

Maria Teresa Russo, *Corpo, salute, cura. Linee di antropologia biomedica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, capitoli I, II, III.

Relazione di Lucia Rossini

In questa prima parte della sua opera Maria Teresa Russo analizza la società postmoderna in relazione a quella moderna per metterne in luce sia gli elementi di progresso sia i limiti. A tal proposito particolarmente esplicativa è la metafora del labirinto. Essa, infatti, è sempre stata usata, sin dalla cultura antica, per rappresentare il percorso dell'uomo verso la verità. Fino alla modernità l'immagine è quella del labirinto classico, cioè quello di Cnosso. Secondo questo modello la verità è una meta unica, va raggiunta ad ogni costo ed ha un unico percorso. Nell'età postmoderna invece, l'immagine del labirinto classico è stata sostituita con quella di un labirinto a rete: i percorsi sono infiniti ma nessuno errato, purché scelto dal singolo relativamente al proprio progetto. L'epoca del postmoderno si presenta quindi, secondo questa rappresentazione, come un'epoca di maggiore fluidità in si abbandona la ricerca dei fondamenti e si lascia spazio all'incertezza.

Nell'epoca postmoderna Baumann teorizza quattro nuovi modelli di vita che sostituiscono quello del viaggiatore moderno. Mentre nella modernità il viaggiatore è un cercatore di esperienze che però ha sempre una casa in cui tornare, nella postmodernità lo scenario cambia. Abbiamo quindi: il Flâneur o bighellone, cioè un personaggio per cui il tempo è destrutturato in episodi senza passato e senza futuro; il vagabondo, uomo senza casa; il turista, combattuto tra il bisogno di una casa e il timore i restarvi troppo al lungo, sempre in cerca di esperienze sempre più estreme; il giocatore, ovvero chi non ha leggi ma solo intuizioni perché è convinto che sia tutto un gioco e che non c'è nulla da perdere nei limiti della sicurezza fisica e del benessere personale.

Gli imperativi morali legati a questi stili di vita sono il disimpegno e il perseguimento immediato della gratificazione. Gli individui che incarnano i modelli di Baumann si limitano a fare, non ad agire, cioè non hanno progetti che permettono di rendere un "fare" un "azione". Le loro vite non hanno una storia, perché manca il protagonista stesso. Sono quindi stili di vita difficilmente conciliabili con l'etica.

L'Età postmoderna è, senza dubbio, l'età della tecnica. Essa però non è più vista come il pericolo dell'uomo di soccombere alla macchina, come accadeva nell'epoca moderna, ma è la macchina stessa ad essere vissuta come lo strumento per raggiungere livelli di benessere sempre superiori. L'uomo ha quindi modellato la propria logica e il proprio linguaggio secondo i criteri dell'utilità e dell'efficienza. Le conseguenze dello sviluppo tecnico sono molteplici e complesse ma è possibile riassumerle in quattro aspetti fondamentali:

1. Tanto più diminuiscono le capacità sociali tanto più aumentano le capacità di consumo. Si ha la convinzione che qualsiasi problema umano sia risolvibile da qualcosa di acquistabile. Emerge quindi un quinto tipo umano: lo shopper. Tale individuo sostituisce il viaggio con il "fare la spesa" di cui ha bisogno per sentirsi sicuro di sé. Così lo shopping non è più una nuova forma di soddisfacimento dei bisogni dovuta al boom economico ma un rito di esorcismo, di fuga dall'insicurezza.

2. La scomparsa del "nuovo": ciò che è nuovo lo è solo per pochissimo tempo quindi perde di rilevanza. Nulla è definitivo quindi nulla è raggiungibile una volta per tutte.

3. Senso di frammentarietà delle proprie esperienze: ci si preoccupa solo per quel frammento del lavoro complessivo che ci compete, senza preoccuparci dell'insieme.

4. Riduzione della capacità simbolica dell'uomo: i criteri di utilità ed efficienza della tecnica portano l'uomo ad interrogarsi sempre meno sul senso delle cose e ad allontanarsi dalla percezione del sacro. Diventa quindi difficile, se non impossibile, attribuire un significato ad eventi come la malattia, il dolore e la morte. Il simbolismo si limiterà, in questi casi, ad un'azione funzionale: capire dove sia il "guasto" e risolverlo. Per rispondere alla percezione del sacro nasce un simbolismo suppletorio: si caricano di significato eventi o fatti tecnici trasformando la tecnica in una sorta di nuova religione.

