



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI  
FILOSOFICI

2018

## ACCOGLIERE LA CARNE

PER UNA VISIONE INTEGRALE  
DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI  
LUCA ALICI E SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI MEUDON

**a**nthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI  
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,  
Simone **GRIGOLETTO**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**, Francesca **SIMEONI**,  
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano **MENTIL**, Francesca **ZACCARON**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); Enrico **BERTI** (Università di Padova);  
Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);  
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);  
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);  
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);  
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);  
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);  
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);  
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);  
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-  
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Foggia); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);  
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);  
Antonio **PETAGINE** (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);  
Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana); Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2);  
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia);  
Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck); Luciano **SESTA** (Univrsità di Palermo);  
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);  
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

**a**nthropologica  
ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2018

# **ACCOGLIERE LA CARNE**

## PER UNA VISIONE INTEGRALE DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI  
LUCA ALICI, SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno  
della Regione Friuli Venezia Giulia,  
del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica  
e della Fondazione Friuli

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2019 Edizioni Meudon  
Istituto Jacques Maritain  
Via San Francesco, 58  
34133 - Trieste (TS)  
[www.edizionimeudon.eu](http://www.edizionimeudon.eu)  
[segreteria@maritain.eu](mailto:segreteria@maritain.eu)  
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste  
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

---

ISBN 978-88-97497-24-0 ISSN 2239 - 6160

# INDICE

INTRODUZIONE	
Luca Alici, Silvia Pierosara <i>(ri)Pensare la sessualità nel tempo della sua insignificanza</i>	9
PARTE PRIMA	
EXTERIOR: gli "usi" post-moderni del sesso	23
Donatella Pagliacci <i>Che fine ha fatto l'eros? Tra immunizzazione e ridimensionamento</i>	25
Carlo Chiurco <i>La seduzione della trasparenza. Pornografia del reale e sessualità</i>	39
Paola Sculari <i>Sesso, piacere ed erotismo al tempo del web e dei social. Gli adolescenti tra passioni e pornografia</i>	55
Susy Zanardo <i>Sessualità e violenza contro le donne</i>	69
Olivier Abel <i>La valeur politique de la fidélité</i>	85
PARTE SECONDA	
INTERIOR: il "timore" della carne	97
Silvia Gullino <i>Il passato di eros: la sfida per gli Antichi</i>	99
Maria Grazia Crepaldi <i>La carne e il suo altro: il tornante patristico</i>	125
Alberto Peratoner <i>Foucault, la modernità e la storia della sessualità</i>	139

Stefano Mentil <i>Due in una carne erunt. Su alcune proposte di morale sessuale nel pensiero della Chiesa cattolica</i>	159
Nicoletta Ghigi <i>Sentimenti, emozioni, passioni: tre modelli per una fenomenologia dell'emozionale</i>	177
PARTE TERZA SUPERIOR: la sessualità "oltre" se stessa	193
Luciano Sesta <i>Sessualità e procreazione. Qualche riflessione a partire da Schopenhauer</i>	195
Luciano Manicardi <i>Fare spazio all'astensione: celibato e sessualità</i>	211
Xavier Lacroix <i>Eros e le Tiers</i>	227
Gorazd Kocijancic <i>Erotics</i>	229
Abstract	263
Profili degli Autori	275
Indice dei nomi	281

# LA CARNE E IL SUO ALTRO: IL TORNANTE PATRISTICO

MARIA GRAZIA CREPALDI

## 1 | DALLA FELICITÀ ALLA SALVEZZA

In età classica, all'interno dell'orizzonte rassicurante della *polis* (in particolare entro l'orizzonte dell'Atene democratica con le sue certezze politiche, sociali e religiose) il pensiero filosofico aveva elaborato una concezione in fondo serena e rasserenante della condizione umana, fiduciosa nella possibilità dell'uomo di attuare una felicità piena qui (secondo la prospettiva aristotelica) o lassù (secondo la prospettiva platonica).

Tuttavia, sullo sfondo di questo ambiente così sereno ed equilibrato, già all'interno della cultura greca classica è presente, soprattutto nelle narrazioni mitiche tradizionali riprese dalla tragedia, un sentire tragico del vivere umano che si esprime, quasi come un ritornello ricorrente, nel "meglio non essere nati" quale risposta alla stessa domanda con cui si apre l'etica aristotelica: qual è il bene più alto per l'uomo?<sup>1</sup> Al re Mida che gli chiede di dirgli quale sia la cosa più desiderabile per l'uomo, cioè in che cosa consista la felicità, Sileno, seguace di Dionisio, in un primo momento si rifiuta di rispondere; poi, costretto a parlare, confessa: la felicità per l'uomo è «non essere nati, non essere, essere niente»<sup>2</sup>.

