

IL VALORE DELLA CORPOREITÀ NEL MATERIALISMO CRISTIANO DI SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Maria Teresa Russo*

1. IL VALORE DEL CORPO TRA SPIRITUALISMI E MATERIALISMI

Negli scritti di san Josemaría Escrivá¹ appaiono abbondanti riferimenti al valore del corpo, collocati nel contesto della valorizzazione del mondo in tutte le sue dimensioni e di quello che è stato definito il *materialismo cristiano*. Con questa espressione² da un lato egli indicava la necessità di *materializzare* la fede, in modo da raggiungere e illuminare la dimensione storica della quotidianità, dall'altro intendeva sottolineare l'essenziale bontà del mondo nella sua concretezza materiale, prendendo le distanze da qualsiasi forma di spiritualismo. Questa attenzione positiva alla dimensione *carnale* della persona si colloca anche entro un'altra prospettiva, ugualmente caratteristica del pensiero del santo, quella dell'*unità di vita*, da considerare nei suoi diversi significati e implicazioni: unità tra corpo e spirito, tra ragione ed emozioni, infine

* Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre.

¹ Così Escrivá delineava il *materialismo cristiano* nell'omelia pronunciata nel campus dell'università di Navarra, l'8 ottobre 1967: «A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni trenta, io solevo dire che dovevano saper *materializzare* la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione – così frequente allora, e anche oggi – di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene». *Colloqui*, n. 115.

² E. Burkhart e J. López fanno notare che questa espressione si ritrova anche in uno scritto di Jean Daniélou, sempre del 1967, ma sottolineano che in san Josemaría questo concetto era presente già alcuni anni addietro. Cfr. *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, vol. 3, Rialp, Madrid 2013, p. 77, nota 171.

tra fede e ragione, nonché tra dimensione immanente e trascendente dell'esistenza³.

È evidente che la riflessione di Escrivá riguarda l'ambito più squisitamente teologico, ma, pur nel rispetto dello specifico orizzonte di riferimento, è possibile rintracciarvi suggestioni e tematiche interessanti anche per il filosofo. Ne è un esempio la questione del ruolo e del valore della corporeità, tema centrale non soltanto nella filosofia contemporanea, ma anche cruciale oggi in ambito scientifico e persino nella scena politica. La cultura contemporanea sembra infatti oscillare tra il considerare il corpo come materia grezza, controllabile e indefinitamente manipolabile dalla tecnoscienza e invece il ritenerlo un simulacro, semplice prodotto culturale e storico. I due miti classici di Prometeo e di Narciso sembrano incarnare queste due concezioni, il primo come tentativo di sfidare il limite della materia costituito dalla sua resistenza e caducità, il secondo come il sogno del *puer aeternus* o dell'androgiño, possibile soltanto a un io ridotto a immagine senza tempo e senza consistenza⁴. È la dicotomia tra spirito e materia, tra natura e cultura che, pur subendo diverse metamorfosi, attraversa tutta la storia del pensiero.

La tentazione di arroccarsi in una difesa dello spirito contro l'impurità della materia è stata ricorrente sia nella storia del cristianesimo o, più in generale, delle religioni sia nella filosofia. La gnosi e il catarismo sono comparsi in diverse versioni e in epoche successive, proponendo una irriducibile opposizione tra mondo celeste – puro e spirituale – e mondo della natura, impuro e materiale. Una parte della filosofia, secondo la linea che da Platone passa per Cartesio e arriva fino a Hegel, pur con diversi accenti ed esiti, ha riproposto questo dualismo, tutto a vantaggio dello spirito contro il corpo. La "rivincita" del corpo, allora, ha assunto le sembianze di un'esaltazione del *bíos*, inteso come potenza irrazionale – il dionisiaco di Nietzsche – governata solo dalle leggi del ciclo vitale o come forza cieca senza finalità – di stampo darwiniano – strutturata in modo meccanicistico.

³ Cfr. Á. DEL PORTILLO, *Riflessioni a conclusione del convegno "Santità e Mondo"*, 14.10.1993, in AA.VV., *Santità e mondo. Atti del convegno teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaría*, 12-14 ottobre 1993, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 219 e ss.