Da questa lettura della società postmoderna possiamo cogliere un aspetto strutturale: l'ambiguità. Ogni tendenza e il suo opposto si sostengono reciprocamente, per questo motivo si creano veri e propri ossimori come il "dovere del piacere" o le "malattie del benessere".

La modernità è l'epoca in cui si è scoperto il corpo ma si è compreso anche che l'identità dell'uomo non coincide completamente con la corporeità. Nella postmodernità, invece, si ha un'assolutizzazione del corpo. Questo protagonismo del corpo si è sviluppato in tre tappe fondamentali:

1. Premurosa e ossessiva cura del proprio corpo contro l'invecchiamento e le malattie. Da qui l'alimentazione biologica come simbolo di un edonismo ecologico, cioè l'importanza che ciò che si mangi sia naturale.

2. Il corpo diventa un bene proprio, prodotto del proprio scrupoloso lavoro di cura. Ciò che importa è il possesso di un corpo ben curato. Nonostante questo il corpo resta imperfetto se paragonato ai modelli presentati dai media.

3. Progetto di reinvenzione del corpo: si cerca di essere padroni del proprio corpo in maniera estrema fino ad arrivare addirittura a dominare i propri cicli biologici. Ecco così che si passa dal cercare di favorire la natura a cercare di correggerla. Si arriva cioè all'artificializzazione della natura passando da un corpo "privato" a un corpo "pubblico", cioè che deve sottostare alle leggi della politica e dell'economia in quanto le possibilità di intervenire su di esso hanno un'innegabile ripercussione sociale.

La morte, per l'uomo postmoderno, non è più ciò che suscita sacro terrore o moti di riflessione, ma diventa qualcosa da occultare. Infatti, o si smette di parlare della morte in sé, scomponendola nelle varie piccole minacce di morte quotidiane o negandone l'inevitabilità grazie alla medicina tecnologica, o la si sovraesponde tramite i media fino a farla svanire per eccesso di visibilità.

L'autrice opera a questo punto una distinzione chiarificatrice tra i termini "salute" e "fitness" su cui la società postmoderna si fonda. Essi, pur riferendosi entrambi alla cura del corpo, hanno una connotazione diversa. La salute è uno stato, il fitness è un compito. Il fitness quindi si presenta come un bene di consumo, alla portata di tutti ma non pienamente posseduto da nessuno. Nella società postmoderna il fitness è qualcosa di perentoriamente richiesto e allo stesso tempo costantemente minacciato dagli stili di vita.

La nozione di qualità della vita nasce della postmodernità ed è un criterio connesso non solo alla salute del corpo ma anche al benessere psicologico e alla soddisfazione emotiva. Essa è quindi una nozione positiva perché riguarda l'uomo nella sua sensibilità verso gli aspetti emotivi e relazionali della vita ma è anche una nozione negativa perché, seguendo il criterio della qualità della vita, si arriva a credere che certi livelli di comfort siano irrinunciabili. In questo modo si finisce per confondere i fini con i mezzi: il benessere è lo scopo dell'esistenza oppure il benessere è il mezzo per giungere ad un fine ulteriore? Se la risposta alla prima domanda è affermativa il vivere diventa patologia.

Il ritardo della vecchiaia è una delle grandi conquiste della postmodernità. Il rovescio della medaglia è che la vecchiaia inizia ad essere vista come qualcosa da nascondere. Per questo motivo gli anziani vengono ignorati ed emarginati. Inoltre la vecchiaia, nella postmodernità, diventa un fenomeno sociale perché il passaggio alla vecchiaia non è più sancito da particolari eventi come il matrimonio dei figli o la morte del coniuge ma deve essere riconosciuto dal soggetto e dagli altri. Viene meno la figura dell'anziano come saggio, visto invece come chi deve tacere di fronte a nuovi processi che non è in grado di comprendere. Ne deriva una grande solitudine.