Questa concezione tragica della condizione umana rimane in qualche modo esorcizzata all'interno della *polis* classica, ma riemerge con forza dopo che la conquista di Alessandro Magno determina la fine della libertà delle città greche. L'uomo greco, non più confortato dal riconoscersi come *polites* (cittadino), senza più patria, senza i suoi dei, in balia di un potere lontano, si sente precipitato entro i confini di un orizzonte senza speranza. All'interno di tale orizzonte, tra i

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 2, 1095 a 13-16, tr. it. a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p.7.

<sup>2</sup> Cfr. U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.



molti modi in cui è possibile concepire la felicità come bene sommo per l'uomo, comincia a prevalere quello di intendere la felicità come salvezza (*soteria*), nel senso di riscatto da una condizione umana opprimente perché legata a quella materialità/corporeità che fa dell'uomo un essere transeunte, effimero, tutto sospeso in modo angosciato e angosciante tra una nascita e una morte che non è lui a volere e a determinare.

Ma c'è davvero in questa situazione una via di salvezza per l'uomo, vincolato a una condizione di duplicità sospesa tra beni e mali, tra una felicità come *telos* inatingibile (si è rotto ormai l'incanto della fiduciosa teleologia dell'etica aristotelica!) e un'infelicità come condizione esistenziale ineludibile? Credo che per quanto riguarda la filosofia greca un tentativo di soluzione sia stato quello di sublimare l'umano arrivando di fatto a negarlo. La risposta allora è stata: se l'uomo vuole salvarsi, deve diventare dio.

Ciò accade in particolare mediante la rilettura della filosofia di Platone sviluppata in età imperiale, di cui sono protagonisti i pensatori che vengono definiti medio e neoplatonici; in tali filosofi il ripensamento di Platone è attuato in chiave fondamentale etico-soteriologica e culmina proprio nell'indicazione dell'assimilazione a Dio, dell'*homoiosis theoi*, quale via privilegiata di salvezza. Per quanto riguarda l'etica, l'intera storia del platonismo tardo-antico può essere letta come un commentario a un passo del *Teeteto* platonico: il filosofo – afferma Socrate – vive nella città con il suo corpo, ma il suo pensiero è proteso al cielo; egli insegna che, per sottrarsi al male che è necessariamente connesso alla natura mortale, bisogna «fuggire di qui al più presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi a dio (*homoiosis theoi*) per quello che un uomo può; e assomigliarsi a dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza»<sup>3</sup>. Fuggire dalla terra (“di qui”) significa togliersi dalla condizione in cui l'uomo si trova finché rimane nel divenire sensibile, al quale è vincolato dalla sua corporeità; condizione della rinascita a una vita di felicità duratura è il distacco da quel corpo che ci fa soggetti alla morte, perché l'uomo (quello vero) è la sua anima.

In questo contesto, l'autentica svolta nella risposta di senso circa la tragicità della condizione umana credo si abbia nell'annuncio neotestamentario. La prospettiva platonica indica all'uomo che per essere felice deve diventare dio; la rivelazione cristiana rompe questo quadro con la proposta di un “buon annuncio” alla luce del quale l'essere nati non è più un'irrimediabile condanna, ma il presupposto di una felicità perfetta. In questo senso l'annuncio cristiano si presenta veramente come una radicale sovversione, proponendo l'assimilazione

---

<sup>3</sup> Platone, *Teeteto*, 176 b, a cura di A.M. Ioppolo, tr. it. M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 97.

di Dio all'uomo, il farsi uomo di Dio; come dice il prologo del Vangelo di Giovanni: «E il *Logos* si fece carne (*sarx*) e venne ad abitare in mezzo a noi»<sup>4</sup>. Con l'incarnazione del *Logos*, Dio entra nella storia umana e vi entra non in modo metaforico, ma assumendo su di sé tutta la dolente pesantezza della "carne", vale a dire tutta la tragicità della condizione umana, per riscattarla senza sconti, cioè senza escludere dalla redenzione quella corporeità che di tale condizione è parte integrante e la vincola all'esistenza dolorosa di quaggiù. Questo riscatto avviene attraverso la nascita, la morte e risurrezione di Dio ed è un riscatto che apre l'orizzonte dell'uomo a una speranza che è sicura perché fondata su di un fatto: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi»<sup>5</sup>. È nel corpo che si attua, tramite l'incarnazione, il riscatto della condizione umana ed è nel corpo che l'uomo incontra Dio; il corpo non opacizza lo spirituale e il divino ma è esso stesso rimando di trascendenza, riferimento al "tu" di Dio che lo ha voluto per l'uomo e per se stesso fatto uomo. Nel corpo di Cristo sta la risposta alla domanda di senso del nostro nascere e morire.

