viii} Su questo punto mi permetto di rimandare al mio testo, *Le christianism en fondation*.