Anche il significato di dolore insieme a quello della malattia e della morte, andrebbe recuperato nella sua valenza antropologica. Nella modernità il dolore segnava un rito di passaggio, oggi invece è più temuto della malattia stessa perché la "società analgesica" lo esclude come evento senza senso.

Cambia anche la concezione di rispetto e compassione. Il rispetto viene visto come un tenersi a distanza, la compassione come una semplice tecnica empatica.

Gli aspetti positivi della postmodernità sono senza dubbio l'attenzione alle emozioni e alla qualità della vita ma sono contrastati dalla fragilità relazionale e dall'individualismo. Nella postmodernità abbiamo quindi una povertà etica che causa incertezza. Per recuperare un maggiore spessore etico bisogna interrogarsi sul senso e sulla relazione tra esso e la nostra libertà. Occorre quindi che l'approccio clinico e psicologico sia affiancato da quello antropologico e morale. Nell'approccio clinico e psicologico il malato è visto come "mancante" di qualcosa ma questa visione non favorisce l'interrogarsi del soggetto sul significato dell'esperienza che sta vivendo. Occorre quindi un' "antropologia della malattia" cioè una "teoria della malattia come esperienza" grazie alla quale un malato possa rapportarsi a se stesso. Per fare questo occorre una visione chiara dell'essere umano perché è lo sfondo su da cui partire per parlare di malattia.

Nella società dove i mezzi crescono a dismisura l'uomo manca di significazione, cioè, le sue esperienze di vita perdono significato. Ma l'uomo ha l'esigenza di autointerrogarsi sul senso, in maniera preminente in quelle che sono le situazioni-limite dell'esistenza umana: sofferenza e morte. Infatti, è solo di fronte al limite che si diventa consapevoli del significato della propria esistenza.

L'uomo ha l'esigenza di identificarsi ma alcuni cambiamenti culturali hanno messo in crisi questa esigenza. Essi sono lo sviluppo delle scienze della natura, il crollo delle grandi utopie e l'influenza di recenti correnti filosofiche che criticano la centralità del soggetto. A causa di questi fattori sociali la nozione di uomo finisce col coincidere con la funzionalità che egli riveste, senza che si riesca a coglierne i tratti universali. Bisogna ricomporre l'immagine frantumata dell'uomo e allo stesso tempo acquisire la prospettiva che permetta di assegnare il giusto posto a qualunque elemento.

Il punto di partenza per fare cioè è stabile che cosa sia "persona". Bisogna, cioè, definire il concetto di persona e trarre da quello un comportamento pratico. Lo strumento per fare ciò è la filosofia perché essa parte dall'esperienza per arrivare al senso che essa racchiude. Grazie alla filosofia si può integrare in un orizzonte più ampio i dati offerti dalle scienze, giungendo così ad un punto di vista unitario. Con le scienze naturali possiamo arrivare a conoscere, tramite il metodo sperimentale, l'esteriorità oggettiva mentre con le scienze umane comprendiamo l'esteriorità soggettiva. In entrambi i casi il punto di vista è esterno all'uomo. L'antropologia filosofica, invece, grazie al metodo fenomenologico, arriva a cogliere l'interiorità soggettiva perché si occupa di ciò che caratterizza l'esistenza umana in quanto tale, indipendentemente dalle coordinate spazio-temporali in cui si svolge. L'interiorità è ciò che distingue l'uomo dalle altre specie viventi. All'interiorità oggettiva però si può giungere solo con la metafisica, cioè quella parte della filosofia che si interroga sul fondamento e sui principi dell'essere. il metodo è riflessivo-trascendentale, cioè il metodo che trascende l'uomo in quanto soggetto e giunge all'uomo in quanto essere.

Il rischio maggiore che corre la società postmoderna è quello di cadere nel riduzionismo, ovvero di arrivare a credere che un sistema complesso non sia altro che la somma delle sue parti. Questa prospettiva ha di fronte a se tre chiari limiti. Il primo è l'esclusivismo, cioè pretendere che il metodo e il punto di vista della propria disciplina siano esclusivi ed escludenti. Il secondo è lo "Spirito si sistema", ovvero, pretendere di ricondurre tutte le proprie conclusioni ad un solo principio teorico ordinatore dei dati. Il terzo limite è la chiusura dell'esperienza, cioè non riconoscere che la realtà è molto più complessa della sistemazione che si dà di essa. Il riduzionismo è un punto di vista inadeguato per la ricerca umana perché non riesce a cogliere l'insieme, esso può studiare la persona umana come oggetto, mai come soggetto. Per studiare l'uomo è necessario mantenere il senso del mistero.