La carica sovversiva di cui l'annuncio neotestamentario è portatore risulta, però, ben presto neutralizzata a causa dell'inculturazione che di tale annuncio viene realizzata dal pensiero cristiano antico, il quale, in linea con quanto aveva già operato Filone di Alessandria in rapporto al *Pentateuco*, sceglie il platonismo come prospettiva filosofica privilegiata per mediare e trasmettere il nuovo messaggio di salvezza. Senza entrare nel merito specifico dei motivi (del tutto comprensibili) che inducono i pensatori cristiani antichi a effettuare questa scelta, basti qui osservare che è abbastanza naturale per essi sentirsi in sintonia con la sensibilità del platonismo di età imperiale, fortemente connotato in senso metafisico e religioso, e cogliere nel *Timeo* (dove Platone racconta la cosmogenesi) straordinari parallelismi con il *Genesi* biblico. La lettura in chiave platonica del messaggio cristiano praticata dalla scuola alessandrina – che risultò indubbiamente vincente su altre prospettive (più "incarnazioniste") pure presenti nel cristianesimo dei primi secoli<sup>6</sup> – trasforma la salvezza neotestamentaria, che è assimilazione di Dio all'uomo, in un percorso etico di assimilazione dell'uomo a Dio, tradendo la scandalosa forza di un annuncio di riscatto della condizione umana fondato sul farsi carne del *Logos*. In questo quadro, nel cristianesimo come già nel platonismo, la fiducia

---

<sup>4</sup> Gv, 1, 14.

<sup>5</sup> Rm, 8, 11.

<sup>6</sup> Tale può essere considerata quella della scuola che alcuni chiamano siriano-antiochena e altri asiatica, rappresentata in modo emblematico da Ireneo di Lione.

nella possibilità di realizzare una vita felice comporta in primo luogo il distacco (fisico o spirituale) dal corpo<sup>7</sup>.

## 2 | UN CORPO DI TROPPO. ANORESSIA E TRADIZIONE FILOSOFICA

«Plotino, il filosofo dell'età nostra, aveva l'aspetto di uno che si vergogni di essere in un corpo. In virtù di tale disposizione d'animo, aveva ritengo a narrare della sua nascita, dei suoi genitori, della sua patria. Sdegnava a tal punto il posare per un pittore o uno scultore che ad Amelio, il quale sollecitava il suo consenso a che gli si facesse il ritratto, rispose: "Non basta dunque trascinare questo simulacro di cui la natura ci ha voluto rivestire; ma voi pretendete addirittura che io consenta a lasciare una più durevole immagine di tal simulacro, come se fosse davvero qualcosa che valga la pena vedere?". Di qui, il suo rifiuto; e, per conseguenza, non voleva saperne di posare»<sup>8</sup>.

«Il modo di vivere della vergine diviene modello per la madre verso questo tipo di esistenza filosofica e immateriale [...] Come le anime liberate dai loro corpi grazie alla morte, nello stesso tempo vengono affrancate dagli affanni provocati dalla vita terrena, così la loro esistenza era separata da questi, lontana da ogni vanità mondana e scandita a imitazione del modo di vivere degli angeli [...] Dunque, quale discorso umano potrebbe dipingere un simile modo di vivere, di creature la cui esistenza si svolgeva al confine fra natura umana e incorporea? [...] Pur vivendo nella carne, a somiglianza delle potenze incorporee non erano appesantite dal bagaglio del corpo»<sup>9</sup>.

I passi riportati sono tratti da due celebri biografie filosofiche, che raccontano in chiave spirituale una vita proposta come modello. Il primo testo costituisce l'*incipit* della biografia di Plotino (massimo esponente del platonismo tardo-antico), scritta dal suo discepolo diretto Porfirio; il secondo è una citazione dalla biografia di Macrina (che può essere considerata la fondatrice del monachesimo femminile), redatta dal fratello Gregorio di Nissa, pensatore in cui il platonismo cristiano raggiunge la sua più elaborata espressione (si tratta della prima biografia cristiana

<sup>7</sup>. Su questo tema mi permetto di rinviare a quanto ho esposto in M.G. Crepaldi, *Farsi Dio, farsi uomo. La salvezza tra filosofia e rivelazione nel pensiero tardo-antico*, in E. Prinzivalli (a cura di), *Questioni di storia del cristianesimo antico I-IV sec.*, Nuova Cultura, Roma 2009, pp.113-151; M.G. Crepaldi, *Il Dio straniero. Sulle "radici cristiane" dell'Occidente*, in "Reportata", n. 1 (15 febbraio), IX, 2011 [rivista elettronica: <http://mondodomani.org/reportata/>].

<sup>8</sup>. Porfirio, *Vita di Plotino*, 1, tr. it. mia.

<sup>9</sup>. Gregorio di Nissa, *La vita di S. Macrina*, 10, introduzione, traduzione e note di E. Giannarelli, Paoline, Milano 1988, pp. 100-103.

che ha per protagonista una donna). Quello che accomuna i due testi è la chiara svalutazione del corpo, avvertito come un ingombrante fardello che appesantisce l'anima, fardello dal quale l'uomo deve liberarsi per realizzare se stesso secondo quella dimensione spirituale che costituisce la parte divina della sua natura.

