

# Corpi e potere: spunti per un'etica delle forme

Pierpaolo Simonini

**Bodies and power: suggestions for an ethic of forms**

ABSTRACT

*This study examines the relationship between bodies and power from an ethical-social perspective, both at the level of the microphysics of mechanisms of subjectivation and subjugation and with respect to global structures. The crisis of political representation and the dynamics of exclusion in performance society threaten the very meaning of common life, while technocratic-financial capitalism extracts value from bodies at the very moment they assert their autonomy. In this anomic context, a theological hermeneutics draws on the figures of the Pauline Katechon and the Good Shepherd, in a political and economic context, shaping the relationships between bodies and power as loci of a shared search for justice and transcendent meaning, declaring bodies as goods that cannot be functionalized or sacrificed.*

L'articolo esplora il rapporto tra corpi e potere in una prospettiva etico-sociale, sia al livello di una microfisica dei dispositivi di soggettivazione e assoggettamento che rispetto alle strutture globali. La crisi della rappresentanza politica e le dinamiche di esclusione nella società della *performance* erodono i fondamenti del vivere comune, mentre il capitalismo tecnocratico-finanziario estrae valore dai corpi nel momento stesso in cui si affermano nella loro autonomia. Su questa scena di tendenziale anomia si esercita un'ermeneutica teologica che trae spunto dalle figure del *katechon* paolino e del buon pastore, in chiave rispettivamente politica ed economica, mettendo in forma i rapporti tra corpi e potere quali luoghi di una comune ricerca di giustizia e di senso, a partire dall'affermazione dei corpi come un bene non funzionalizzabile né sacrificabile.

L'esplorazione dei rapporti tra corpo e potere si prospetta quanto mai impegnativa e forse dispersiva, per la molteplicità dei percorsi praticabili e quindi anche delle competenze richieste.<sup>1</sup> *Dare corpo* all'argomento implica già *un potere* di attraversarlo scorgendone un'ipotetica *forma*, con la responsabilità che deriva dalla delimitazione e selezione di contenuti che ne orientano la

<sup>1</sup> Per una panoramica multidisciplinare introduttiva sul tema resta valido, benché meritevole di specifici aggiornamenti, il collettaneo *Il corpo a più dimensioni: identità, consumo, comunicazione*, a cura di F. D'Andrea, Franco Angeli, Milano 2005.

comprensione. L'approccio al tema indica una via estetica, attinente a forme di esistenza apprezzabili sia per le qualità dei corpi che per la configurazione dei loro rapporti a livello sociale, e una via etica che istituisca tali forme come *nómoi*, di fronte al rischio di anomia implicito nella tecnicizzazione e nello sfruttamento dei processi biologici e sociali che configurano – e in alcuni casi sfigurano – i corpi stessi<sup>2</sup>.

L'esposizione si muoverà sul duplice piano dell'implicazione dei corpi nelle *microfisiche* del potere<sup>3</sup> e del loro rinvio a una *macrofisica* che colga, dei poteri, la dislocazione multicentrica contemporanea, connotata da de-istituzionalizzazione, privatizzazione, internazionalizzazione e opacizzazione<sup>4</sup>. Le principali forme dei poteri contemporanei, infatti, si delineano in campi distinti ma connessi di carattere economico, politico, mediatico, culturale, scientifico e tecnologico, la cui effettività – secondo Pierre Bourdieu – consiste nella capacità di distribuire o concentrare capitali e imporre regole del gioco anche attraverso l'*incorporazione* di schemi in forma di *habitus* individuali<sup>5</sup>. La microfisica foucaultiana, infatti, per quanto feconda, corre il rischio di un'evaporazione delle responsabilità di importanti gangli politico-economico-mediatici attivi su scala planetaria<sup>6</sup>. Ci si muove così nell'alveo della classica definizione weberiana del potere

<sup>2</sup> L'anomia non è qui tanto intesa in senso radicale, quanto riferita alla riduzione della norma al principio di efficienza ed efficacia, oltre al mero interesse privato. Cfr. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, LUISS University Press, Roma 2019, 116.

<sup>3</sup> Ci si riferisce alla capillarità con cui il potere circola attraverso i corpi e le loro relazioni, e alla sua produttività in termini di soggettività, saperi e istituzioni, cui consegue la necessità di indagare il potere lì dove si eserciti concretamente (cfr. M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1982; ID., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014).

<sup>4</sup> Cfr. M.R. FERRARESE, *Poteri nuovi. Privati, penetranti, opachi*, il Mulino, Bologna 2022.

<sup>5</sup> Bourdieu osserva come il potere – pur decentralizzato e capillare come per Foucault – sia tuttavia prodotto da macrostrutture che orientano, senza comandare, le aspettative, i gusti e i giudizi di valore degli individui. Cfr. P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1983.

<sup>6</sup> N. CHOMSKY, *La fabbrica del consenso. Ovvero la politica dei mass media*, Marco Tropea, Milano 1998, 40-41.

come il «far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità»<sup>7</sup>. Niente come l'ossimoro di una fluida densità dei poteri contemporanei ne indica la complessa fisiologia e la corrispettiva difficoltà di comprenderli.

