

ANTONIO ASCIONE

Il valore della corporeità nella formazione dei giovani

Questioni teoretico-pedagogiche

UNIVERSITÀ

tab edizioni

© 2026 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione luglio 2026
ISBN versione cartacea 979-12-5669-405-1
ISBN versione digitale 979-12-5669-406-8

Stampato da The Factory s.r.l.
via Tiburtina 912
00156 Roma
per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

Il contenuto del libro non è stato realizzato
con l'ausilio di alcuno strumento di intelligenza
artificiale; altresì il contenuto del libro non
può essere utilizzato per l'addestramento di
strumenti di intelligenza artificiale.

Indice

p.	7	Introduzione
13	Capitolo 1	<i>La comprensione del sincretismo tra corpo e mente quale fondamento dell'azione pedagogica per una rinnovata umanità</i>
31	Capitolo 2	<i>Lo studio della complessità umana quale approccio fondativo della funzionalità emotiva e sociale</i>
51	Capitolo 3	<i>Il soggetto, sintesi di forma e materia. Gino Corallo e l'educazione come acquisizione libertaria</i>
81	Capitolo 4	<i>Il compimento del corpo e la sua valenza etica. Il messaggio di Franca Pinto Minerva</i>
103	Capitolo 5	<i>La valenza inclusiva della corporeità nel sistema scolastico. Una ricerca educativa sul campo</i>
143	Conclusioni	
149	Bibliografia	

Capitolo 1

La comprensione del sincretismo tra corpo e mente quale fondamento dell'azione pedagogica per una rinnovata umanità

Il bambino / è fatto di cento. / Il bambino ha / cento lingue / cento mani / cento pensieri / cento modi di pensare / di giocare e di parlare / cento sempre cento / modi di ascoltare / di stupire di amare / cento allegrie / per cantare e capire / cento mondi / da scoprire / cento mondi / da inventare / cento mondi / da sognare. / Il bambino ha / cento lingue / (e poi cento cento cento) / ma gliene rubano novantanove. / La scuola e la cultura / gli separano la testa dal corpo. / Gli dicono: / di pensare senza mani / di fare senza testa / di ascoltare e di non parlare / di capire senza allegrie / di amare e di stupirsi / solo a Pasqua e a Natale. / Gli dicono: / di scoprire il mondo che già c'è / e di cento / gliene rubano novantanove. / Gli dicono: / che il gioco e il lavoro / la realtà e la fantasia / la scienza e l'immaginazione / il cielo e la terra / la ragione e il sogno / sono cose / che non stanno insieme. / Gli dicono insomma / che il cento non c'è. / Il bambino dice: / invece il cento c'è.¹

1. I confini tra corpo e mente per la pedagogia contemporanea sono osmotici, sincretici, giammai definibili in modo rigido.

Una mente è l'orecchio che ascolta, un occhio che osserva, un corpo che fruisce dell'ambiente in cui vive, restituendo suggestioni. Questo rende corpo e mente ineludibilmente sincretici.

La pedagogia, dal punto di vista teoretico, promuove da tempo la fine della separazione corpo e mente, l'insostenibilità di un dualismo attribuito simbolicamente al pensiero cartesiano. Malgrado debba cedere sempre più spazio alla teoria che corpo-mente sia un

1. Loris Malaguzzi, *I cento linguaggi dei bambini*, Edizioni Junior, Bergamo 1995.

unico coacervo inscindibile², nella pratica la dicotomia tra corpo e mente resta il paradigma dominante della cultura occidentale.

La filastrocca di Malaguzzi non suggerisce soltanto questa analisi sul rapporto corpo-mente: emerge un simbolismo che rimanda all'interazione dei bambini con l'ambiente che li circonda, inteso duplicemente come culturale-sociale e reale-naturale. Le "cento lingue" rivelano l'esistenza di un mondo che vada oltre "il cielo e la terra", oltre "la Pasqua e il Natale"³.

Emblematicamente, le rime di Malaguzzi raccontano che un soggetto in formazione è assimilabile a un paesaggio, a un ambiente naturale esposto in modo permanente agli interventi umani: una realtà vulnerabile, modellabile, inquinabile, tecnologizzabile.