Alla luce di questa premessa, la proposta interpretativa che intendo sostenere è che, nell'incontro tra platonismo e cristianesimo, avvenuto in età imperiale, viene elaborato un modello antropologico di tipo anoressico, in cui il corpo diventa evanescente; si tratta di un paradigma coniugato *in primis* al femminile, come modello di virtù specificamente elaborato per la donna. E, proprio perché nell'incontro tra platonismo e cristianesimo affondano le stesse radici dell'Occidente, tale modello accompagna tutto lo sviluppo della nostra cultura, fa parte in qualche modo del suo DNA.

Perché l'anoressia si propone come paradigma etico propriamente femminile?

Il termine *anorexia (anoregomaî)* nel suo significato etimologico indica la mancanza di desiderio (*orexis*), di *appetitus*. Il desiderio rimanda alla parte sensitiva dell'anima (secondo la tripartizione classica dell'anima in vegetativa, sensitiva, razionale), che è la sede delle passioni; si tratta di quella sensibilità (capacità di provare sensazioni) che ci apre al mondo esterno attraverso gli organi di senso, cioè tramite il corpo. In questa prospettiva l'an-orexia esprime la volontà di eliminare la passionalità, cioè la corporeità (che è vulnerabile, imprevedibile, non controllabile), per una vita tutta giocata nella dimensione del *logos* (ambito della necessità, dell'assoluta controllabilità). Ora se c'è una cifra che costituisce la chiave di lettura del femminile nell'antichità, questa è proprio rappresentata dalla sensibilità, dalla passionalità come caratteri che connotano la natura della donna rispetto a quella del maschio, che è invece portatore della razionalità, del *logos*. E questa passionalità veicolata dal corpo femminile è avvertita dal maschio insieme come necessaria per perpetuare la specie e pericolosa perché sfugge al controllo del *logos*. Ecco perché una delle forme di autodifesa che la cultura antica al maschile produce è l'elaborazione/imposizione del modello femminile di una donna senza corpo, che il pensiero cristiano arriva a sublimare.

Ma come si arriva a ciò? Per capirlo bisogna ripercorrere brevemente la storia dell'evoluzione del modello femminile nel pensiero di età imperiale, cioè in quei primi secoli dell'era cristiana in cui, dall'incontro tra filosofia greco-romana e messaggio cristiano, nasce la cultura occidentale.

### 3 | OLTRE LA CARNE. L'EVOLUZIONE DEL MODELLO FEMMINILE NEL PENSIERO DI ETÀ IMPERIALE

#### 3.1 | I presupposti ereditati dalla tradizione filosofica

Nella Grecia classica la donna si identifica con la sua funzione di moglie e di madre, risolta tutta nella dimensione del privato (la dimensione domestica dell'*oikos*); considerata per natura inferiore all'uomo, in quanto caratterizzata dalla debolezza psico-fisica che la rende incapace di dominare le passioni, essa è esclusa dalla gestione della cosa pubblica e sottoposta all'autorità di un tutore maschio (il padre o il marito). Ma proprio perché vive nell'orizzonte del privato, proprio perché è poco incline al *logos*, la donna è una figura inquietante, che va costantemente controllata e riportata all'ordine della *polis*, comunità maschile che ha bisogno di lei per riprodursi nel tempo. Il pensiero filosofico si assume l'onere di elaborare proposte teoretiche che giustificano questo bisogno di controllo.

Secondo Platone, la natura femminile è dominata dalla parte concupiscibile o sensitiva dell'anima, che ha sede nei visceri; la "donna-ventre" è incapace di autentica virtù perché possiede un *logos* imperfetto<sup>10</sup>. In questa prospettiva la donna guardiana della *Repubblica*, alla quale viene assegnato un ruolo pari a quello dell'uomo, non è espressione di un programma di liberazione della donna stessa quanto piuttosto della sua assimilazione al modello maschile attraverso la negazione della specificità della sua funzione (con l'abolizione della famiglia) e del suo autonomo ambito di esplicazione (con l'abolizione della proprietà privata)<sup>11</sup>.

L'inadeguata partecipazione alla razionalità legittima per Aristotele la posizione gerarchicamente subordinata che la donna deve occupare nell'ambito della famiglia, posizione che non è un prodotto storico-culturale ma si dà "per natura"<sup>12</sup>. Il ruolo femminile si esaurisce nella riproduzione, processo in cui la madre svolge la funzione passiva di sostrato materiale mentre spetta al padre la funzione attiva di causa formale-finale<sup>13</sup>.

Il legame tra donna e materialità-corporeità come fondamento della valutazione ontologicamente negativa della donna si trasmette alla cultura occidentale attraverso il platonismo di età imperiale e il pensiero cristiano che in esso incultura il messaggio rivelato, con l'accentuazione della valenza morale connessa alla

<sup>10</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, 42 c, 90 e, tr. it. F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2006, pp. 233, 425.

