



## CELEBRARE E COMPRENDERE L'UNZIONE DEGLI INFERMI

Nuova serie  
n. 1  
2017



### L'unzione degli infermi sulla "carne" di Merleau-Ponty: spunti di riflessione

*Lucia VANTINI*

#### *Abstract*

This article moves from the phenomenological lesson of Merleau-Ponty, that suggests to think of the sacred in bodily form and to give back to the narration of the salvation the complexity of the languages of the flesh, that space of intersection between spirit and matter. It emerges therefore how the world penetrates us by experiencing an unavoidable vulnerability. In an extreme situation like serious illness, with all the psychical, spiritual, emotional, and interpersonal implications, the sacrament of the Extreme Unction accompanies the added experience of the history of the figure of Christ and in the communitarian history that emerges from it. The Immersion into the vulnerability of Christ, who has lived his own passion as a form of compassion and as a solidarity to our human fragility, opens a singular and communitarian destiny that demands recognition of the vulnerability of the flesh as something original and to have the courage to expose our own wounds without obscenities and without resignation.

L'articolo prende le mosse dalla lezione fenomenologica di Merleau-Ponty, che suggerisce di pensare il sacro in formato corporeo e di restituire alle narrazioni della salvezza la complessità dei linguaggi della carne quale spazio di incrocio tra spirito e materia. Emerge allora come il mondo penetri in noi facendo sperimentare una vulnerabilità inaggirabile. In una situazione-limite come la malattia grave, con tutto il carico psichico, spirituale, affettivo e intersoggettivo connesso, il sacramento dell'Unzione accompagna e innesta l'esperienza nella storia cristologica e nella storia comunitaria che da quella si sprigiona. L'immersione nella feribilità di Cristo, che ha vissuto la propria passione come forma di compassione e come solidarietà alle nostre fragilità umane, apre un destino salvifico singolare e comunitario, che domanda di riconoscere la vulnerabilità della carne come qualcosa di originario e di avere il coraggio di esporre le proprie ferite senza oscenità e senza rassegnazione.

#### **1. Un accostamento promettente**

Maurice Merleau-Ponty ha traslato la fenomenologia dall'asse della coscienza a quello della

percezione, consegnando al pensiero dell'esperienza una nuova versione della corporeità umana, finalmente fuori dalle secche del dualismo e

in qualche modo aperta al sacro<sup>1</sup>, come conferma la sua scelta di spiegare la sensibilità con un esempio legato al rito: essa funzionerebbe come il sacramento, che «non solo simbolizza, sotto delle qualità sensibili, una operazione della Grazia, ma è anche la presenza reale di Dio»<sup>2</sup>.

Pur non essendo inedito, il gesto qui compiuto di accostare l'Unzione degli infermi alla sua nozione di *carne* domanda qualche riga di introduzione, in modo da anticipare le intenzioni e i passaggi del discorso: partendo dalla lezione merleau-pontyana per la quale nessuna esperienza umana si realizza e si esprime in modo extra-corporeo, si cerca qui di intercettare l'eccesso psichico, spirituale, affettivo e intersoggettivo emerso dalla materialità dell'esistenza che si trova in una situazione-limite come la malattia, senza che ci sia bisogno di chiamare in causa l'anima per riconoscerlo, avvertirlo e nominarlo. In queste circostanze la nozione di *carne* servirà anzi a sfumare i confini classici tra corpo e anima, tra malattie fisiche e psicologiche, tra quello che accade a uno e quello che riguarda tutti.

L'Unzione degli infermi è il sacramento che accompagna l'esperienza dei malati gravi e la innesca nella storia cristologica e nella storia comunitaria che da quella si sprigiona: nell'apertura alla feribilità di un Cristo che ha vissuto la propria passione come forma di compassione e come solidarietà alla vulnerabilità comune, si apre un destino salvifico singolare e al contempo condiviso.

In chiave fenomenologica, le attenzioni da avere sono soprattutto due, verso il formato corporeo in cui la vita sempre accade e viene narrata, ma anche verso *l'altro mondo* che tiene prigionieri coloro che soffrono, fino a immergersi nel buio delle malattie psichiche e depressive in cui la morte non è più solo il volto minaccioso della fine, ma si annuncia fascinosamente come l'unica alternativa possibile per un'esistenza che non riesce a rialzarsi, provocando la comunità a misurare la propria capacità di cura e di accompagnamento.

In questi discorsi è molto facile lasciarsi andare a tonalità prescrittive, ed è per contenere il rischio dell'ideologia che sono presenti nel testo lunghe citazioni tratte da autori e autrici toccati personalmente o professionalmente dalla malat-

tia. In quelle narrazioni la fenomenologia della carne e la teologia del sacramento trovano una misura autentica.

## 2. La carne merleau-pontyana, nuovo paradigma antropologico

Quella contemporanea è un'età in cui l'immagine dell'umano sembra rovesciata rispetto al passato: non convince più la rappresentazione platonica di un'anima che cerca disperatamente di liberarsi del corpo e siamo tutti più sensibili a versioni antropologiche in cui è il corpo che, per trovare la propria verità, cerca in tutti i modi di fuggire dall'anima<sup>3</sup>. Anche scienza e tecnologia sono coinvolte in questo passaggio, sempre più protagoniste nella definizione dell'umano<sup>4</sup>, ma non sempre accompagnate da una riflessione profonda sui desideri, i bisogni e gli scopi in gioco<sup>5</sup>.

Emerge così la fatica di abitare le tensioni che lacerano ogni vita che cerchi una narrazione all'altezza della propria esperienza e al contempo condivisibile, capace di nominare le modificazioni fisiologiche, le intensità affettive, le conversioni spirituali e i movimenti pratici che prendono forma nel corpo, un corpo che è sempre sessuato, con una storia singolare, marchiato dagli eventi e appesantito dalle tracce che il mondo gli ha la-

<sup>3</sup> Secondo Michel Foucault il corpo oggi tenta giustamente di scappare dall'anima, per una significazione autenticamente immanente. «Non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti – in modo più generale su coloro che vengono sorvegliati, addestrati, corretti, sui pazzi, i bambini, gli scolari, i colonizzati, su quelli che vengono legati ad un apparato di produzione e controllati lungo tutta la loro esistenza. [...] L'uomo di cui ci parlano e che siamo invitati a liberare è già in se stesso l'effetto di un assoggettamento ben più profondo di lui. Un'anima lo abita e lo conduce all'esistenza, che è essa stessa un effetto della signoria che il potere esercita sul corpo. L'anima, effetto e strumento di un'anatomia politica; l'anima, prigioniero del corpo». MICHEL FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino: Einaudi 2014, p. 33.

<sup>4</sup> Pierangelo SEQUERI (a cura di), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano: Glossa 2015.

<sup>5</sup> Siamo alle prese con un nichilismo «nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi», Hans JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi 2002, p. 31.

<sup>1</sup> Di questo è convinto anche il teologo e liturgista Giorgio Bonaccorso. Cfr. G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio*, Assisi: Cittadella 2006, p. 124.