⁴ Cfr. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, pp. 15-22.

Le ricadute di questa dicotomia sono molteplici e si riflettono nel movimento pendolare che ha dato luogo a concezioni diametralmente opposte: da un lato il disprezzo per il lavoro manuale, dall'altro la svalutazione di quello intellettuale; da un lato il puritanesimo, dall'altro il pansessualismo di certe antropologie; da un lato il rifiuto di ogni ornamento o cosmetica, dall'altro l'ossessione per la forma fisica e la salute. Difficile trovare il punto di equilibrio, se non si tiene conto che il corpo non è una realtà oggettiva al di fuori della soggettività personale e se non si considera allo stesso tempo l'eccedenza della persona rispetto al proprio corpo, attestata dalla sua capacità di compiere operazioni non esclusivamente corporee, come quelle dell'intelligenza e della volontà. In questo senso, sia le antropologie moniste, che riducono la persona al solo corpo o al solo spirito, sia quelle dualiste, che separano nettamente corpo e spirito, risultano inadeguate a spiegare la struttura della persona, che è invece duale. La persona umana è un enigma proprio per questa inseparabilità tra il corpo e qualcosa che lo eccede, denominato spirito o anima dalla tradizione filosofica, con cui non vi è né un rapporto di piena identità né di estraneità. Gabriel Marcel ha definito questa ambivalenza del rapporto tra corpo e persona come *duplice impossibilità* del corpo: non è possibile che l'io si identifichi col corpo, ma non è possibile neppure che se ne separi⁵.

Occorre dunque collocare la riflessione sul corpo nel quadro di un'antropologia integrale, che riconosca sia la complessità che l'unità dell'essere umano. La complessità è dovuta allo strutturarsi della persona nella duplice dimensione somatica e psichica, mentre l'unità è data dalla trascendenza metafisica dello spirito, grazie al quale l'io può dire "io" e si sperimenta libero, perché esercita su se stesso l'autopossesso e l'autodominio⁶. Solo in questa prospettiva si può riconoscere appieno la dignità del corpo, identificandolo ontologicamente come corpo personale e, allo stesso tempo, come correlato essenziale di ogni esperienza soggettiva e intersoggettiva⁷.

⁵ Cfr. G. MARCEL, *Essere e avere* (1935), Esi, Napoli 1999, pp. 131-149.

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002, capitolo quinto, § 44, p. 106.

⁷ Cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura* (1913), Einaudi, Torino 1965, pp. 530-540.

Su questo tema è evidente il contributo dell'antropologia teologica, che storicamente ha alimentato una autentica rivoluzione culturale, stimolando anche la riflessione filosofica. Giovanni Paolo II nel ciclo di udienze dedicato alla teologia del corpo ha definito l'idea di uomo elaborata alla luce della rivelazione biblica con il termine *antropologia adeguata*, vale a dire una visione «che cerca di comprendere e di interpretare l'uomo in ciò che ha di veramente umano»⁸, in opposizione a quelle concezioni segnate dal riduzionismo, che lo collocano al livello del resto della natura. Essa è «costruita sui significati perenni dell'esistenza umana, delineando così la piena immagine di uomo in cui ogni uomo deve entrare o deve realizzare se stesso»⁹. Si tratta pertanto di un'antropologia che offre una chiave di lettura non soltanto al teologo, ma anche al filosofo che intenda davvero comprendere natura e destino dell'essere umano.

Se, come afferma Tertulliano, «*caro cardo salutis est*»¹⁰, ciò significa che nel messaggio cristiano il mondo e la materia sono affermati come portatori di valore in sé e per sé. In questa prospettiva, il corpo non è né una zavorra né una tomba, bensì parte integrante di un essere creato "a immagine" di Dio in quanto corpo e anima. Il cristianesimo, come religione dell'"incarnazione", considera centrale l'espressione *scandalosa*: "questo è il mio corpo, mangiatelo". Come è stato osservato, è proprio questo valore assegnato alla corporeità che ha dato origine non solo al *materialismo* della religiosità medievale¹¹, ma anche a dei pilastri su cui poggia l'edificio della cultura occidentale: la rappresentazione artistica del corpo, la valorizzazione del lavoro manuale e l'istituzione degli ospedali per la cura della salute.