<sup>11</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, V 449 a-473 b, tr. it. F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 297-359.

<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, I 12, 1259 a-1260 a, tr. it. C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, pp. 121-129.

<sup>13</sup> Cfr. Aristotele, *La generazione degli animali*, I 2, 716 a; I 20, 729 a - 21, 729 b, tr. it. di M. Vegetti e D. Lanza, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 155-156, 186-189.

presunta inferiorità ontologica femminile. Il precedente giudaico di tale inculturazione è costituito dalla posizione di Filone Alessandrino, che, interpretando allegoricamente il testo del *Pentateuco* in prospettiva platonica, afferma esplicitamente la superiorità del maschio sulla femmina, associando la ragione al primo e la sensazione alla seconda; la conseguenza sul piano etico è l'identificazione dell'uomo con la virtù e della donna (incapace di arginare razionalmente le passioni provocate dai sensi) con il vizio<sup>14</sup>.

Se quella fin qui descritta è la dimensione normale della natura femminile, può la donna riscattarsi dai suoi limiti naturali? A partire dalla ribadita difettività della natura femminile, il pensiero di età imperiale progressivamente elabora modelli di donna virtuosa che trovano la loro consacrazione/sublimazione all'interno della riflessione cristiana<sup>15</sup>. Vorrei qui illustrare tre fondamentali tappe di questa elaborazione attraverso il richiamo diretto ai testi che le esprimono.

### 3.2 | Seneca: la donna virile

Circa la natura femminile, Seneca ripropone la tradizionale concezione negativa che lega la donna all'elemento passionale. «Non a torto [...] potrei dire che fra gli stoici e gli altri maestri di filosofia sussiste una differenza tanto grande quanto fra femmine e maschi, dato che entrambi i sessi in misura uguale contribuiscono alla vita comune, ma una parte è nata per obbedire, l'altra per comandare»<sup>16</sup>.

«[La donna] rimane egualmente un essere senza senno e, se non sopravvengono scienza e molta istruzione, selvaggio, impotente a frenare le sue brame»<sup>17</sup>.

«La natura delle donne non è mutata, ma è stata debilitata dai vizi [...] dovrebbero essere soggette per natura, eppure (possano gli dei sterminarne la razza!) hanno inventato un così perverso genere d'impudicizia da sottomettere a sé gli uomini»<sup>18</sup>.

Seneca afferma tuttavia che, nonostante la debolezza strutturale della donna, in linea di principio la natura ha dato ai due sessi le stesse facoltà morali; la donna

<sup>14</sup> Cfr. Filone Alessandrino, *Le leggi speciali*, I 200-201, tr. it. mia; *La creazione del mondo*, 165, tr. it. in Id., *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005, pp. 81-83.

<sup>15</sup> All'interno dell'ampia bibliografia sul tema mi limito a segnalare tre testi che giudico particolarmente significativi: P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, tr. it., Einaudi, Torino 1992; U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992; V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Patron, Bologna 2004.

<sup>16</sup> Seneca, *La fermezza del saggio*, I, 1, tr. it. N. Lanzarone e C. Lazzarini, Rizzoli, Milano 2012, p. 3.

<sup>17</sup> *Ivi*, 14,1, p. 57.

<sup>18</sup> Seneca, *Epistola 95*, 20-21, tr. it. G. Monti, II, Rizzoli, Milano 2009<sup>25</sup>, p. 787.

può dunque riscattarsi dalla condizione che le è naturale, superando la tendenza a cedere alle passioni mediante l'assunzione di un comportamento "virile": perché le sue azioni possano essere valutate come virtuose, essa deve "diventare uomo" cioè capace di farsi guidare dalla *ratio*. In questo processo di assimilazione al modello virile un ruolo fondamentale viene svolto dalla filosofia come percorso razionale di progressivo perfezionamento morale verso la virtù.

[*Seneca si rivolge alla madre Elvia*] «Non puoi dunque giustificare il tuo dolore col tuo sesso, che hai trascorso con le tue virtù; devi tenerti tanto lontana dalle lacrime delle donne, quanto dai loro difetti. Neppure le donne ti permetteranno di consumarti sulla tua ferita, ma, una volta sfogato l'inevitabile dolore, t'inviteranno a risollevarti, almeno se avrai davanti agli occhi le donne che meritano d'essere poste fra i grandi uomini»<sup>19</sup>.

«So la tua obiezione: "Hai dimenticato che stai consolando una donna, mi fai esempi di uomini". Ma chi ha detto che la natura è stata ingenerosa con le donne e ha circoscritto i limiti delle loro virtù? Hanno, credimi, eguale vigore, eguale disposizione al bene, se ne hanno voglia; egualmente reggono al dolore e alla fatica, se ne hanno l'abitudine. In che città, dio buono, facciamo questi discorsi? In una città dove [...] di Clelia, incurante del nemico e del fiume, per la sua audacia eccezionale poco mancò che ne facessimo un uomo»<sup>20</sup>.