<sup>2</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani 2009, pp. 288-289.

sciato addosso, un corpo che tuttavia è anche l'unico spazio possibile in cui sentire la realtà e incontrare gli altri. Questa materialità è la prima cosa che appare di una persona e in quest'epifania ciascuno si esteriorizza, si esprime e si espone al tempo – e dunque alla malattia, alla vecchiaia e alla morte. Essa si mostra anche come sorgente del proprio punto di vista, il punto zero da cui si guarda la realtà, si prende la parola, si decide, si agisce e si patisce, ci si incontra. Elemento da curare, potenziare, proteggere, abbellire, profumare, abbronzare, vendere, donare<sup>6</sup>, il corpo intreccia l'essere e l'apparire, la natura e la cultura, il sé e l'altro, la differenza e l'uguaglianza, il passato, il presente e il futuro. Tutto ciò che gli accade non si ferma in superficie, ma penetra in profondità, poiché riguarda costitutivamente il Sé: *abbiamo* un corpo per muoverci, plasmare gli oggetti, intervenire sulla realtà, ma soprattutto *siamo* il nostro corpo, senza soluzione di continuità tra la nostra identità singolare e il piano biologico. Il problema è dire tutto questo senza smentire la complessità dell'esperienza, nella quale emergono sia una materialità a volte impermeabile al logos, sia una sorta di potenza trascendente di pensieri, sentimenti e decisioni, che sembrano potersi svincolare da ciò che c'è, per andare oltre.

Molti dei modelli antropologici del passato erano dualisti o debitori al dualismo. Pur nelle diverse declinazioni, essi confermavano l'idea di una certa incompatibilità dei termini in questione: ciò che accade al corpo si presenta in un altro formato rispetto a ciò che accade nell'anima. Risulta dunque inutile cercare legami strutturali tra mondi che si trovano congiunti in modo solo accidentale, come contingenza dovuta al tempo che ci è dato da spendere. In questa prospettiva, il compito dei saggi è quello di trovare una sovranità spirituale e psichica al di là della storia, che consenta di abitare i traumi esistenziali senza disorientarsi troppo.

È soprattutto la fenomenologia a reagire a questa versione antropologica dualista, accorgendosi che nel corpo umano si nasconde ma anche si esprime una complessità impossibile da ridurre: da un lato non siamo solo materia, ma dall'altro la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. In questa tensione si apre lo spazio per la spiritualità e per le sue narrazioni incarnate.

<sup>6</sup> Cfr. Francesco D'AGOSTINO (a cura di), *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*, Milano: Giuffrè 2003.

Innestandosi nel percorso di Husserl, Merleau-Ponty apre delle traiettorie interessanti anche per la teologia, che si appropria fin da subito della preziosa e celeberrima distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*: il primo termine indica il corpo osservato e trattato come realtà che occupa uno spazio, accessibile e misurabile quantitativamente, e può essere assegnato a ogni oggetto che si trovi nel mondo, mentre il secondo indica il corpo vissuto, sentito come capace di percepire e di muoversi, avvertito come corpo in cui si sperimenta la propria storia e dunque *mio* (nel senso dell'*Eigenheit*, però, che certamente significa "proprietà" come possesso, ma anche come tratto distintivo). Nella versione husserliana queste due categorie sono giustamente in tensione: da un lato siamo *Leib* che in un attimo possono rovesciarsi in *Körper* e dall'altro ci capita di percepire una vita psichica custodita nel *Körper*. Nel primo caso, si fa esperienza di quanto sia contingente la sovranità sperimentata nel proprio corpo, a volte per uno sguardo troppo invadente<sup>7</sup> o a causa di gesti esproprianti, altre volte semplicemente perché si ha bisogno di quell'oggettivazione, come quando ci si rivolge al medico per una diagnosi; nel secondo, si sperimenta una sorta di sintonizzazione con i corpi estranei, che immediatamente compaiono sulla scena come materialità, ma piano piano rivelano un'ulteriorità con cui si può empatizzare<sup>8</sup>: quando il corpo dell'altro risuona nel mio – ma anche quando si acquista un oggetto per aumentare il proprio riconoscimento sociale, o quando, più banalmente, ci si affanna a sistemare il disordine della stanza con l'intento di quietare le proprie ansie – il *Körper* diviene *Leib*. Husserl sottolinea che questa strana combinazione tra un corpo sentito come vivente e un corpo sentito come materia è un vissuto originario del soggetto<sup>9</sup>.

Merleau-Ponty assume questa distinzione, ma declina il *Leib* husserliano in modo originale, av-

<sup>7</sup> Lo mostra efficacemente Jean-Paul Sartre, per il quale tutte le relazioni, senza via di scampo, sono di per sé oggettivanti e conflittuali. Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore 1980, p. 447.

<sup>8</sup> Com'è noto, è stata soprattutto Edith Stein, allieva di Husserl, a lavorare su questo fenomeno, a cui ha dedicato la sua tesi dottorale. Cfr. Edith STEIN, *Il problema dell'empatia*, Roma: Studium 2016.

<sup>9</sup> Il semplice gesto di agganciare le proprie mani, a suo avviso, lo fa sperimentare con chiarezza. Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Torino, Einaudi 1976, p. 539.

valendosi della categoria di “carne” (*chair*). Come sempre, un cambio linguistico non è mai questione di superficie, ma denota una trasformazione di paradigma<sup>10</sup>: anche se, come tradizione vuole, egli non rende conto di come arriva personalmente a questo risultato<sup>11</sup>, Merleau-Ponty mira a disfarsi di quel residuo trascendentale rimasto nel soggetto di Husserl, per fare spazio a un discorso più largo dove la carne non è solo la mia o la tua, ma anche quella del mondo e dei legami intersoggettivi, materialità tessute insieme in una trama in cui spesso non è più possibile tracciare i confini dell’una o dell’altra. Nella carne è inscritta la presenza del mondo, ci sono le tracce degli urti che abbiamo patito, le differenze che abbiamo sperimentato, i desideri che abbiamo coltivato e il dolore che abbiamo provato. È tutto insieme, come frutto di un’esposizione all’esterno che ha plasmato l’interiorità. Merleau-Ponty descrive allora il Sé nella *deiscenza*. Questo termine ha un significato positivo in botanica, perché fa riferimento all’apertura spontanea di vegetali chiusi che germogliano, e un significato negativo in medicina, dove si riferisce all’apertura parziale o totale dei punti di sutura, in cui si genera una nuova ferita. Il soggetto è così: come un bocciolo di rosa fiorisce aprendosi al mondo, facendo tuttavia i conti con ferite che non riescono a rimarginarsi. C’è sempre un invisibile nel visibile<sup>12</sup>, allora, in un sistema che Merleau-Ponty definisce anche *chiasma*<sup>13</sup>, termine con cui l’autore vuole suggerire l’incrocio tra spirito e materia che si dà nella carne, un incrocio complesso che non è semplicemente tra due polarità, ma «tra un corpo dello spirito e uno spirito del corpo»<sup>14</sup>. Collocandosi in una prospettiva prediscorsiva, l’autore disfa le contrapposizioni per aprire uno spazio in cui le polarità si incontrano penetrandosi. Ne emerge una singolarità intesa come una mente incarnata,

dove il corpo è lo spazio in cui accade la vita, con le sue sfumature affettive, emotive, intellettive e pratiche<sup>15</sup>, in cui si fa presente un eccesso che ha sempre a che fare con un passato che non è mai del tutto trascorso e un futuro che non smette di accendere il desiderio.

Quest’*eccesso* corrisponde alla verità della nascita e della morte, il tempo dell’origine e il tempo della fine iscritti nella carne del soggetto, che comunque sfuggono e, proprio per questa loro indisponibilità, sono il segno di un *altrove* che non smette di chiamare. È un altro fenomenologo francese, Jean-Louis Chrétien, a portare l’attenzione su quest’eccedenza del passato e del futuro che la memoria e il desiderio sperimentano come accessibili solo attraverso un legame con altri:

Il mio passato non è mai soltanto mio, esso non si conserva semplicemente negli archivi segreti e completi della mia memoria. Di quanto del mio passato mi sfugge, gli altri possono ricordarsi. Accettare l’oblio significa anche accettare che io non sono il solo a ricordarmi di me, né io soltanto il luogo nel quale io possa cogliere me stesso. Accettare l’oblio significa anche rimettermi all’altro dalla mia dimenticante memoria, credere nella sua parola su quello che io non posso vedere né rivedere<sup>16</sup>.