Al tempo stesso, il gesto simbolico di tagliare "novantanove lingue" rappresenta un riduzionismo delle potenzialità dei bambini, che si offre quale contraltare alla potenza condizionante dell'educazione, protesa ad agire innanzitutto sul corpo e, di riflesso, sulla mente.

2. Gli studi sulla corporeità del soggetto, portati avanti da Merleau-Ponty⁴ e Foucault⁵ a partire dalla seconda metà del Novecento, hanno dimostrato che il corpo è essenziale per la percezione e la formazione interiore dell'individuo; inoltre, hanno reso evidente che qualsiasi metodo di insegnamento si realizza nella sua struttura cognitiva in virtù dell'interazione del corpo e dell'addestramento fisico.

Il tema della gestione della corporeità è stato ampiamente discusso già dalla filosofia ellenica ed è stato tradizionalmente connesso all'istruzione, all'arte militare, al lavoro e allo sport. Che il corpo fosse definito in modo unitario, come nella società spartana,

2. Iris Clever, Willemijn Ruberg, *Beyond Cultural History? The Material Turn, Praxiography, and Body History*, in «Humanities», n. 3, 2014, pp. 546-566.

3. Loris Malaguzzi, *I cento linguaggi dei bambini*, cit.

4. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), cit.

5. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, cit.

oppure oggetto di descrizione più articolata secondo l'interpretazione platonica, o ancora frutto di un approccio politico-sociale come in Aristotele, la cultura del corpo, sin dall'antichità, è stata legata a un addestramento inteso innanzitutto come istruzione militare e allenamento fisico.

A Sparta, in particolare, l'istruzione risultava imprescindibilmente connessa alla cultura della guerra: corpi temprati per il combattimento e menti finalizzate alla resistenza al dolore. Sebbene tale modello sia stato in parte mitizzato, le fonti antiche, in particolare Pausania il Periegeto e Plutarco, hanno tramandato il racconto degli orrori legati al monte Taigeto e alla caverna di Kaiadas, luoghi simbolici nei quali venivano sacrificati i soggetti ritenuti inadatti, ovvero coloro che non corrispondevano all'ideale eugenetico spartano⁶. Eppure, come dimostrava l'esempio degli eroi delle Termopili, eroico non era soltanto il corpo del guerriero, destinato a soccombere, ma la sua anima.

L'istruzione dei giovani ateniesi si concentrò invece, in modo più consapevole, sulla necessità di realizzare un'armonia tra corpo e anima⁷.

Platone considerò la profonda interconnessione esistente tra la gestione del corpo e la volontà del soggetto: l'anima dell'uomo guidava l'azione e plasmava il corpo per renderlo conforme all'obiettivo che la sua volontà gli indicava⁸. Essere uno studioso o diventare un guerriero rappresentava il riflesso di ciò che l'essere umano custodiva nel sé della propria anima e che, una volta adulto, avrebbe manifestato nella società.

Secondo il cosiddetto "comunismo platonico"⁹, l'umanità era suddivisa in tre caratteri fondamentali – razionale, concupiscibile

6. Aleksa Vučković, *The Kaiadas Cave: Legendary Spartan Pit of Death*, in «Ancient Origins», 4 dicembre 2020; <https://www.ancient-origins.net/ancient-places-europe/kaiadas-cave-0014625>.

7. Petr Jansa et al., *Pedagogika sportu*, Karolinum, Praga 2022.

8. cfr. Harry Burrows Acton (1938), *The Alleged Fascism of Plato*, in «Philosophy», n. 13, pp. 302-312; cfr. Renford Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, Heffer, Cambridge, pp. 38-48.

9. Platone, *Repubblica*, libro VI, 510b2-511d5.

e irrascibile – che sarebbero stati eterodiretti a fini di utilità sociale e resi sinergici della collettività¹⁰. Diventare un politico, un mercante o un soldato costituiva l'estrinsecazione corporea delle propensioni con cui il soggetto era nato, successivamente orientate al servizio degli altri¹¹.

Alla morte di Platone, con l'avvento delle falangi macedoni di Alessandro, le classi dirigenti ateniesi lasciarono progressivamente l'Accademia e si affollarono nel Liceo. Qui Aristotele insegnava che l'uomo fosse *πολιτικὸν ζῷον*, un “animale politico”, un essere bisognoso di relazione pubblica, la quale contribuiva in modo determinante alla sua formazione, piuttosto che rappresentare il risultato innato e scontato della sua anima. Sfruttando appieno la propria potenzialità – *δύναμις* – il giovane in formazione poteva essere protagonista della realizzazione del proprio ruolo nella società, poiché la crescita era il risultato della sua capacità di calcolare, riflettere e dialogare.