### 3.3 | Il pensiero cristiano antico. Tertulliano: dalla moglie casta alla vergine consacrata

La scelta di inculturare il messaggio evangelico nel platonismo operata dal pensiero cristiano antico comporta una decisa svalutazione della corporeità e favorisce la progressiva elaborazione del modello della donna incorporea: la donna, la cui identità tradizionale risulta tutta legata al suo corpo, costituisce per il cristianesimo un problema rilevante.

Nella fase apologetica, la realtà femminile viene evocata soprattutto per esprimere decise condanne nei confronti del modo di vivere delle signore pagane, il cui comportamento viene preso come emblematico della situazione viziosa che caratterizza il vivere pagano. Tertulliano (apologista latino, II-III secolo) condanna il lusso e gli ornamenti delle donne (il *cultus* come cura del corpo attraverso le *materiae* quali oro, argento, pietre, vesti; l'*ornatus* come cura dei capelli, della pelle, delle parti del corpo) come elementi di una bellezza esteriore, tutta volta

<sup>19</sup> Seneca, *Consolazione alla madre Elvia*, 16, 5-6, tr. it. in Id., *Le consolazioni*, a cura di A. Traina, Rizzoli, Milano 2006<sup>10</sup>, pp. 179-181.

<sup>20</sup> Seneca, *Consolazione a Marcia*, 16, 1-2, tr. it. in Id.in, *Le consolazioni*, pp. 87-89.

alla vistosità del corpo, che deve essere sostituita dalla bellezza interiore fondata sulla *prudicitia*. Lo specifico compito della donna è qui ripensato nei termini del dovere di cura verso l'anima propria e altrui di contro alla cura del corpo proprio che danneggia l'anima altrui: la cura dell'anima si esplica come tras-curatezza del corpo. E questo dovere è giustificato nel quadro di una "teologia del debito": il corpo femminile, segnato indelebilmente dal peccato di Eva, è "porta del diavolo" (*ianua diabuli*), fonte di concupiscenza e causa di dannazione per sé e per il prossimo; in quanto figlia di Eva, la donna è in condizione di debito spirituale permanente, che deve saldare assumendosi l'onere del prendersi cura degli altri attraverso la cura di sé come progressivo occultamento del proprio corpo tentatore.

«Tu, donna, partorisci tra dolori angosciosi, la tua tensione è per il tuo uomo ed egli è il tuo padrone: e non sai di essere Eva? In questo modo è ancora operante la sentenza divina contro codesto tuo sesso: è necessario che duri anche la condizione di accusata. Sei tu la porta del diavolo, sei tu che hai spezzato il sigillo dell'Albero, sei tu la prima che ha trasgredito la legge divina, sei stata tu a circuire colui che il diavolo non era riuscito a raggirare; tu, in maniera tanto facile hai annientato l'uomo, immagine di Dio; per quello che hai meritato, cioè la morte, anche il figlio di Dio ha dovuto morire [...] tutto questo costituisce il bagaglio di una donna condannata e morta»<sup>21</sup>.

La donna che suscita il desiderio è come il padrone del potere che non vigila: entrambi non esercitano la cura verso sé e gli altri.

«Ma perché dobbiamo essere un pericolo per il prossimo? Perché dobbiamo suscitare negli altri la concupiscenza? Se il Signore, ampliando la legge, non discrimina, nel castigo, la concupiscenza dall'atto della libidine, non so se sia possibile che ottenga l'impunità chi è stato causa di perdizione per un altro. Infatti quello va in perdizione dal momento che ha desiderato la tua bellezza: ha già ceduto nel suo animo alla concupiscenza e tu sei diventata per lui una spada, con la conseguenza che, pur essendo priva di colpa, non sarai esente da accusa. Così, quando sulla terra di qualcuno si compie un atto di brigantaggio, l'accusa certamente non macchia il proprietario; ma, dal momento che il suo potere è marchiato dall'infamia, in qualche modo lui stesso è contaminato dall'onta»<sup>22</sup>.

La valenza eticamente negativa di cui è portatore il corpo femminile implica che il riscatto della donna passi attraverso la neutralizzazione della sua sensualità e del piacere ad essa legato; la donna cristiana deve celare il proprio corpo agli occhi altrui per neutralizzarne il potere tentatore e riservarlo solo allo sguardo del

<sup>21</sup> Tertulliano, *Leleganza delle donne*, I 1, 1-3, tr. it., a cura di S. Isetta, Nardini, Firenze 1986, pp. 63-65.

<sup>22</sup> *Ivi*, II 2,4, p. 93.



marito, il quale “esige il tributo della castità” e non ricerca la bellezza esteriore. Tra le pene della donna c’è la *conversio ad virum* e attraverso questa passa l’attività salvifica femminile come dedizione all’uomo all’interno dell’ambito coniugale.