L’insperabile è ciò che supera tutte le nostre anticipazioni, l’inaccessibile è ciò a cui nessuna strada conduce, che essa sia già tracciata o che noi la progettiamo nel pensiero. Incontrarla non sarebbe, dunque, l’ultima tappa di un cammino o di una marcia, nella misura in cui fosse in continuità con ciò che precede. L’insperabile, quando sorge, possiede necessariamente le caratteristiche dell’improvviso e del discontinuo<sup>17</sup>.

Nella carne di ciascuno è viva un’origine di cui non si può far direttamente memoria e riposa un destino esorbitante impossibile da immaginare in solitudine, tracciato attraverso ricordi e desideri pronti a risvegliarsi in quelle relazioni che si spingono ben oltre l’umano.

<sup>10</sup> Roberta LANFREDINI, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*, in «Humana.Mente – Issue» 14, Luglio 2010, pp. 53-65.

<sup>11</sup> È la critica che gli muovono, con ragione, le filosofe femministe Luce Irigaray e Chiara Zamboni, in «Segni e comprensione» 44 (2001). Cfr. Luce IRIGARAY, *Dipingere l’invisibile*, pp. 10-16 e Chiara ZAMBONI, *Merleau-Ponty, le amiche, l’ontologia carnale, la politica e gli amici*, pp. 59-69.

<sup>12</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, Milano: Bompiani 1989.

<sup>13</sup> Il termine richiama sia la figura retorica dell’incrocio testuale tra parole sia il punto di unione dei fasci di fibre dei nervi ottici, incrociati al centro.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 270-271.

<sup>15</sup> Pierre GISEL (a cura di), *Le corps, lieu de ce que nous arrive*, Labor et Fides, Ginevra 2008.

<sup>16</sup> CHRÉTIEN, *L’indimenticabile e l’insperabile*, p. 91.

<sup>17</sup> *Ivi*, 157.

Il teologo Franco Giulio Brambilla fa notare però che la teologia non ha ancora tratto tutta la forza di significazione da questo recupero del corpo operato dalla fenomenologia, che spesso è più evocato a fini strumentali, che fatto funzionare davvero:

Al “corpo proprio” (*Leib* in opposizione a *Körper*, che indica una concezione fisicista e oggettivista del corpo) si allude solo per l’aspetto che serve a superare l’impostazione dualistica del rapporto anima-corpo, ma l’acquisizione non risulta operante, poi, nelle forme successive della riflessione<sup>18</sup>.

Si tratterebbe di cogliere come con questa distinzione la fenomenologia rimetta in campo il sacro come esperienza di sintonizzazione affettiva con il mondo, in una forma di responsabilità paradossale perché radicata su una mancanza, su una ferita dovuta all’esposizione, su un sentire condiviso e trasformativo legato a una vulnerabilità che è anche cristologica.

### 3. Il senso di estraneità nella malattia come memoria del corpo

La malattia è una strana esperienza: fa sentire l’inaggrabilità del corpo, sempre di mezzo in ogni vissuto, assieme a una sensazione di estraneità rispetto a quella debolezza sempre più invasiva, fino a lasciar emergere una sorta di «resistenza del corpo proprio», come testimonia per esempio la sindrome dell’«arto fantasma», che Merleau-Ponty qualifica come *anosognosia*: ci si sente come se l’arto amputato ci fosse ancora, fa addirittura male. Non si può spiegare né con una teoria solo psicologica né con una teoria solo fisiologica, sottolinea:

Questo fenomeno, che tanto le spiegazioni fisiologiche quanto quelle psicologiche rendono irriconoscibile, diviene invece comprensibile nella prospettiva dell’essere al mondo. Quello che in noi rifiuta la mutilazione e la deficienza è un Io impegnato in un certo mondo fisico e interumano, che continua a protendersi verso il suo mondo nonostante le deficienze o le amputazioni, e che, in questa misura, non le riconosce *de jure*. Il rifiuto della

deficienza è solo il rovescio della nostra inerenza a un mondo, la negazione implicita di quanto si oppone al movimento naturale che ci getta nei nostri compiti, nelle nostre preoccupazioni, nella nostra situazione, nei nostri orizzonti familiari. Avere un braccio fantasma significa rimanere aperti a tutte le azioni di cui solamente il braccio è capace, conservare il campo pratico che avevamo prima della mutilazione<sup>19</sup>.

La sindrome dell’«arto fantasma» mostra come il nostro corpo abbia memoria del mondo che ha sperimentato, un mondo che non scompare facilmente dal nostro orizzonte e che in qualche modo permane nella nostra storia, anche se nelle zone più oscure della coscienza.

Sensibile a questa complessità, Susan Sontag definisce la malattia come «il lato notturno della vita»<sup>20</sup>, quello che resta invisibile e silenzioso fino a quando un’infermità non sopraggiunge a squarciare il velo della normalità, della sicurezza e della padronanza che accompagna l’esistenza nel suo scorrere quotidiano. Si fa allora l’esperienza di un’estraneità in se stessi, presenza minacciosa che ostacola il futuro dall’interno della propria carne, costringe a rallentare il ritmo delle proprie giornate e perturba le relazioni, in un flusso di preoccupazioni, ansie e disagi. Sembra allora che quel corpo straniero, sordo e impietoso al futuro che verrà, non ci appartenga del tutto:

Solo quando ci ammaliamo ci rendiamo conto di non vivere soli, ma incatenati a un essere di un altro regno, da cui ci separa un abisso, che non ci conosce e dal quale è impossibile farci capire: il nostro corpo. [...] Chiedere pietà al nostro corpo è come discutere davanti a una piovra, per la quale le nostre parole non possono avere più senso del rumore dell’acqua e con la quale saremmo spaventati di essere

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 130.

<sup>20</sup> «La malattia è il lato notturno della vita, una cittadinanza più onerosa. Tutti quelli che nascono hanno una doppia cittadinanza, nel regno dello star bene e in quello dello star male. Preferiremmo tutti servirci soltanto del passaporto buono, ma prima o poi ognuno viene costretto, almeno per un certo periodo, a riconoscersi cittadino di quell’altro paese», SUSAN SONTAG, *Malattia come metafora. Il cancro e la sua mitologia*, Torino: Einaudi 1979, p. 3.

<sup>18</sup> Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in Giacomo CANOBBIO - Piero CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio. Prospettive sistematiche* (a cura di), vol. 2, Roma: Città Nuova 2003, p. 224.

condannati a vivere<sup>21</sup>.

Anche Jean-Luc Nancy, costretto a un trapianto di cuore, scrive che la malattia è un «disordine nell'intimità»<sup>22</sup> che assomiglia un po' troppo all'ospite invadente a cui si riferiva Proust e che dunque si fa «intruso»:

La questione non è che mi abbiano aperto, spalancato, per sostituirmi il cuore, ma che questa apertura non può essere richiusa. (Del resto ogni radiografia lo mostra, lo sterno è ricucito con pezzi di filo di ferro ritorti). Io sono aperto chiuso. C'è in me un'apertura attraverso la quale passa un flusso incessante di estraneità: i farmaci immuno-depressori e gli altri che servono a combattere alcuni effetti detti secondari, le conseguenze inevitabili (come il deterioramento dei reni), i ripetuti controlli, tutta l'esistenza posta su un nuovo piano, trascinata da un luogo all'altro. La vita scannerizzata e riportata su molteplici registri ciascuno dei quali iscrive altre possibilità di morte. Sono dunque io stesso che divengo il mio intruso, in tutti questi modi che si accumulano e si oppongono<sup>23</sup>.