Un esempio di riduzionismo forte è il biologismo che pretende di leggere l'essere umano riducendolo a realtà più semplici e inferiori. Ne è una forma il Darwinismo radicale che è un naturalismo perché afferma una continuità evolutiva tra l'uomo e il resto del mondo naturale.

Un'altra forma di naturalismo è quello ecologista, da cui nasce un'etica ambientale. Un ecologismo moderato e antropocentrico ha evidenti lati positivi perché si sofferma sul valore intrinseco sulla natura e sul dovere dell'uomo di rispettarlo. Un ecologismo radicale e non antropocentrico, invece, presenta un naturalismo di fondo e quindi un'uguaglianza tra umano e non

umano o addirittura, in alcuni casi, un'inferiorità dell'umano perché è l'unico che può danneggiare la natura. Sul piano pratico ne derivano istanze etiche ben precise. Il problema più grande è che se manca l'antropocentrismo non si giustifica la differenza di trattamento tra l'essere umano e le altre specie viventi. Portando avanti un atteggiamento di questo tipo si arriva a porre sullo stesso piano uomo e animale, escludendo gli embrioni e coloro che hanno lesioni cerebrali gravi.

Le possibili risposte al riduzionismo sono essenzialmente due. La prima riguarda la possibilità di un pensiero multidimensionale e dialogico che accetti una pluralità di approcci basato sulla complessità della realtà. Bisogna cioè ammettere che la ricchezza della realtà può essere colta solo integrando le scienze della natura con le scienze dello spirito. La dialogicità consiste nel prendere atto delle situazioni conflittuali affrontandole senza pretendere di trovare una soluzione unica. Le differenze non devono essere negate in nome di una coerenza assoluta ma integrate in un tutto dove possono avere un senso. La seconda grande risposta sta nell'imporre l'irriducibilità dell'uomo all'animale. L'uomo, infatti, può parlare e lavorare, per questo è definito come corpo intelligente. D'altro canto l'uomo ha anche dei deficit biologici che consistono in mancanze istintuali, mancanza di solidarietà con l'ambiente di vita prestabilito e carenza di meccanismo di protezione naturale. Questa sprovvedutezza biologica però per l'uomo è una risorsa perché gli consente di trasformare il mondo. L'animale invece è specializzato in determinate funzioni ma non può distaccarsi da esse.

La cultura è ciò che di specifico ha l'uomo e che gli consente, nonostante le sue mancanze, di avere una posizione di emergenza. La cultura può dividersi in due grandi comportamenti: progettualità e simbolizzazione.

La progettualità consiste nel realizzare la propria esistenza come un compito grazie a capacità creative e innovative. L'uomo coglie la finalità naturale delle cose quindi è in grado di servirsene per i propri scopi. In questo consistono tutte le realizzazioni della tecnica. La capacità di costruire sta anche nel mondo animale ma in tal caso si tratta di costruzioni non innovative. All'animale manca l'intelligenza di tipo astrattivo e l'autodeterminazione.

La simbolizzazione, invece, è l'attitudine a dare significati alle cose ed è strettamente legata alla progettualità. I prodotti della tecnica infatti non sono solo segno, ma anche simbolo, nel senso che acquistano il valore di strumento. La prima forma di simbolismo è il simbolismo funzionale perché qualunque prodotto della tecnica rimanda a una funzione particolare. La seconda forma di simbolismo è quello spirituale, cioè quello che esprime tutto ciò che non corrisponde al bisogno biologico dell'uomo come le rappresentazioni artistiche o le manifestazioni di religiosità. Vi è infine un'altra forma di simbolismo, quello sociale, che si ha nel linguaggio e nelle varie forme di comunicazione sociale (ad esempio un abito non è solo una necessità biologica, ma anche estetica).