⁸ Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 2-1-1980, in *Uomo e donna lo credò*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 72.

⁹ Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 23.4.1980, in *ibid.*, p. 118.

¹⁰ TERTULLIANO, *De carnis resurrectione*, 8, 3.

¹¹ «Da qui l'insistenza sulla devozione delle reliquie, sulla Eucarestia intesa letteralmente come corpo di Cristo, sulla incorruttibilità fisica del corpo verginale di Maria, da qui la credenza in corpi regali e santi, taumaturgici e potenti». M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Body and holy body*, in AA.Vv. (a cura di), *The Body and the sense of self*, Fondazione Carlo Erba, Milano 2004, p. 50.

2. MATERIALISMO CRISTIANO E DIGNITÀ DEL CORPO IN SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

È stata comunque necessaria una lunga gestazione prima che gli insegnamenti contenuti nel messaggio cristiano ricevessero un'adeguata elaborazione filosofica e potessero farsi storia, dando vita a una cultura corrispondente. Si tratta di un processo storico che non è mai definitivamente concluso, in quanto può registrare – e di fatto ha registrato – regressi e involuzioni. Anche nella stessa cultura di ispirazione cristiana non sono mancate deficienze o applicazioni distorte. Si pensi a un malinteso senso di povertà, che spesso è degenerato in sciatteria o sporcizia, o anche alla mentalità che ha visto nella sessualità quasi un limite o una minaccia per avvicinarsi a una vita cristiana elevata. Come si è detto, anche la filosofia ha contribuito talvolta ad alimentare questi atteggiamenti. Hegel ad esempio, nella sua impostazione spiritualistica che sembra riecheggiare antichi dualismi, ha interpretato il sentimento del pudore come una rivendicazione dei diritti dello spirito sulla materia, quasi una ribellione dell'uomo che non si rassegna al suo essere anche corporeo che lo rende simile agli altri animali:

«Il pudore è l'inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere. L'uomo che diventa cosciente della sua destinazione superiore, della sua essenza spirituale, non può non considerare inadeguato quel che è solo animalesco, e non può non sforzarsi di nascondere quelle parti del suo corpo che servono solo a funzioni animali e non hanno né una diretta determinazione spirituale, né un'espressione spirituale»¹².

Sebbene san Josemaría Escrivá non abbia mai preteso di elaborare una vera e propria antropologia, tuttavia è possibile ricomporre alcune linee essenziali, cercando di unire dei tratti rintracciabili sia nei suoi scritti che nella sua biografia. Selezionando quelli che qui ci interessano, ne troviamo alcuni particolarmente significativi, talvolta in controtendenza rispetto a idee o stili di vita praticati negli stessi ambienti d'ispirazione cattolica nei primi decenni del '900. Si pensi allo stupore e all'ironia che, come riportano i biografati, suscitava l'abitudine di san Josemaría di

¹² G. W. F. HEGEL, *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 978.

lavarsi quotidianamente e di indossare abiti in ordine mentre si trovava nel seminario di San Carlo a Saragozza¹³.

Sin dalla prima raccolta di scritti, *Consideraciones espirituales*¹⁴, si delinea una concezione unitaria dell'uomo, chiamato a realizzarsi dal punto di vista umano e soprannaturale – di fatto uniti – in anima e corpo. Appaiono lontani sia il disprezzo del corpo, frutto di un malinteso ascetismo, sia la sua esaltazione, tipica delle culture edoniste e, più diffuse oggi, salutiste. Nell'orizzonte dell'antropologia teologica, l'insegnamento paolino di glorificare Dio con quello stesso corpo, che al contempo può mostrarsi come "corpo di morte"¹⁵ è lo sfondo su cui si colloca l'idea – elaborata anche dall'antropologia filosofica – che l'unità della persona, ontologicamente solida, è moralmente fragile e sempre minacciata dalla disintegrazione tra desideri e ragione, tra piacere e volere.