Il linguaggio del corpo diventa allora quello dei sintomi, sintomi a cui si comincia a dare una scrupolosa e preoccupata attenzione, dilatando all'infinito la propria stessa capacità percettiva che si fa diagnostica. Il senso di tutto questo non si trova ed è bene che sia così: là dove si riveste di significato una malattia, si rischia sempre una sovrascrittura di stampo moralistico, che si sofferma con modalità colpevolizzanti sul cattivo stile di vita o su eventuali inceppamenti affettivi che avrebbero reso fisicamente più vulnerabili<sup>24</sup>. Semplicemente accade che si è toccati, e a volte devastati, da qualcosa che mette in crisi la propria storia ordinaria e costringe a una riconfigurazione profonda di sé, del proprio modo di vivere le rela-

zioni e di abitare il mondo. Nel *Leib* c'è qualcosa di inappropriabile.

Non è un caso che quasi sempre la prima reazione verso una diagnosi infausta sia di negazione: non sta davvero capitando a me<sup>25</sup>. E anche dove l'accettazione inizia a farsi spazio, l'immaginazione va altrove, corroborata da un desiderio di riprendersi, di rimettersi in piedi e di rinascere a nuova vita.

«Io non sono il mio cancro» è il titolo di un toccante libro scritto da Lorenzo Marotta, che mette in parole l'itinerario di chi si scopre malato e che vive una prima, disperata e protettiva, reazione di incredulità. Il referto è lì, letto dal medico con tono amaro, e porta il dolore di uno schiaffo, ma ogni frammento di carne vi oppone resistenza, generando distanza:

Una sberla! Faccio fatica a crederci. Guardo il referto in alto per verificare che ci sia scritto il mio nome e cognome. Che non sia un errore! Invece nome, cognome e data di nascita stanno ben visibili in alto a destra. Vedo il viso di mio figlio sbiancare e contrarsi in una brutta smorfia. Anche mia moglie impallidisce. All'improvviso ci sentiamo tutti e tre investiti da un improvviso tsunami, con la mente sommersa da una tempesta di pensieri che vorticano senza senso. Continuo a non crederci. Mi sento sdoppiato. Nei volti increduli di mio figlio e di mia moglie vedo riflesso lo stesso mio sgomento<sup>26</sup>.

Con un paradigma dualista questa resistenza e questo senso di estraneità risultano indici di trascendenza, espressioni di realtà spirituali total-

<sup>21</sup> Marcel PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. I Guermantes*, Roma: Newton Compton 1990, p. 223.

<sup>22</sup> Jean-Luc NANCY, *L'intruso*, Napoli: Cronopio 2008, p. 11.

<sup>23</sup> *Ivi*, quarta di copertina.

<sup>24</sup> Sontag sottolinea come la modalità attuale di mantenere in vita l'ingiusta connessione tra malattia e peccato sia quella di mettere in relazione troppo stretta certe malattie con lo stile di vita, la postura emotiva e le modalità di interpretazione degli eventi. Ci sono residui ovunque di immaginari colpevolizzanti, cfr. SONTAG, *Malattia come metafora*, cit.

<sup>25</sup> Dalla sua esperienza di psichiatra e di medico che accompagna i morenti Elizabeth Kübler-Ross arriva a una ricostruzione delle fasi psicologiche vissute da chi si trova colpito da una grave malattia. All'inizio c'è l'incredulità seguita dalla rivolta. Cfr. ELISABETH KÜBLER-ROSS, *Morte e morire*, Assisi: Cittadella 1979, pp. 63-96. La sua conclusione è questa: «Osservare la morte tranquilla di un essere umano ricorda una stella cadente; una dei milioni di luci di un vasto cielo, che splende improvvisamente per un breve momento, solo per sparire per sempre nella notte infinita. Essere terapisti di un malato in fin di vita ci dà coscienza dell'unicità di ogni individuo in questo vasto mare dell'umanità. Ci dà coscienza della nostra finitezza, della breve durata della nostra vita. Ognuno di noi crea e vive una biografia unica e tesse il suo pezzo di storia umana», *Ivi*, 303.

<sup>26</sup> LORENZO MAROTTA, *Io non sono il mio cancro. Diario di un malato*, Roma: Vertigo 2015.

mente eterogenee alla materialità dei corpi: sentir montare lo sgomento, la rabbia, la paura e il desiderio di un altro destino significherebbe avvertire uno spazio extra-corporeo proprio quando il corpo si sta prendendo tutto lo spazio della vita.

Non si può tacitare questa tensione, ma occorre interpretarla senza cadere nel paradigma dualista, facendo riferimento alla memoria inconscia del corpo. La libertà chiamata a decidere se maledire, fingere, pregare, o affidarsi si determinerà anche a partire dalle tante esperienze vissute in salute, inscritte per sempre nella carne. È quindi la storia a far sperimentare l'impossibilità di coincidere con quel corpo fragile, sempre più debole e distante dalla vita. La salute sognata nella malattia, in altri termini, non è la prova della scavalcabilità del corpo, ma il frutto di ciò che è già stato esperito, o anticipato in momenti precisi, e dunque va intesa come traccia mnestica di una *carne* che trattiene in sé la propria storia. Nessuna resistenza o resilienza sorge così dal nulla, ma è intessuta di ricordi iscritti nella materialità dei corpi, ricordi di promesse mantenute, di bisogni soddisfatti, di speranze realizzate e di domande ascoltate e appagate.

In questa prospettiva il corpo diviene «un memoriale», grazie a una rete di tracce che «rispondono ad altre logiche simboliche» in cui il dentro e il fuori si trovano iscritti insieme<sup>27</sup>, in un intreccio che vive di integrazioni di elementi culturali, sociali, educativi e politici ma anche di risposte creative, personali e libere. Il corpo ci connette così al tempo<sup>28</sup>, continuamente riaperto e riscritto a partire dalle urgenze del presente grazie a ciò che la carne ancora custodisce. Basta riflettere su ciò che ormai abbiamo imparato a fare quasi automaticamente, scrive Merleau-Ponty, che arriva a parlare di «un sapere che è nelle mani»<sup>29</sup>. Di queste *impressioni incarnate* si fa testimone lo stesso Proust:

La memoria di sé, la memoria delle proprie costole, dei ginocchi, delle spalle, gli metteva dinanzi successivamente molte delle camere dove aveva dormito, e frattanto gli invisibili muri, mutando di posto a seconda della forma della stanza immaginata, gli turbi-

navano attorno nelle tenebre ... e il mio corpo, il fianco su cui riposavo, custodi fedeli di un passato che la mia mente non avrebbe dimenticato mai, mi ricordavano la fiamma della lampada di vetro di Boemia, dalla forma di urna, appesa al soffitto per mezzo di catenelle, il camino di marmo di Siena, nella mia camera a Combray, dai nonni, in giorni lontani che in quel momento mi figuravano presenti senza rappresentarmeli con precisione<sup>30</sup>.

Sulla scia di Husserl<sup>31</sup>, Merleau-Ponty scrive allora che «il mio presente si oltrepassa verso un avvenire e verso un passato vicini, e li tocca là dove essi sono, nel passato stesso, nell'avvenire

<sup>30</sup> Marcel PROUST, *Dalla parte di Swann*, Torino: Einaudi 1963, citato in MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2009, pp. 272-273. Secondo Merleau-Ponty, Proust è un vero e proprio fenomenologo, «per lo stesso genere di attenzione e di stupore, per la stessa esigenza di coscienza, per la stessa volontà di cogliere il senso del mondo e della storia allo stato nascente» propri di questo movimento filosofico». MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 252. La sua descrizione del corpo come spazio della temporalità vissuta in cui la relazione col passato è mantenuta e rilanciata in un futuro imminente, è meravigliosa. Egli ha messo in chiave narrativa che la memoria è un «implicarsi del passato nel presente e la presenza del tempo perduto», Maurice MERLEAU-PONTY, *Senso e Nonsense*, Milano: Il Saggiatore 2009, p. 45. Per i rapporti tra Merleau-Ponty e Proust si veda Maurizio CARBONE, *Tempo e parola. Merleau-Ponty lettore di Proust*, in «Segni e comprensione», (1/1987), pp. 7-23.