La scienza che studia il fenomeno umano in tutte le sue forme è l'antropologia. Esistono vari tipi di antropologia che si differenziano a seconda del carattere umano che prendono in esame. L'antropologia culturale ha come oggetto lo studio della natura dei fenomeni culturali e del loro manifestarsi. Gli sviluppi più importanti dell'antropologia culturale sono il funzionalismo e lo strutturalismo. Il funzionalismo consiste nel leggere la società come un complesso funzionale dove i bisogni sollecitano risposte culturali. La cultura quindi ha una funzione indispensabile per la società. Il limite di questa prospettiva è la scarsa importanza attribuita ai bisogni spirituali. Il funzionalismo, cioè, considera la magia e la religione come la risposta dell'uomo all'inevitabilità della malattia e della morte e non considera il desiderio di interrogarsi dell'uomo. Non comprende quindi come la morte e la malattia siano ostacoli al desiderio dell'uomo di autotrascendenza. Nello strutturalismo, invece, le manifestazioni della cultura umana hanno una ferrea logica strutturale. Quindi, in ogni società umana, ritroviamo delle costanti che sono "strutture dello spirito umano" che, una volta individuate, si possono leggere in qualsiasi civiltà. Questo approccio però è una sorta di schema mentale precostruito che porta a vedere una cultura come un insieme di elementi che si mescolano in modalità determinate.

Altre correnti di tipo antropologico sono quella fisica e quella filosofica.

L'antropologia fisica è la disciplina che ha per oggetto lo studio dei caratteri biologici dell'uomo come la razza, il rapporto con gli altri uomini e con l'ambiente. Essa si divide in due

correnti, quella dualistica, che considera corpo e spirito come due entità separate (come già sostenevano Cartesio e Kant) e la tendenza a considerare la razza come criterio di classificazione dei gruppi umani.

L'antropologia filosofica, invece, riflette su ciò che ha di caratteristico l'essere umano cercando di definire la sua natura e il posto che occupa. Essa adotta il punto di vista della totalità mentre le scienze specializzate limitano la totalità dell'individuo considerandolo nell'ambito di una sola delle sue funzioni o impulsi rischiando così di scambiare la parte con il tutto.

Per proseguire nel discorso riguardante che cosa sia uomo è necessario soffermarsi sulla concezione di "corpo" e del suo rapporto con lo "spirito". L'antropologia medica greca ha posto due quesiti fondamentali: è l'anima il principio unificante del corpo? E se sì, dove risiede? Da qui la ricerca di un *primum vivens*, cioè di un fondamento. I principali modelli che si sono sviluppati dall'antropologia medica greca sono:

1. Encefalocentrismo o cerebro centrismo (dagli studi di Anassagora e Alcmeone di Crotone). Secondo questa dottrina il cervello è il *primum vivens*.

2. Egocentrismo: (dagli studi di Empedocle). Si sostiene che il *primum vivens* sia il sangue perché riproduce la perfezione del cosmo in quanto miscela dei quattro elementi. Questa risposta risolve la questione di come avvenga la comunicazione tra il *primum vivens* e le altre parti del corpo rimasta aperta nell'Encefalocentrismo. La teoria encefalocentrica, infatti, viene ben presto abbandonata mentre l'egocentrismo è accolto da Aristotele.

3. Cardiocentrismo: (dagli studi di Aristotele). Si crede che il *primum vivens* sia il cuore. Aristotele risponde al problema della connessione centro-periferia con il sangue.

4. Sistema pluricentrico: (dagli studi di Galeno). Indica tre organi principali: cervello, cuore e fegato. Il cervello è l'organo della sensazione, del pensiero e del movimento volontario, il cuore del movimento involontario e del calore vitale e il fegato della facoltà nutritiva e digestiva e delle vene. La connessione centro-periferia è data dal "pnéuma psichico" e dal "pnéuma vitale". Il primo è una sorta di anima razionale che circola nel sistema nervoso, il secondo è il sangue che circola nel cuore e nelle arterie. L'anima è nel corpo ed è mortale quindi il medico può agire su di essa.