«Una santa donna, sia pure naturalmente attraente, non per questo però deve essere occasione di caduta. E se l’occasione c’è stata, non deve ignorarla, ma anche osteggiarla. Vi parlerò come a donne pagane, rivolgendomi a voi secondo una norma comune ai pagani e a tutti. Dovete piacere soltanto ai vostri mariti. Ora voi piacerete loro tanto quanto non vi sarete curate di piacere ad altri [...] Ogni marito esige il tributo della castità; ma se è cristiano non ricerca la bellezza del corpo, poiché noi non ci lasciamo sedurre da quei vantaggi che i pagani sogliono reputare beni; il non cristiano al contrario ha in sospetto la vostra bellezza, anche a causa della scellerata opinione dei pagani nei nostri riguardi. Per chi dunque curi la tua bellezza? Se per un cristiano, non la pretende; se per un pagano, non ci crede. Perché desiderare tanto di piacere a chi è sospettoso o indifferente?»<sup>23</sup>.

Il modello femminile che Tertulliano propone è quello di una donna che non prova e non fa provare desiderio (*appetitus*), tutta attenta a coprire il proprio corpo e ornare la sua anima di virtù allo scopo di arrivare ad avere Dio come amante: è qui prefigurato il passaggio dal modello della moglie-madre a quello della vergine consacrata, il cui corpo è divenuto evanescente.

«Mi fanno proprio pena, se sono così malate d’orecchi da non poterci più sentire con un velo sopra! [...] La zona da coprire con il velo corrisponde esattamente a quella occupata dai capelli, quando sono sciolti, in modo da avvolgere anche la nuca e la parte posteriore del collo. È la nuca infatti che deve stare sottomessa ed è per questo che le donne devono portare sopra la testa il segno di un dominio che le tenga soggiogate. Il velo è appunto un giogo messo sulla loro nuca. Ci saranno le femmine pagane d’Arabia a giudicarvi; quelle si coprono non solo la testa, ma anche tutto quanto il volto a tal punto che, tenendo scoperto un solo occhio, preferiscono vederci solo a metà piuttosto che prostituire tutta quanta la faccia»<sup>24</sup>.

«Mostratevi guarnite dagli unguenti e dagli ornamenti dei profeti e degli apostoli, traendo il vostro candore dalla semplicità, il vostro rossore dalla pudicizia, gli occhi dipinti con la verecondia e la bocca con il silenzio, inserendo nelle vostre orecchie la parola di Dio, appuntando sulla vostra nuca il giogo di Cristo. Sottomettetevi ai vostri mariti e sarete ornate sufficientemente; occupate le vostre mani nel filare la lana, attaccatevi alla casa e piacerete più che in mezzo all’oro. Vestitevi

<sup>23</sup> *Ivi*, II 4,1-2, pp. 97-99.

<sup>24</sup> Tertulliano, *Il velo delle vergini*, 17, 2, tr. it. in Id., *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, a cura di P. A. Gramaglia, Borla, Roma 1984, pp. 293-294.

della seta dell'onestà, del bisso della santità, della porpora della pudicizia. Così decorate avrete Dio come amante»<sup>25</sup>.

### 3.4 | Il pensiero cristiano antico. Gregorio di Nissa: la donna-angelo

Nella *Vita di Santa Macrina* di Gregorio di Nissa (pensatore cappadoce del IV secolo) trova il suo compimento il lungo processo di elaborazione di un modello di donna capace di neutralizzare la potenza inquietante del corpo femminile. Nelle intenzioni di Gregorio, la biografia della sorella Macrina assolve la funzione di narrare un'esistenza esemplare, in cui la fuga dal corpo come via ascetica verso la virtù si realizza attraverso il progressivo passaggio, attraverso la scelta monastica, dalla vita mondana (caratterizzata dal matrimonio e dalla procreazione) alla vita "filosofica" (connotata dal dominio della ragione sulle passioni, dell'anima razionale sul corpo), infine alla vita angelica (che, pur svolgendosi nel corpo, prescinde totalmente da esso).

Il primo passaggio è ben illustrato dall'atteggiamento che Macrina tiene in occasione della prematura morte del fratello Nauczazio; si tratta di un atteggiamento che attesta l'uniformarsi della donna al modello virile dell'uomo-*logos*: «In questa occasione si rivelò la virtù della grande Macrina quando, opponendo al dolore la ragione, si mantenne salda [...]. Di conseguenza anche la madre non fu trascinata nel dolore e non si lasciò andare a niente di disdicevole e di tipicamente femminile, come gridare contro il male, strapparsi il mantello, o lamentarsi per la sofferenza»<sup>26</sup>.

L'approdo finale alla vita angelica rende Macrina capace di una maternità tutta spirituale che sovverte i rapporti affettivi naturali e la fa madre della propria madre nella virtù: «Il modo di vivere della vergine diviene modello per la madre verso questo tipo di esistenza filosofica e immateriale», un'esistenza «scandita a imitazione del modo di vivere degli angeli»<sup>27</sup>.