In Paul Ricoeur troviamo espressa in termini filosofici questa dialettica interna al corpo, per cui *práxis* e *páthos*, attività e passività, coesistono. «Io subisco questo corpo che governo»¹⁶, egli afferma per significare che la nostra dimensione fisica ci costringe a confrontarci con quei limiti che sono la condizione della nostra libertà *incarnata*. L'esperienza del corpo proprio, che Ricoeur definisce come una delle punte del "tripode della passività", assieme all'alterità e alla coscienza¹⁷, viene ad essere il banco di prova del desiderio e del volere, perché appare come un limite invalicabile. Questa condizione *patetica* o, se si preferisce, drammatica, del nostro esistere e del nostro coesistere con gli altri, in qualche modo

¹³ Racconta lo stesso Josemaría Escrivá: «Un motivo di strana meraviglia, per quei buoni seminaristi [...] veniva dal fatto che mi lavavo – cercavo di fare la doccia – tutti i giorni: anche per questo c'era l'epiteto di 'signorino'». Aggiunge il biografo: «L'espressione 'signorino' è chiaramente un eufemismo. L'epiteto aragonese che alcuni compagni gli appiccicavano, quasi un insulto, si potrebbe tradurre 'damerino'». A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, Leonardo International, Como 2002, pp. 140-141.

¹⁴ La redazione del testo risale al periodo che san Josemaría trascorse a Burgos, da gennaio del 1938 a marzo del 1939. Cfr. J. MORALES, *Introducción*, in ID. (a cura di), *Estudios sobre Camino*, Rialp, Madrid 1988, pp. 21-25.

¹⁵ «Se tu sapessi quanto vali!... È san Paolo che te lo dice: sei stato comprato a gran prezzo. E inoltre ti dice: "Glorificate et portate Deum in corpore vestro" – glorifica Dio e portalo nel tuo corpo». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 2012¹⁷, n. 135. Si veda anche ID., *Colloqui*, cit., n. 121.

¹⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 433-441 (tit. orig.: *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990).

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 432.

mette alla prova. D'altra parte, proprio dalle *resistenze* del corpo, dalle forme in cui si manifesta la sua passività, si possono trarre altrettante lezioni preziose per la maturazione della libertà, a condizione di assumerne il chiaroscuro di positività e negatività. La carnalità del corpo è anche pesantezza, la visibilità è anche esposizione, la sensibilità è anche vulnerabilità, la salute è anche possibilità di ammalarsi, la temporalità è anche invecchiamento e mortalità.

Cogliendo tale ambivalenza, Escrivá ha definito il rapporto tra anima e corpo come quello tra «due nemici che non si possono vedere e due amici che non si possono separare»¹⁸. Questa immagine sembra molto vicina a quanto il filosofo Sciacca ha espresso, attraverso un dialogo immaginario del corpo con lo spirito:

«Lo so che ti do tanti fastidi e preoccupazioni e timori e spaventi, ma assieme sappiamo da sempre che tu, mente, senza di me non puoi esistere in questo mondo o mondaccio e che basta un niente che mi capiti e vai in panne. Lo so che ti affliggo con la necessità del sostentamento, con i pericoli e le malattie, con tanti altri impedimenti; so anche, e l'ha detto Pascal, che basta una mosca – potenza delle mosche! – perché tu, “ridicolissimo eroe”, non riesca a pensare. Ti son causa di mille impacci e impicci; e proprio sul più bello che te ne stai indagando e meditando, faccio irruzione d'ogni parte, e ti scompiglio, conturbo e guasto. Tu pure, mente, quanto a delicatezza, direi a fragilità, anche a bizzze, hai ben poco da invidiarmi; e da fare ne dai tanto anche a me»¹⁹.

In questa prospettiva, alcune affermazioni di *Cammino* relative al corpo, potenziale “traditore”, vanno intese non come disprezzo della dimensione fisica, ma come difesa e ricerca di un'armonia interiore: «Al corpo bisogna dare un po' meno del giusto. Altrimenti tradisce»²⁰; «Di' al tuo corpo: preferisco avere uno schiavo che esserlo io di te»²¹; «Tratta il tuo corpo con carità, ma con carità non maggiore di quella che si usa verso un nemico traditore»²².