In epoca più recente Henry Bergson nella sua opera *Materia e memoria* tratta la questione del rapporto anima-corpo. Egli intende prendere le mosse da due interpretazioni del rapporto corpo-spirito. La prima è quella del parallelismo psico-fisico di cui Spinoza e Leibniz sono i suoi esponenti principali. Nell'ipotesi del parallelismo i fenomeni fisici e quelli psichici sono due insiemi disomogenei che non interagiscono mai reciprocamente ma procedono parallelamente nel senso che ad un evento mentale corrisponde sempre uno fisico e viceversa. Spinoza lo chiama parallelismo, Leibniz armonia prestabilita. La seconda interpretazione da cui Bergson si distanzia è il riduzionismo materialistico che è un tipico atteggiamento positivista. In esso, l'anima è vista come un epifenomeno dei processi nervosi. In *Materia e memoria* Bergson non vuole ridurre lo spirito al corpo ma cogliere il punto di contatto tra i due senza cadere nel materialismo o nello spiritualismo. Egli afferma che la memoria non è percezione sbiadita ma che tra percezione e memoria c'è una differenza di natura. Questa affermazione si basa su studi condotti personalmente su casi di amnesie e di afasie. Tali studi dimostrano che i ricordi non hanno sede nel cervello, che la memoria non è esclusivamente cerebrale e che la coscienza ha bisogno del cervello per esprimersi, ma non per essere. Questa differenza di natura è la dimostrazione stessa dell'esistenza dello spirito. In definitiva, per Bergson, la relazione mentale-cerebrale non è costante e il ricordo non risulta da uno stato cerebrale ma è lo stato cerebrale a prolungare il ricordo conferendogli materialità. Il puro ricordo resta una manifestazione spirituale.

Parlare di rapporto mente-corpo è diverso che parlare dell'antico rapporto anima-corpo. Parlare di rapporto anima-corpo presuppone un approccio metafisico perché che l'anima era considerata una sostanza. Nel parlare, invece, di rapporto mente-corpo, il problema subisce una riduzione epistemologica perché il termine "mente" non corrisponde al termine "anima". Se nel rapporto

anima-corpo parliamo del rapporto tra due soggetti, nel rapporto mente-corpo parliamo del rapporto tra due funzioni. Nel rapporto mente-corpo, quindi, si esclude la prospettiva metafisica.

Le principali teorie che hanno animato il dibattito mente-corpo sono:

1. Comportamentismo logico e metodologico: rigido determinismo basato sulla concezione che il comportamento dell'uomo si basi sul meccanismo stimolo-risposta. Gilbert Ryle è considerato l'iniziatore del comportamentismo metodologico. Egli ritiene che l'essere umano non sia altro che una macchina particolarmente complessa osservabile scientificamente. Quindi per Ryle il rapporto mente-corpo è un falso problema perché la mente non esiste, si tratta solo di un insieme di comportamenti.

2. Eliminativismo: Herbert Feigl, *The "Mental" and the "Physical"*, l'uomo è molto più di un meccanismo automatico. L'"io" o "mente" sono il cervello quindi c'è uguaglianza tra stati fisici e stati mentali

3. Funzionalismo: propone di considerare il rapporto mente-corpo come quello tra software e hardware in un computer. Il corpo, come un computer, ha proprietà fisiche e altre non fisiche (funzionali). Il maggiore esponente di questa corrente è A. Turing, elaboratore della teoria della *Macchina di Turing*, secondo la quale un computer programmato in un certo modo sarebbe perfettamente in grado di simulare artificialmente il comportamento intelligente dell'uomo. In questo senso si può affermare, secondo questa teoria, che le macchine pensano.

4. Emergentismo: c'è un livello superiore di organizzazione della materia che necessita della formulazione di nuove leggi pur restando valide quelle del livello inferiore. In questo senso i fatti psicologici "emergono" rispetto a quelli fisici

5. Dualismo interazionistico. Il maggior esponente di tale corrente è Popper. Secondo la sua teoria esistono tre mondi: il Mondo 1, il Mondo 2 e il Mondo 3. Il Mondo 1 è il mondo fisico, il Mondo 2 è il mondo mentale, il Mondo 3 è il mondo culturale. Il Mondo 2 interagisce sia con il Mondo 1 e il Mondo 3, il Mondo 1 e il Mondo 3 interagiscono attraverso il Mondo 2. In questa prospettiva, quindi, la mente non si identifica con il cervello.