Aristotele attribuiva agli esseri umani una peculiare capacità mimetica, che si sarebbe sviluppata nella socialità¹². L'uomo aristotelico non era il risultato passivo dell'ambiente di apprendimento: forte della propria libertà, il giovane andava oltre la propria esperienza immediata e sensibile, e ciò avveniva in virtù dell'intelletto, *νοῦς* – laddove Platone parlava di ragione, *λογος*¹³.

In generale, per i pensatori ateniesi, ogni uomo possedeva in sé qualcosa di insopprimibile – l'anima, l'essenza, la *ψυχή* – che veni-

10. Cfr. Bertrand Russell (1945), *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* Simon & Schuster, New York (trad. it. *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*, a cura di Pavolini L., Longanesi, Trento 1982); cfr. Karl R. Popper (1945), *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London (trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di Renato Pavetto, Armando Editore, Roma 2003).

11. Jose Antonio Gimenez, *La parte irascibile e la costituzione del sé in Platone*, in Laura Candiotto, Alessandro Stavru (a cura di), *Poikilia delle emozioni. La complessità dei pathe in Platone*, Editrice Petit Plaisance, Pistoia 2024.

12. Luigi Marco Bassani, Alberto Mingardi, *Dalla Polis allo stato, introduzione alla storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 2022.

13. Giulia Angelini, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, in «Scienza & Politica», vol. XXX, n. 58, 2018, pp. 131-154.

va esternato attraverso il corpo in modo irrevocabile, unico e non riducibile. Il corpo poteva esprimersi con una certa libertà, anche in tensione con le regole, ma non poteva prescindere dalle esigenze sociali che ne orientavano e ne veicolavano l'espressione.

I giovani venivano invitati alla riflessione non all'interno di spazi chiusi, ma passeggiando all'aria aperta attorno al Peripato, *Περίπατος*, liberi di incontrarsi e di dialogare. Passeggiando sul selciato o seduti all'ombra del colonnato, il maestro e i suoi allievi discorrevano della vita, della natura e delle leggi, rafforzando ogni sapere grazie al confronto continuo.

La concezione della corporeità nel panorama greco antico risulta particolarmente evidente anche nel modo di intendere la sessualità, esplicitata come relazione priva di rigide limitazioni, pur all'interno di cornici normative. L'amore diveniva uno stimolo preponderante dei comportamenti, capace di oltrepassare la razionalità della mente.

«Quando [i persiani] vengono a sapere di qualche usanza piacevole, da qualunque parte provenga, subito la adottano: per esempio hanno imparato dai Greci a praticare l'amore con gli adolescenti»¹⁴.

Le divinità stesse, attraverso i loro comportamenti – *Ἔρως* è egli stesso una divinità¹⁵ – e l'intera cultura popolare, mediante racconti mitologici e leggende, contribuivano alla formazione dei giovani rispetto alle relazioni sessuali, che investivano e trasformavano la corporeità in forme molteplici: adulterine, interetniche, omosessuali, zoofile e pederastiche.

A proposito del rapporto amoroso tra uomini, Cantarella scrive:

Nell'età in cui il giovane non era ancora un uomo, ma solo un uomo in fieri, (all'incirca fino ai diciassette anni) la frequentazione e l'esempio dell'amante erano lo strumento formativo grazie al quale egli apprendeva i valori fondamentali della *"polis"*. Ciò consente di

14. Erodoto, *Storie*, libro I, 135.

15. Eva Cantarella, *Eros è un Dio*, Feltrinelli, Milano 2009.

comprendere il complesso rituale del corteggiamento pederastico, secondo il quale l'adulto doveva dimostrare di non essere attratto solo dalla bellezza fisica del ragazzo.

Per l'uomo greco, ogni relazione fisica e corporea avrebbe dovuto avere come fine ultimo la crescita della propria interiorità.