<sup>31</sup> Husserl aveva qualificato il nostro rapporto con il tempo come un intreccio inscindibile tra un'impressione originaria, una ritenzione e una protensione. Cfr. Edmund HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1839-1917)*, Milano: Franco Angeli 1981. Ogni momento si imprime nella carne del soggetto, in una trama in cui si lega a un evento precedente che è a propria volta trattenuto nella memoria e si protende verso un'anticipazione che viene in qualche modo immaginata a partire da ciò che è già reale. Accade un po' come quando si ascolta una melodia: le note si susseguono, una dietro l'altra, ma noi le sentiamo legate in un'armonia, perché quelle già percepite sono custodite nella memoria e aiutano a immaginare quelle che verranno, tanto che se queste risulteranno dissonanti rispetto a determinate leggi armoniche proviamo stupore. La nostra corporeità è intessuta di queste tracce che generano aspettative: «in base a ciò che è avvenuto e che in quanto tale è cosciente ritenzialmente, dobbiamo attenderci che giunga qualcosa di nuovo dello stesso stile», Edmund HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano: Guerini e Associati 1993, p. 246.

<sup>27</sup> Mariella PANDOLFI, *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio Campano*, Milano: Franco Angeli 1991, p. 163.

<sup>28</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 252.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 199.

stesso»<sup>32</sup>. Tutto questo, va ribadito, avviene in forma antepredicativa, cioè fuori dal linguaggio<sup>33</sup>.

Nella malattia questo memoriale viene sconvolto e la trasmissione pare poco lineare: il legame con il passato e con il futuro si fa improvvisamente doloroso. Tutto viene contratto in quell'infermità, la propria storia sembra avere avuto un altro inizio in un preciso e infausto momento e si trova avviata verso un nuovo, sfortunato destino, in cui si fanno strada la nostalgia e il rimpianto. La malattia è un vero e proprio «ingresso in un altro mondo»<sup>34</sup>, scrive Mario Bizzotto, sottolineando come ciò che eravamo finché scoppiavamo di salute sembra lontano, insignificante, estraneo. Questo mondo non è dissolto, ma risulta sospeso nel dolore che si sperimenta tra una visita e l'altra.

Per questa sfasatura temporale che stravolge il sentire, i malati non sono facilmente raggiungibili da chi si trova immerso nel ritmo della vita che scorre nell'ordinarietà. Scrive il teologo Xavier Thévenot:

In questi giorni sto prendendo coscienza dell'aggravarsi della mia malattia. Il morale ne risente. Faccio fatica ad assumere in modo accettabile il tempo che passa. A volte mi si presenta alla mente il futuro molto duro che mi attende, ed è l'angoscia. Altre volte mi assale la nostalgia del tempo in cui ero in buona salute, e allora insorge la tentazione dello scoraggiamento<sup>35</sup>.

Si è inchiodati a un presente lungo, ingestibile, lento, che anche lo psichiatra Eugenio Borgna, a contatto con il buio del male psichico, descrive molto bene:

Ammalandoci, cambia anche l'esperienza soggettiva del tempo: nel senso che, quando siamo sani, siamo capaci di progetti e di speranze, di attese e di programmi di vita; mentre, chiusi in

una stanza di ospedale, siamo sommersi dall'angoscia e dal timore che non ci sia più futuro dinanzi a noi. I programmi, che fino al giorno prima della degenza ospedaliera facevano parte della nostra vita, si frantumano e si dissolvono. Non viviamo se non nel presente, nel presente della sofferenza e della solitudine, e non siamo più capaci di risentire il futuro come dimensione esistenziale<sup>36</sup>.

Le domande, allora, si fanno impegnative, perché consegnano al presente le aspettative del futuro, un futuro personale ma anche condiviso con chi vive negli affetti lo strazio dell'impotenza e la responsabilità della cura e dell'accompagnamento:

Cosa sarà ancora la mia vita, quali relazioni mi saranno ancora possibili, quali attese e quali speranze saranno ancora presenti negli orizzonti di senso della mia vita, quali impegni di lavoro mi saranno ancora possibili, come accoglieranno gli altri, i miei familiari, la mia debolezza e la mia fragilità, e quale aiuto sarà loro possibile darmi nella solitudine alla quale sarò consegnato?<sup>37</sup>.

Le relazioni si fanno allora estremamente importanti, così come tutto ciò che nel corso del tempo esse hanno offerto o negato. A queste è affidata la responsabilità di curare la solitudine, affinché non divenga isolamento. Da queste dipende la resilienza che ogni storia riesce a mettere in campo.

#### 4. Il desiderio di morte nella psiche ferita: le malattie dell'anima

La *carne* di Merleau-Ponty ricorda che ogni soggetto vive il proprio corpo come uno spazio in cui è intrecciato con il mondo. Questo intreccio non è neutro, ma prende una fisionomia specifica, dove conta come ci si sente, che cosa si prova, che cosa ci si aspetta da sé, dagli altri, dal reale. È un punto prospettico inaggrabile, che si declina nella temporalità della carne. A volte questo intreccio è pericolosamente ferito, a causa di una barriera che paralizza il soggetto, portandolo a un isolamento mortale che lo inchioda in mondi irreali. Può accadere per il crollo delle proprie maschere e per lo svuotamento delle dissimulazioni a cui ci si affida, per la violenza degli ideali inte-

<sup>32</sup> Ivi, 536.

<sup>33</sup> All'interno di questa dimensione i tempi sono intrecciati, si rimandano reciprocamente dentro il campo del presente abitato dal corpo vissuto. Noi non siamo attivi qui, perché non disponiamo di questa struttura temporale complessa, ma in essa ci costituiamo e siamo chiamati a prendere una posizione.

<sup>34</sup> Mario BIZZOTTO, *Male, sofferenza e malattia, Saggi sul dolore*, Create Space Independent Publishing Platform, p. 136

<sup>35</sup> Xavier THÉVENOT, *Avanza su acque profonde!*, Magnano (BI): Qiqajon 2001, p. 133.

<sup>36</sup> BORGNA, *La solitudine dell'anima*, pp. 271-272.

<sup>37</sup> BORGNA, *La solitudine dell'anima*, p. 285.

riorizzati, verso i quali non si può mai essere all'altezza, per i drammi della storia che si fanno invadenti e penetrano nella psiche travolgendola con i loro orrori<sup>38</sup>. Lo scarto tra l'immaginario e la realtà si fa inaffrontabile, e il soggetto si trova confinato in vicoli ciechi, che Merleau-Ponty descrive in questi termini:

Il soggetto imbocca una certa strada – iniziativa amorosa, carriera, lavoro – che incontra una barriera e che, non avendo la forza di superare l'ostacolo né quella di rinunciare all'impresa, egli rimane bloccato in questo tentativo e impiega indefinitamente le sue forze a rinnovarlo nello spirito. Il tempo che passa non trascina con sé i progetti impossibili, non si richiude nell'esperienza traumatica, il soggetto rimane sempre aperto al medesimo avvenire impossibile, se non nei suoi pensieri espliciti, per lo meno nel suo essere effettivo. [...] Io alieno il mio potere perpetuo di darmi dei "mondi" a beneficio di uno di essi, e con ciò stesso questo mondo privilegiato perde la sua sostanza e finisce per non essere più se non una certa angoscia<sup>39</sup>.