La finalità è ristabilire costantemente un equilibrio, soprattutto in un'epoca in cui, come egli affermerà successivamente in *Solco*, «sembra

¹⁸ *Cammino*, n. 195. Cfr. *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Rialp, Madrid 2002*, pp. 383-384.

¹⁹ M. F. SCIACCA, *Il magnifico oggi*, in «Il Tempo», 14.9.1982, pp. 82-83.

²⁰ *Cammino*, cit., n. 196.

²¹ *Ibid.*, n. 214.

²² *Ibid.*, n. 226. Cfr. anche il n. 227.

come se lo 'spirito' si sia andato riducendo, rimpiccolendo, sino a diventare un puntino... E il corpo si ingrandisce, s'ingigantisce, fino a dominare»²³. Per questo la virtù della castità non è semplice autodominio, né inibizione od oltrepassamento della corporeità, alla stregua della *enkráteia* pagana, bensì affermazione del carattere *donale* del corpo nella relazione d'amore²⁴.

Una ulteriore conferma della valorizzazione dell'elemento *carnale* della persona la si riscontra nell'attenzione di Escrivá per il linguaggio del corpo, indispensabile condizione dei rapporti interpersonali, anche in quanto capacità di espressione adeguata delle emozioni: «Piangi? –Non vergognartene»²⁵. E ancora: «Faccia lunga... , modi bruschi... , aspetto ridicolo... , aria antipatica: è così che spero di incoraggiare gli altri a seguire Cristo?»²⁶; «Non dimenticarmi che a volte c'è bisogno di avere accanto volti sorridenti»²⁷.

Egli stesso utilizzava negli scritti e nelle conversazioni frequenti riferimenti all'espressività corporea, per dare maggior forza alle sue parole e manifestare vicinanza: "benedico con tutte e due le mani"; "mi metterei in ginocchio"; "avere cuore di padre e di madre"²⁸; «misericordia vuol dire mantenere il cuore in carne viva»²⁹.

La consapevolezza del ruolo del corpo lo rendeva attento alla salute delle persone più vicine e persino al loro regime alimentare e alle ore di sonno o, più in generale, alla cura dell'ambiente domestico, considerandolo non soltanto il luogo per riporre le energie fisiche e per soddisfare le necessità più materiali, ma anche la condizione

²³ *Solco*, n. 841.

²⁴ Cfr. J. MORALES, *Introducción*, cit., p. 27. Così si esprimeva a proposito del matrimonio: «Il matrimonio è un sacramento che fa di due corpi una sola carne. La teologia afferma con forte espressione che la sua materia è costituita dal corpo stesso dei contraenti. Il Signore santifica e benedice l'amore del marito verso la moglie e quello della moglie verso il marito: ha disposto non solo la fusione delle loro anime, ma anche dei loro corpi. Nessun cristiano, sia o no chiamato alla vita coniugale, può quindi disprezzarla». È *Gesù che passa*, n. 24.

²⁵ *Ibid.*, n. 216. Cfr. anche il n. 846 di *Forgia*.

²⁶ *Cammino*, n. 661.

²⁷ *Solco*, n. 57.

²⁸ Cfr. P. URBANO, *Josemaría Escrivá, romano*, Leonardo, Milano 1996.

²⁹ *Amici di Dio*, n. 232.

indispensabile per crescere nelle virtù³⁰. L'ascetica, nei suoi insegnamenti, non doveva mai degenerare nell'esigenza di un disincarnato ascetismo: «Come potrà l'asinello lavorare, se non gli si dà da mangiare, se non può disporre di un po' di tempo per ritemprare le forze o se si spezza il suo vigore con troppe bastonate? [...] Il tuo corpo è come un asinello [...] che ti porta in groppa per i cammini divini della terra»³¹.