3. Nell'Antico Testamento tutto il creato divino possiede un valore positivo, è "cosa buona" come viene ripetutamente affermato nel primo capitolo del Libro della Genesi. Eppure, l'avvento della cultura cristiana avrebbe ridefinito l'approccio alla corporeità, soprattutto dal punto di vista morale.

Il problema del corpo nel mondo cristiano è condizionato dal cosiddetto "peccato originale", che declina il cattivo uso del corpo. Da essere intrinseco, poiché voluto e creato da Dio, il corpo viene corroso dalla disobbedienza adamitica e, di conseguenza, sottoposto a limitazioni espresse nei comandamenti: il corpo perde parte delle proprie prerogative.

L'antropologia cristiana insegnava chiaramente che l'uomo non fosse solo la sua anima, ma anche corpo; tuttavia, l'anima avrebbe dovuto governare il corpo – evidente l'influenza greca e agostiniana – poiché la carne era parte integrante, ma subalterna, della persona umana.

Bernardo di Chiaravalle, grande mistico medioevale, affermò: «Poiché siamo carnali, Dio fa che il nostro desiderio e il nostro amore comincino dalla carne»¹⁶, concetto che, in apparenza, sembra entrare in tensione con l'idea che il Medioevo esclusivamente spiritualista.

È opportuno considerare come il mondo ebraico-cristiano non presenti a monte il concetto di libertà e autodeterminazione del soggetto, caratteristica che invece rappresentava una cifra distintiva dell'educazione dell'uomo greco. Il Dio della Bibbia aveva creato

16. Bernardo di Chiaravalle, *Opere*, Città Nuova, Roma 1984, epistola 11.

gli angeli come esseri intelligenti ma privi di corpo, vincolati a una natura esclusivamente spirituale; successivamente aveva creato gli uomini, esseri intelligenti e sintesi di corpo e anima, ma vincolati a un comportamento predeterminato. L'obbedienza risultava indispensabile affinché l'essere umano fosse reso degno di giungere al cospetto di Dio, «dove contempleremo beati l'eccellenza del genere nostro», come affermava Marsilio Ficino¹⁷.

L'uomo veniva concepito come un'unione sostanziale di spirito e corpo: né lo spirito né il corpo costituivano elementi accidentali, poiché entrambi erano fondativi – ontologici – dell'essere umano:

L'uomo è forse altra cosa che un animale ragionevole composto di corpo e di anima? O forse l'anima, presa separatamente, è l'uomo? No assolutamente! Si chiamerà il corpo dell'uomo. Se nessuna di queste cose, prese separatamente, è uomo, quindi solo ciò che è composto delle due cose si chiamerà uomo [...].¹⁸

Nel cristianesimo, il valore assoluto del corpo veniva affermato attraverso la Resurrezione e la conseguente sparizione del corpo di Cristo; lo stesso Dio aveva assunto un corpo reale in quanto “uomo perfetto”¹⁹.

San'Ignazio di Antiochia (35-107), nella Lettera ai Tralliani, ribadisce con forza la piena corporeità di Cristo che, pur essendo Dio, ebbe bisogno di mangiare e di bere:

Turatevi le orecchie quando qualcuno vi parla d'altro che non sia Gesù Cristo, della stirpe di Davide, figlio di Maria, che realmente nacque, mangiò e bevve. Realmente fu perseguitato sotto Ponzio Pilato; realmente fu crocifisso e morì, sotto gli occhi degli abitanti del

17. Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, I, 1.

18. Hilario Yaben (ed.), *San Justino, Apologias*, Apostolado Mariano, Grafica Mirte, Sevilla s.d., *De Resurrectione*, numero 8 (qui tradotto), in <https://archive.org/details/apologias-san-justino/Apologias%20-%20San%20Justino/mode/2up>.

19. Giuseppe Laiti, “Chiunque segue Gesù Cristo l'uomo perfetto si fa lui stesso più uomo”, in «Esperienza e Teologia», n. 3, pp. 56-66, 1996, https://www.teologiaverona.it/rivista/openaccess/ET_03/03_07_Laiti.pdf.

cielo, della terra e degli inferi. Egli realmente risorse dai morti perché il Padre suo lo risuscitò.²⁰

L'antropologia cristiana educava alla resurrezione dei corpi, poiché il corpo costituiva un valore soprattutto quando risultava funzionale al progetto divino. La morte era sorta a causa del peccato originale: la divisione dell'anima dal corpo non rientrava nel progetto iniziale di Dio. La morte del corpo era dunque il risultato del mancato assoggettamento di Adamo alla legge divina. L'anima assumeva una centralità specifica poiché strumento necessario per ricondurre il corpo al rispetto dei comandamenti.