Si interrompe il legame soggetto-mondo inscritto nella carne:

In complesso, il mondo non gli suggerisce più nessun significato e reciprocamente i significati che egli si propone non si incarnano più nel mondo dato. Diremo in breve che per il malato il mondo non ha più fisionomia<sup>40</sup>.

È allora il delirio, impressionante uscita dal solco delle mediazioni che consentono di abitare la realtà, ma è anche la sospensione delle relazioni intersoggettive, che Merleau-Ponty riprende a partire dalla storia di una ragazza a cui la madre ha vietato di rivedere l'uomo di cui è innamorata e che per questo ha perso il sonno, l'appetito e la voce. Questa afonia viene intesa dal filosofo come l'espressione emotiva di una sottrazione alla vita che intacca anche la comunione intersoggettiva:

<sup>38</sup> Su tutto questo ha riflettuto Wanda Tommasi, tenendo come filo conduttore la creatività con cui alcune donne ferite dalla storia hanno patito e reagito rispetto all'aridità dei loro deserti malinconici. Cfr. Wanda TOMMASI, *La scrittura del deserto. Malinconia e creatività femminile*, Napoli: Liguori 2004.

<sup>39</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, pp. 131-132.

<sup>40</sup> Ivi, p. 187.

Il movimento verso il futuro, verso il presente vivente o verso il passato, la capacità di imparare, di maturare, di entrare in comunicazione con l'altro si sono come bloccati in un sintomo corporeo, l'esistenza si è contratta, il corpo è divenuto il nascondiglio della vita<sup>41</sup>.

L'unico linguaggio che il corpo parla, qui, è quello del sintomo. L'esistenza, con i suoi tumulti, le sue emozioni, i suoi urti, resta muta e inespresa, prigioniera di una carne che ha tradito se stessa e che non riesce più a dare forma vitale a quell'intreccio tra materia, psiche e spirito di cui è intessuta. La morte allora non è più la minaccia aliena che si fa presente come un nemico che vuole portarsi via il tempo, ma è qualcosa che affascina la libertà ferita, quella che non ce la fa più a determinarsi.

La storia di Virginia Woolf – su cui anche la psichiatria si è soffermata con grande sensibilità<sup>42</sup> – è in questo senso emblematica, soprattutto là dove lascia emergere la fatica di condividere pensieri ed esperienze quando i soggetti sono così distanti nello stato d'animo. Ricoveri, cure e attenzioni non sono stati sufficienti a salvare questa vita che il 28 marzo 1941, dopo vari tentativi di suicidio andati a vuoto, si spegne definitivamente nelle acque del fiume Ouse, nelle quali la donna si era immersa dopo essersi riempita le tasche di sassi pesanti. Interpretando la scrittura come una forma di resistenza al male oscuro, Virginia Woolf lascia anche delle lettere in cui consegna il proprio vuoto irraggiungibile a quelli che ha amato, tra cui il marito Leonard e la sorella Vanessa.

Al marito scrive:

Carissimo, sono certa che sto per impazzire di nuovo. Sento che non possiamo affrontare un altro di quei terribili momenti. E questa volta non mi riprenderò. Comincio a sentire le voci e non riesco a concentrarmi. E allora faccio quella che mi sembra la cosa migliore. Tu mi hai offerto la massima felicità possibile. Tu sei stato in tutto e per tutto quello che nessuno poteva essere. Non penso che due persone avrebbero potuto essere più felici di noi, fino a quando non è arrivata questa terribile malattia.

<sup>41</sup> Ivi, p. 232.

<sup>42</sup> Cfr. BORGNA, *Di armonia risuona e di follia*, pp. 67-88.

Non ce la faccio più a lottare. So che sto rovinando la tua vita, che senza di me potresti lavorare. E lo farai, io lo so. Vedi che non riesco neppure a scriverlo in modo appropriato. Non posso rileggere. Quello che voglio dire è che devo a te tutta la felicità della mia vita. Con me tu sei stato del tutto paziente e incredibilmente buono. Voglio dirtelo, lo sanno tutti. Se qualcuno avesse potuto salvarmi, quello saresti stato tu. Ho perso tutto tranne la certezza della tua bontà. Non posso continuare a rovinarti la vita. Non penso che due persone avrebbero potuto essere più felici di come lo siamo stati noi<sup>43</sup>.

Una strana lucidità accompagna le parole rivolte al marito, che analizzano i sintomi di una malattia psichica terribile mai risolta e di nuovo minacciosamente presente, e che mettono insieme la gratitudine per l'amore ricevuto alla delusione per un affetto che avrebbe potuto essere salvifico, ma che si è rivelato impotente.

Anche alla sorella Vanessa Virginia confida questa percezione di un disastro imminente che, è sicura, stavolta avrà la meglio su di lei, e nella sua rassegnazione prova a sollevare gli altri da un eventuale senso di colpa:

Carissima, non puoi sapere quanto ho amato la tua lettera. Ma sento che sono andata troppo lontana questa volta per tornare indietro. Sono certa di impazzire di nuovo. È proprio com'è stato la prima volta, sento sempre delle voci, e so che non lo supererò ora. Voglio solo dire che Leonard è stato così straordinariamente buono, ogni giorno, sempre; non riesco a immaginare che qualcuno avrebbe potuto fare di più per me di quanto abbia fatto lui. Siamo stati perfettamente felici fino a queste ultime settimane, quando è cominciato l'orrore. Lo rassicurerai di questo? Sento che ha così tante cose da fare che continuerà, meglio senza di me, e tu lo aiuterai. Non riesco più a pensare con chiarezza. Se potessi ti direi quello che tu e i bambini avete significato per me. Penso che lo sai. L'ho combattuto questo male, ma ora non più<sup>44</sup>.

Ricordando questa donna tanto sensibile ed eccezionale quanto fragile e tormentata, Eugenio Borgna non può fare a meno di sottolineare la tragica impotenza di coloro che la amavano, incapaci di intercettare e di curare quel male che si era preso tutto il suo mondo, riversando nella carne un dolore inconsolabile<sup>45</sup>.

Tutto questo accade sempre e di nuovo, interrompendo e sospendendo le storie di molti nel silenzio e nel deserto della loro solitudine<sup>46</sup>. Non ci sono risposte o ricette, ma sicuramente le pratiche da cercare interpellano la comunità. Solo una comunità ci può salvare oggi. Ha dunque ragione Borgna a insistere sulla responsabilità attuale di riattivare una comunità di destino salvifica:

Benché la scintilla, che accenda, o riaccenda, il fascino stregato del suicidio, sia nascosta nel segreto dell'anima, e non lo si possa decifrare se non nell'orizzonte di una sola speranza: quella di sapere creare una comunità di destino fra chi cura e chi sta scendendo lungo i sentieri oscuri della morte volontaria<sup>47</sup>.

Questa comunità si regge su una precisa consapevolezza condivisa: siamo tutti vulnerabili. È su questo riconoscimento che sorgono i legami reali e, paradossalmente, l'etica. Al di fuori di quest'ammissione, non sarebbe possibile nemmeno parlarsi: «Ma non comunichiamo con le persone che stanno male, e sono lacerate da emozioni ferite, se non quando le riconosciamo nella loro appartenenza al nostro comune destino»<sup>48</sup>. Così, quando nelle gravi situazioni di infermità la morte si fa presente come alleata, sirena suadente che canta il sollievo per un dolore divenuto troppo grande, la comunità deve farsi responsabile, nel nome di una solidarietà reale con la vulnerabilità di tutti<sup>49</sup>, che

<sup>45</sup> *Ivi*, 83.

<sup>46</sup> *Ivi*, 84.