Il limite di tutte queste teorie è che tralasciano la dimensione soggettiva e la capacità creativa dell'uomo. Essa non colgono la specificità dell'umano fermandosi ad una visione monistica della realtà. Tra tutte queste teorie forse la conclusione più adeguata è che tra mente e corpo ci sarà sempre un "explanatory gap" (lacuna esplicativa) e che la coscienza umana è destinata a restare un mistero. Solo grazie alla comprensione di questo mistero si può giungere a una visione unitaria dell'uomo.

Se non si concepisce il corpo umano come realtà personale, cioè come espressione di una realtà non soltanto corporea, si finisce per ridurlo ad una pura materialità. Da qui due possibili conseguenze: o la cosificazione del corpo o la sua esaltazione. Questi estremismi mettono in luce la dissociazione tra l'esteriorità del corpo e l'interiorità della persona. Si ha una vasta pluralità di prospettive riguardo al corpo, quindi si comprende l'importanza della corporeità dell'uomo, ma si coglie anche quel qualcosa che eccede da essa. La "persona" non può essere né soltanto corpo né soltanto spirito. Il rapporto corpo-persona è ambivalente: da un lato il corpo è espressione della persona e rientra nelle sue esperienze, dall'altro, la consapevolezza delle esperienze non si deve solo al corpo. Per questo motivo la filosofia dell'uomo preferisce usare il termine "corporeità" al termine "corpo". Il corpo è evidenza innegabile ma rimanda sempre a qualcosa'altro che non è dato nell'evidenza fisica. Il senso del corpo, cioè, è al di là del corpo. L'uomo non è riducibile né all'anima né al corpo ma manifesta una dualità. Il corpo ha carattere epifanico, cioè svela agli altri la persona ma allo stesso tempo la nasconde.

Il pudore è una reazione di protezione del significato del corpo. Può essere indagato solo se si intende il pudore come facente parte di una concezione personalistica dell'uomo. Il pudore nasce cioè quando l'altro che ci osserva come oggetto non coglie la nostra soggettività, non vede nel nostro corpo la manifestazione oggettiva della nostra soggettività interiore. Se si guarda l'altro solo

come oggetto il suo corpo perde il suo significato simbolico. Il corpo di cui parlano i mass media o quello oggetto dello sguardo clinico sono de-personalizzati. Il corpo può essere nascosto (casi estremi sono quelli del feto abortito o del desaparecido), oppure esposto. Entrambi i casi sono espressione di una fragilità interiore e causa di vergogna. Il pudore è diverso dalla vergogna perché consiste nella salvaguardia da queste situazioni di opacità o trasparenza. Con un'etica del pudore si può quindi arrivare ad una reciprocità rispettosa dell'intimità.

Il momento in cui ci "accorgiamo" di più del nostro corpo è il momento in cui lo sperimentiamo come limite. Ci sono quattro situazioni nella vita dell'uomo in cui si sperimenta il corpo come limite: nell'adolescenza, nell'alimentazione, nella ricerca di una realizzazione estetica e nell'anzianità. In questi momenti bisogna comprendere che i limiti del corpo non sono un ostacolo alla realizzazione di sé ma sono la manifestazione di una maggiore grandezza dello spirito perché solo tramite il corpo lo spirito può manifestarsi.

Dato quindi che il corpo è espressione della persona possiamo parlare di un'*etica della corporeità* che si articola intorno a dei principi di fondo.

Il Primo principio è che ogni intervento sul corpo è un intervento sulla persona.

Il Secondo principio consiste nel considerare il corpo indisponibile in quanto partecipa alla dignità della persona. Può essere disponibile solo al soggetto che non può comunque usarlo per farne commercio o in modo da lederne l'integrità fisica.

Terzo principio riguarda la necessità dell'apprendimento di un linguaggio corporeo perché qualsiasi relazione con l'altro è mediata dal corpo.

Quarto principio sta nel postulato che la vita fisica non esaurisce la persona.

Quinto principio impone di vedere il corpo non soltanto come un dato ma anche come un compito. Esso ha come obiettivo l'unità della persona nella quale l'io interiore e l'io fisico siano in armonia.