Nel cristianesimo, la corporeità e la sua dimensione morale risultavano imprescindibilmente connesse, e questo approccio ha profondamente fondato la cultura occidentale. A partire dal Medioevo fino all'Ottocento, l'educazione dei giovani fu affidata prevalentemente alla Chiesa – analogamente a quanto avvenne nella società e nella cultura mediorientale, formatesi sul medesimo filone veterotestamentario – e il primo insegnamento consisteva nella comprensione che corpo e anima non fossero autonomi l'uno dall'altra: si sarebbero salvati insieme con la resurrezione o, allo stesso modo, sarebbero stati entrambi puniti:

Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? [...] Non v'illudete: né i fornicatori, né gli idolatri, né gli adulteri, né gli effeminati, né i sodomiti, né i ladri, né gli avari, né gli ubriachi, né gli oltraggiatori, né i rapinatori erediteranno il regno di Dio.²¹

Per i cristiani il corpo, qualora fosse stato utilizzato in modo moralmente conforme, si sarebbe trasformato in uno strumento di santificazione, come nel caso dei martiri della Chiesa: un approccio tuttora considerato rilevante, se si considera che la Caritas Italiana

20. Ignazio di Antiochia, *Le Lettere*, Carabba, Lanciano, lettera 9, 1-2, p. 70; <https://archive.org/details/ignazio-le-lettere/mode/2up>.

21. 1 Corinzi 6:9-11 (*La Sacra Bibbia*, C.E.I. riveduta 2020).

monitora costantemente il dramma di milioni di cristiani perseguitati a causa della loro fede²². Lo stesso Giovanni Paolo II scriveva:

Al termine del secondo millennio, la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di martiri. Le persecuzioni nei riguardi dei credenti – sacerdoti, religiosi e laici – hanno operato una grande semina di martiri in varie parti del mondo.²³

4. L'analisi del rapporto tra corpo e mente ha impegnato numerosi pedagogisti e ha avuto un forte impatto sui rispettivi approcci educativi e didattici. All'inizio del Novecento, lo psicologo tedesco Fritz Giese (1890-1935) elaborò una "filosofia pratica" che mirava a realizzare una piena coerenza tra il corpo fisico e quello mentale, ovvero una forma di interazione tra la natura esterna e quella interna dell'uomo²⁴.

Secondo Giese, dal livello di armonia tra corpo e anima era possibile interpretare la personalità di ciascun soggetto e le sue diverse sfaccettature; tale livello di armonia corpo-mente, visibile nel corpo e misurabile attraverso esperienze emozionali e psicologiche, risultava mutevole e, pertanto, poteva essere addestrato e orientato²⁵.

22. «Solo in Corea del Nord ci sono tra 50 e 70 mila cristiani in campi di detenzione. Poi ci sono la Somalia, l'Iraq, la Siria, l'Afghanistan, il Sudan e l'Iran, dove i cristiani sono perseguitati con più intensità. Da novembre 2013 al 31 ottobre 2014, si calcola che i cristiani uccisi per ragioni strettamente legate alla loro fede siano stati 4344, mentre le chiese attaccate per la stessa ragione sono state 1062. Una barbarie che peraltro colpisce molte altre minoranze religiose ed etniche e che rivela un preoccupante aumento dell'intolleranza, non solo nel Medio Oriente, teatro dei conflitti in Siria e in Iraq e dell'affacciarsi di Daesh»; cfr. Caritas Italiana, *Dossier su cristiani perseguitati. Tra terrorismo e migrazioni*, 30 luglio 2015; <https://www.centro-peirone.it/caritas-30-luglio-2015/>.

23. Karol J. Wojtyła, *Lettera apostolica Tertio Millennio adveniente*, Libreria Editrice Vaticana, 10 novembre 1994; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertiomillennio-adveniente.html [2.11.2015].

24. Fritz Giese, *Körperseele: Gedanken über persönliche Gestaltung*, Delphin-Verlag, Monaco 1924, p. 83.

25. *Ibidem*.