<sup>47</sup> *Ivi*, 87.

<sup>48</sup> BORGNA, *Parlarsi*, p. 8.

<sup>49</sup> Scrive Luigi Girardi: «Questa esperienza di "soglia", pur implicando la singola persona a livello radicale, concerne a ben vedere non solo il malato, ma anche coloro che hanno intessuto legami profondi con lui e che vivono di riflesso, in solidarietà, una analoga condizione di indebolimento, di pericolo, di perdita. Per questo tale situazione può essere affrontata adeguatamente nel quadro più ampio delle relazioni interpersonali». Cfr. Luigi GIRARDI, *Celebrare e comprendere la Unzione degli infermi*, in questo numero di «Esperienza e Teologia».

<sup>43</sup> Leonard WOOLF, *La morte di Virginia*, Torino, Lindau 2015, traduzione di Paola Quarantelli, p. 55.

<sup>44</sup> Lettera citata da BORGNA, *Di armonia risuona e di follia*, p. 82.

siano feriti nell'anima, nel corpo o da tutte le parti.

## 5. La vulnerabilità dell'umano-comune: spazio e tempo sacramentali

L'esperienza della malattia colpisce il soggetto nella sua singolarità e la sua eventuale gravità porta con sé un'inevitabile trasformazione dello sguardo sul mondo e sulla propria storia, che resta difficile da condividere. Le persone che ne sono travolte provano inesorabilmente un senso di solitudine, che tuttavia non vuole scivolare nell'isolamento. Con le parole di Thévenot:

Di noi si impadronisce anche una solitudine estrema. Chi mi può incontrare nella mia sofferenza? Tutte le parole che mi sono rivolte risuonano più o meno false... Mi sento solo. Chi è in grado di capire ciò che c'è di unico nel mio dramma interiore, nella mia prova fisica, psichica? Conosco allora la tentazione di rinchiudermi in questa solitudine. Eppure, nello stesso movimento, una parte di me vorrebbe comunicare. Sono lacerato tra questi due desideri, tirato da una parte all'altra<sup>50</sup>.

In ogni sofferenza individuale, comunque, respira qualcosa che riguarda tutti: in quel patire viene anticipata la morte come destino comune e si annuncia la vulnerabilità inscritta in ogni esistenza, anche in quelle che non se ne accorgono o fingono di credere a una sovranità inattaccabile<sup>51</sup>. È qui, su questo terreno comune, che si apre lo spazio per l'etica e per una rinascita salvifica.

Judith Butler rimarca questa possibilità, prendendo le distanze dal pregiudizio che fa dipendere la responsabilità morale dalla forza e dalla sovranità del soggetto. Scoprirsi vulnerabili, in altri termini, non significa affatto essere costretti ad abdicare rispetto al compito di riconoscere, intercettare e realizzare il bene. È vero piuttosto il contrario: solo la presa d'atto della propria fragilità e feribilità e l'accettazione della propria strutturale dipendenza da altri che sono miei fratelli – non si sa se al modo di Caino o di Abele – aprono il varco per un'etica di reale condivisione: «è proprio in virtù dell'opacità verso di sé che il soggetto si espone e accetta alcuni dei più importanti vincoli etici»<sup>52</sup>, perché là dove si sente so-

vano la violenza è inevitabile. Ogni resistenza a questa dimensione di nudità dell'essere finisce per pervertire le relazioni, avvelenando le comunità. Lasciarsi raggiungere dalla fragilità dell'altro per scoprire e accettare la propria, allora, è il gesto fondativo pratico di un'etica della solidarietà a cui affidare la speranza della liberazione dal male.

Non si deve pensare che la fatica di questa scommessa si esaurisca però nella decisione iniziale e sorgiva. Non basta essere disposti a sentirsi tutti interpellati e colpiti dalla fragilità della carne. Occorre anche vigilare sull'immaginario in cui collochiamo il discorso: anche là dove essa è compresa e confessata, la vulnerabilità potrebbe essere declinata in modo escludente, dove non si interrogano più gli squilibri del mondo che rendono alcuni più vulnerabili di altri o meno degni di cura di altri. Molto allora dipenderà dall'ordine simbolico, dalle norme e dai codici preesistenti<sup>53</sup>, dalla loro capacità di oltrepassare l'ego e di mostrare che «la mia esistenza non è soltanto mia, ma va trovata al di fuori di me, in questo intreccio di relazioni che precede e oltrepassa i limiti della mia persona»<sup>54</sup>.

In quest'intreccio tra una materialità esposta e vulnerabile e la capacità etica del soggetto si disegna la scommessa di un'inter-corporeità fragile e finita, di una solidarietà carnale che nell'abbraccio della compassione si apre a qualcosa di imprevisto, e che in prospettiva teologica coinvolge anche la vulnerabilità del Cristo.

La storia di Gesù, infatti, si declina attorno a una salvezza annunciata e realizzata come liberazione dal male: la cecità, la sordità, la lebbra, le forze che disgregano la propria mente, la morte sono mostrati nella loro incompatibilità con il Regno di Dio che Gesù è venuto a testimoniare e a instaurare. La salvezza del Dio cristiano accade nei corpi e tocca la materialità della vita in un contesto che mai fa astrazione dai bisogni, dai desideri, dai legami e dalle relazioni. La modalità con cui questa promessa di liberazione e di redenzione si realizza passa per il corpo di Gesù, un

<sup>52</sup> Judith BUTLER, *Critica della violenza etica*, Milano: Feltrinelli 2006, p. 32.

<sup>53</sup> Judith BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Roma: Meltemi 2004, p. 64.

<sup>54</sup> A. MECCARIELLO, *Butler, Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, in «Kainos», 8(2008), accessibile al seguente link: <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/IntroduzioneButler.html>

<sup>50</sup> Xavier THÉVENOT, *Ha senso la sofferenza?*, Magnano (BI): Qiqajon 2009, p. 31.

<sup>51</sup> Salvatore NATOLI, *Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano: Feltrinelli 1999.

corpo in cui risuona la pretesa inaudita di legare Dio ai propri gesti e alle proprie parole e che, proprio per questo eccesso mostrato e lasciato avvertire nella sua potenza performativa, è un corpo che patisce la violenza e la crudeltà di chi non poteva sintonizzarsi con la sua espressività.

Gesù è in questo senso *deiscente*, direbbe Merleau-Ponty: sa di poter fiorire nella sua singolarità unica e irripetibile solo aprendosi al fuori, facendo della propria feribilità il luogo per rinsaldare le relazioni su cui ha confidato lungo tutta l'esistenza, con l'Abbà e con l'umanità intera, a partire dai vinti della storia. Nella convergenza su quell'«umano-che-è-comune»<sup>55</sup> tessuto attorno alla dipendenza e alla fragilità, il Cristo – connaturale a noi oltre che divino – si è esposto generando un varco salvifico, spazio per relazioni che non vengono meno qualunque cosa capitino. Si crea così un campo di passione e di passioni, che prende corpo e forza dalla dinamica pasquale, fino a farsi strada nelle situazioni più cupe nella forma della com-passione.