Mentre tutti gli spiritualismi hanno più o meno esplicitamente disprezzato o sottovalutato il lavoro manuale a favore dell'attività intellettuale o della vita contemplativa, in Escrivá troviamo una vera e propria celebrazione di quelle che talvolta sono state sbrigativamente etichettate come "faccende", per la fatica del corpo che comportano³². Prendendo le distanze sia dallo spirito elitario tipico di una cultura – come quella greca – che valorizzava quasi esclusivamente la *theoría*, la contemplazione, sia dall'ideale borghese inaugurato dalla modernità, che vedeva nel lavoro solo il mezzo per produrre comfort e ricchezza³³, nonché dalla distinzione tutta marxiana tra lavoro improduttivo in quanto intellettuale e lavoro produttivo, il fondatore dell'Opus Dei propone una concezione armonica del lavoro, dove non ci sia dicotomia tra il fare e l'agire, tra l'attività del corpo e quella delle mani, tra la perfezione materiale e il fine soprannaturale. Il lavoro, sia esso manuale che intellettuale, è sempre attività dell'*intera persona*³⁴. Si apre un panorama immenso di attività, dalla sala operatoria alla fabbrica, dalla cattedra alla bottega, dalla politica all'ambiente domestico, che sono tutte ugualmente degne e pertanto umane e umanizzanti³⁵. La distinzione che Hannah Arendt³⁶ istituisce tra *homo faber* e *animal laborans*, che vede il primo orientato a

³⁰ Cfr. P. URBANO, *Josemaría Escrivá, romano*, cit., pp. 363-364.

³¹ *Amici di Dio*, n. 137.

³² Cfr. M.P. CHIRINOS, *Humanismo cristiano y trabajo. Reflexiones en torno a la materia y al espíritu*, in AA.Vv., *Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 45-65.

³³ Cfr. CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, parte III.

³⁴ Cfr. E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, cit., p. 184.

³⁵ Cfr. *Colloqui*, n. 311.

³⁶ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000⁸.

un'opera creativa e duratura, a confronto con il secondo, condannato invece alla routine del lavoro *del corpo* come una bestia da soma, ignora quanto il lavoro manuale, se ben realizzato, stimoli l'immaginazione e la curiosità e quanto il cosiddetto "divorzio tra la mano e la testa" abbia avuto ripercussioni negative sulla qualità stessa della competenza professionale³⁷. Non è un caso che la più recente letteratura sociologica e filosofica oggi torni a valorizzare l'uomo artigiano e le abilità che l'esperienza pratica e la maestria sono in grado di sviluppare³⁸.

Nella prospettiva del materialismo cristiano di Escrivá, i personaggi evangelici di Marta e Maria, se considerati in un orizzonte antropologico, offrono più di uno spunto³⁹. Quando, commentando l'episodio, egli sottolinea che occorre *fare la parte* sia dell'una che dell'altra senza separazione⁴⁰, sta invitando a considerare non soltanto la necessità di un equilibrio tra contemplazione e azione, ma quella profonda verità dell'«unica vita fatta di carne e di spirito»⁴¹ che ciascuno è chiamato a realizzare ogni giorno.

³⁷ «Ogni bravo artigiano conduce un dialogo tra le pratiche concrete e il pensiero; questo dialogo si concretizza nell'acquisizione di abitudini di sostegno, le quali creano un movimento ritmico tra soluzione e individuazione dei problemi. La relazione tra mano e testa si mostra in ambiti apparentemente lontani come il tirare su un muro, il cucinare, il progettare o il suonare il violoncello – ma tutte queste pratiche possono fallire o non giungere a maturazione. Non c'è niente di automatico nel diventare tecnicamente abili, così come non c'è niente di meccanico nella tecnica in sé». Cfr. R. SENNETT, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 19.44-51.

³⁸ Cfr. M. CRAWFORD, *Il lavoro manuale come medicina dell'anima: perché tornare a riparare le cose da sé può rendere felici*, Mondadori, Milano 2010.

³⁹ Cfr. E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, cit., vol. 1, p. 328.

⁴⁰ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Lettera 29-VII-1965*, n. 23, citata in *ibidem*.

⁴¹ *Colloqui*, n. 114.