Il progresso dalla vita mondana alla vita angelica si propone emblematicamente come negazione della bellezza fisica, eticamente condannabile perché propria del corpo (è la bellezza della giovane Macrina, che attrae «una grande folla di pretendenti»<sup>28</sup>) e realizzazione di una bellezza del tutto spirituale, l'unica autenticamente buona perché propria dell'anima (è la bellezza di Macrina morente, il

<sup>25</sup> Tertulliano, *L'eleganza delle donne*, II 13, 7, p. 127.

<sup>26</sup> Gregorio di Nissa, *La vita di S. Macrina*, 9, p. 99.

<sup>27</sup> *Ivi*, 10, pp. 100-101; cfr. il più ampio passo riportato sopra, in apertura del paragrafo 2.

<sup>28</sup> *Ivi*, 4, pp. 87-88.

cui corpo è consumato dall'ascesi e dalla malattia). Negli ultimi attimi della sua esistenza terrena la vergine non ha più il comportamento proprio di un essere umano: «Era il comportamento di un angelo, penetrato per disposizione divina in una forma umana, privo di ogni legame o affinità con la vita della carne, il cui pensiero non è inverosimile che rimanga nell'imperturbabilità, dato che la materia non è capace di spingerlo verso i turbamenti che le sono propri»; in questo stato Macrina manifesta un «divino e puro amore dello sposo invisibile» verso cui si dirige «liberata dai legami col corpo»<sup>29</sup>. E le sue ultime flebili parole hanno la forma di una solenne preghiera (l'analogo del discorso del filosofo nella letteratura degli *exitus*), che fa assumere alla conclusione della sua vita la funzione di modello di “santa morte”, santa proprio in quanto liberazione definitiva dal corpo come garanzia di felicità eterna<sup>30</sup>.

Macrina è colei che realizza il paradigma di santità teorizzato dal Cappadoce nel *De virginitate*: la verginità, perfezione propria della natura divina e incorporea, è capace di risollevarlo l'essere umano verso l'alto, rendendolo simile agli angeli; questo purché egli si liberi dalla vita materiale che, con le sue esigenze e i suoi piaceri, lo vincola al peccato e alla morte. In questa prospettiva Macrina diviene modello perché è essa stessa imitatrice perfetta del modello femminile per eccellenza: Maria, sposa e madre vergine di Dio. Nell'ottica di Gregorio la maternità spirituale della vergine Macrina (paradigma di perfezione della donna cristiana, da cui si discostano per gradi decrescenti la vedova e la sposa-madre biologica) finisce con l'esprimere non il sovvertimento/superamento dell'identità femminile tradizionale (quella di moglie-madre), ma la sua definitiva consacrazione attraverso la sua ipostatizzazione sacrale. Si tratta di un modello, quello della vergine-madre, che riporta la donna alla normatività ordinata del suo ruolo, privandola nel contempo del potere intrinseco alla “pesantezza” potente del suo corpo; è un modello di donna elaborato per esorcizzare le paure di una cultura al maschile. Non a caso la *Vita di Santa Macrina* si apre con una precisazione significativa ma inquietante a proposito della protagonista della biografia: «Una donna era l'oggetto del nostro parlare, se pure era una donna; non so se sia giusto connotare su un piano naturale colei che si era elevata al di sopra della natura»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Ivi*, 21, pp.124-125.

<sup>30</sup> Cfr. Gregorio di Nissa, *Vita di Santa Macrina*, 22-24, pp. 125-129.

<sup>31</sup> *Ivi*, 1, p. 82.

#### 4 | CONCLUSIONE: ANORESSIA COME TERAPIA?

Questo modello di donna per virtù senza corpo (paradigma etico fondato su di un paradigma antropologico che identifica l'uomo con la sua dimensione razionale) ha segnato tutto il percorso dell'Occidente, assieme all'idea di donna per sua natura tutta e solo corpo.

Il problema che ancora oggi turba l'Occidente è quello della riappacificazione con il corpo, da sempre fonte di disagio (“un corpo di troppo”). Il corpo della donna, che non può essere esorcizzato pena l'estinzione dell'umanità, ha costretto l'Occidente a fare sempre e comunque i conti con la carnalità, al di là di tutti i tentativi di spiritualizzare il corpo, di vederlo come un evanescente “riflesso dell'anima” privo di consistenza ontologica propria<sup>32</sup>.

Mi piace pensare che l'anoressia, nella sua forma patologica (che costringe a prendersi cura della carne come pratica di riconciliazione con se stessi, cioè di ben-essere), possa essere letta come generoso tentativo di far emergere la consapevolezza dell'ineludibilità del corpo, del suo essere un problema che il farlo trasparente non risolve ma acuisce paradossalmente in modo “salutare” e forse – insieme – “salvifico”.

---

<sup>32</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi*. I 1, tr. it. mia.