L'intercorporeità generata ha tuttavia bisogno di mantenere uno spazio di non-coincidenza e di asimmetria tra i soggetti che si incontrano, altrimenti viene assorbita in un orizzonte indifferenziato che rischia di ripiegarsi in se stesso. Anche Merleau-Ponty sembra cadere in questa tentazione saturante, fa notare la filosofa Luce Irigaray. *Coltivando il tatto forse ci possiamo salvare?*<sup>56</sup>, titolo originale di un suo recente testo, è la domanda con cui l'autrice accusa il paradigma merleau-pontiano di un certo solipsismo, notando che il gesto di prendersi una mano con l'altra per mostrare che siamo contemporaneamente toccanti e toccati, – così come faceva Husserl – porta il fenomenologo francese a perdere l'alterità proprio mentre la vorrebbe segnalare e assumere. Secondo l'autrice, infatti, in quest'esempio qualcosa non torna e deve trattarsi di un elemento legato all'abitudine, tradizionalmente maschile, di pensare il corpo come spazio prospettico originario, come il punto-zero da cui si sprigiona l'esperienza, dimenticando che quel corpo viene al mondo in una passività inaggirabile e strutturale, nella quale ciò che si tocca viene dal *farsi prossimo di altri*, la madre in primo luogo:

Chi ha assistito al Collège de France –

<sup>55</sup> *Ivi*, 57.

<sup>56</sup> «Perhaps cultivating touch can still save us?» in *SubStance* 40, 3(2011), pp. 130-140, tradotto in Italia da S. Serrau con il titolo *Elogio del toccare*, Genova: il Nuovo Melangolo 2013.

e io ero presente – alla lezione in cui Maurice Merleau-Ponty spiegava, riscoprendolo davanti a noi, come la sua mano destra poteva toccare la sua mano sinistra, come poteva toccarsi lui stesso, può difficilmente dimenticare a qual punto si presentava così scisso dagli altri, dandosi a vedere come un “oggetto” separato. Come non pensare allora che stava conquistando la sua autonomia rispetto al mondo materno che l'aveva toccato, prima che lui non fosse capace di assicurare un'attiva e voluta reciprocità di questo toccare. A differenza del piccolo Hans freudiano che includeva sua madre nel suo universo tramite l'oggetto bobina, Maurice Merleau-Ponty l'escludeva rinchiudendosi lui stesso grazie a un tattile auto-affetto, di cui ci chiedeva di essere spettatori in quanto dimostrazione di natura filosofica. Invece di diventare uomo e conquistare così la sua umanità, Maurice Merleau-Ponty si distaccava piuttosto dal suo divenire umano in quanto esso è anzitutto relazionale. Si faceva cosa fra le cose, rinunciando alla prospettiva sulle cose, per sfuggire a una primitiva sottomissione al toccare dell'altro, o Altro: sua madre. Per dimenticare il tempo in cui era toccato senza toccare. Perlomeno senza reciprocità nel toccare<sup>57</sup>.

Il gesto è di grande effetto, ma finisce per lasciare nell'asimbolia il momento in cui il corpo riceve cure e attenzioni senza essere in grado di contraccambiarle. Con questo taglio, che Irigaray mostra giustamente come il frutto velenoso di un imbarazzo teoretico rispetto a tutto ciò che ha a che fare con l'elemento materno, l'autoreferenzialità è quasi inevitabile, dal momento che iscrive ogni elemento relazionale in un ordine secondo e contingente, sempre da acquisire e ancora da rappresentare, almeno in forma non idealizzata. Questa traccia comune di una passività raccolta da altri farebbe da argine a queste deviazioni e, raccontando di un *visibile* commosso dall'*invisibile* percepito nello sguardo dell'altro, condurrebbe realmente a guardare insieme lo stesso paesaggio:

Il chiasmo non esiste dunque solamente fra io che vedo e io che sono vista, io che tocco e io che sono toccata – in seno a uno stesso mondo, il mio, o a

<sup>57</sup> IRIGARAY, *Dipingere l'invisibile*, p. 10.

partire da uno stesso “Essere”. Il mio sguardo, che acconsenta o no a questo, che lo percepisca o no, vede in un altro modo se non sono sola, nel presente, a guardare. La mia stessa percezione si trova modificata dalla condivisione con l’altro. E ciò non può spiegarsi attraverso la spartizione di una fodera o il consenso rispetto a una somiglianza. Accade piuttosto perché della carne circola fra il mondo e me, fra l’altro e me. In tal modo il visibile rimane sempre aperto anche se, provvisoriamente, il mio sguardo ne delimita un orizzonte, una cornice. Il che non significa una somiglianza, a meno di tagliarlo dalla sua vita e di staccarmi dalla mia<sup>58</sup>.

Senza tener conto di quest’inizio originario non-intenzionale, quindi, il tentativo di superare la dicotomia tra attività e passività resta sospeso tra separazione e confusione, poiché manca il nome per quest’essenziale spazio-tra di ordine antepredicativo. In questo modo l’autismo è quasi inevitabile e il desiderio, modulatore essenziale della distanza tra me e gli altri, resta imbrigliato in se stesso senza riuscire a custodire l’intervallo tra i corpi e le storie, intervallo che salva i soggetti e che permette loro movimenti di avvicinamento e di separazione non esproprianti<sup>59</sup>.

Come sottolineava Virginia Woolf, perché questo spazio di desiderio si risvegli non basterà cambiare il linguaggio. Si dovrà osare una nuova gerarchia delle passioni:

La gente non fa che raccontare le imprese della mente; i pensieri che l’attraversano; i suoi nobili propositi, come abbia civilizzato l’universo. Secondo loro la mente, nella sua torre d’avorio, ignora il corpo; o con un calcio lo fa volare, come un vecchio pallone di cuoio, attraverso leghe innevate o desertiche a perseguire conquiste e scoperte. Alle grandi guerre che il corpo, servito dalla mente, muove, nella solitudine della camera da letto, nessuno bada. Non ci vuole molto a capire il

perché. Guardare simili cose in faccia richiede il coraggio di un domatore da leoni; una vigorosa filosofia; una ragione radicata nelle viscere della terra. Se ne manca, questo mostro, il corpo, questo miracolo, il suo dolore, ci faranno subito ridurre nel misticismo o salire, con rapidi battiti d’ala, alle estasi del trascendentalismo. [...] Ma non abbiamo bisogno semplicemente di una lingua nuova, più primitiva, più sensuale, più oscena, bensì di una nuova gerarchia delle passioni<sup>60</sup>.

Questa nuova gerarchia delle passioni non si dissolverà nei tanti disordini egologici che oggi proliferano, se solo saprà integrare la vulnerabilità della carne come qualcosa di originario e di inaggrabile, facendone punto di leva per una comunità differente in grado di rendere visibili le proprie ferite, senza oscenità e senza rassegnazione. Potrebbe essere l’aurora di una nuova convivenza.

Se, come invita a fare Butler<sup>61</sup>, ci si sofferma a riflettere sul fatto che accade qualcosa di imprevedibile e di trasformativo quando nelle strade e nelle piazze si riuniscono persone che manifestano bisogni, mancanze e speranze nella consapevolezza che è in gioco il destino di tutti, allora l’intercorporeità sacramentale – dove tra il ministro e il malato c’è la comunità che custodisce e attualizza la presenza di Cristo – può generare significati e modificazioni non anticipabili nelle teorie, ma realmente in grado di restituire ai soggetti coinvolti un nuovo posto nel mondo. Come scrive ancora Irigaray, nella carezza che ci si scambia, in fondo, è tutta la comunità a risvegliarsi<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

<sup>59</sup> «Il desiderio occupa o designa il luogo dell’intervallo. Darne una definizione permanente equivale a sopprimerlo come desiderio. Desiderare richiede un’attrazione: la modificazione dell’intervallo, lo spostamento del soggetto o dell’oggetto nei loro rapporti di prossimità o distanza», IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, p. 13

<sup>60</sup> Virginia WOOLF, *Sulla malattia*, Torino: Bollati Boringhieri 2006, p. 7.

<sup>61</sup> Cfr. Judith BUTLER, *L’alleanza dei corpi*, Roma: Nototempo 2017.

<sup>62</sup> «La carezza è risveglio a te, a me, a noi», Luce IRIGARAY, *Essere due*, Torino: Bollati Boringhieri 1994, p. 35.