Del resto, che in teologia morale il potere trasformativo dell'esistenza si dia nei campi di tensione determinati dalla critica anti-idolatrca delle strutture e dalla conversione degli stili di vita, risulta istruttivo circa la necessità di perseguire una comprensione del rapporto tra corpo e potere attraverso una microfisica dei discorsi, delle pratiche e dei dispositivi, così come una macrofisica delle strutture, mostrandone soprattutto le connessioni. L'ermeneutica del problema sarà condotta a partire da alcune suggestioni derivanti da teologie politiche ed economiche secolarizzate: al di là dei loro presupposti, esse stimolano una rinnovata riflessione teologica sui rapporti tra corpo e potere, che verrà qui appena abbozzata per piccoli saggi. Tali riflessioni convergono per lo più verso il nodo simbolicamente e operativamente denso della tecnica, dove si incrociano i molti processi di liberazione della specie umana da limitazioni e condizionamenti, nel segno della protezione e del potenziamento psico-fisici, ma anche una continua riproduzione di dinamiche di asimmetria e controllo. Per sua natura la prospettiva etico-sociale tende a porre in primo piano l'elemento conflittuale all'interno di una cornice critica<sup>8</sup>, trascurando altre dimensioni antropologiche positive quali l'incanto di *ciò che un corpo può*, tanto più nel tempo dell'ibridazione tecnologica, o il potenziale di sviluppo degli schemi di funzionamento algoritmici, nella misura in cui *incorporino* la creatività e la bontà di cui l'essere umano è capace.

<sup>7</sup> M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, 51-52.

<sup>8</sup> Cfr. G. PIANA, *Persona, corpo, natura. Le radici di un'etica "situata"*, Queriniana, Brescia 2016, 104-105.

## 1. Politiche dei corpi nello spazio pubblico: presenza e rappresentazione

Una prima serie di considerazioni critiche può essere svolta in merito alle forme di presenza dei corpi nello spazio pubblico: essa qualifica in qualche modo ogni epoca (si pensi alle icone novecentesche dei corpi-massa, tanto sui fronti bellici quanto nelle manifestazioni di piazza); nei primi decenni del XXI secolo lo spazio pubblico – compresa la sua estensione digitale – rivela, tra le altre cose, importanti trasformazioni della rappresentanza politica, così come un’inedita pubblicità delle vicende “private” dei corpi.

### 1.1. *Il corpo mediale del leader*

Nell’ultimo secolo l’analisi fenomenologica del corpo del leader è condotta nel quadro della mediatizzazione della vita politica<sup>9</sup>. Il potere dei media di accostare visivamente la verità del corpo altrui è stato amplificato dalla costante e (almeno apparentemente) più diretta interazione offerta dai *social media*. Come osserva la studiosa dei processi politici Giulia Parotto, si accentua la percezione di un’immediata accessibilità della persona del leader fino a mostrarne, per un verso, gli aspetti più fragili, intimi ed emotivi – con esiti ambivalenti di umiliazione o esaltazione – e per altro verso l’esemplarità da imitare, fino ad esaltarne l’eroismo. Questo concorre al venir meno di una grammatica della rappresentanza, poiché il corpo mediale del leader si sottrae ai protocolli e alla disciplina della funzione rappresentativa del potere (compreso il «raffreddamento» delle sue vicende private)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. F. BONI, *Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell’epoca della comunicazione globale*, Booklet, Milano 2002; F. ESSER-J. STROMBACK, *Mediatization of politics. Understanding the transformation of western democracy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014; M. CALISE-F. MUSELLA, *Il principe digitale*, Laterza, Roma-Bari 2019.

<sup>10</sup> G. PAROTTO, *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società post-secolare*, Il Melangolo, Genova 2016, 17-18.

Esso è piuttosto un corpo «completamente soggetto alla logica dell'iper-realtà», dove alla *rappresentazione* del potere, mediante il rinvio a esso, subentra la concentrazione in sé – quale corpo-«simulacro» o «sacroide» – della sua *presenza*<sup>11</sup>.

La questione viene letta attraverso due differenti teologie politiche del corpo. La prima è quella del *corpus permixtum*, con cui Agostino definisce la realtà temporale della Chiesa, la cui commistione di fragilità ed eternità ne rende impraticabile qualsiasi pretesa di rappresentanza della Città di Dio<sup>12</sup>. Senza rinvio ad altro, il potere del *corpus permixtum* è così proiettato immediatamente sulla presenza corporea del sovrano, rivestita di un'aura sacrale. La seconda è quella del *corpus mysticum* che, secondo l'indagine di Henri de Lubac sulla teologia medievale, passa dal significare l'eucaristia al definire la Chiesa nel suo rapporto diretto con Cristo<sup>13</sup>. Da questa finzione mistica, secondo cui la Chiesa è il corpo di Cristo, discende secondo Ernst Kantorowicz la concezione dei «due corpi del re»<sup>14</sup>, per la quale il primo corpo, storico e fisico, del sovrano, rappresenta – senza esaurirlo in sé – quello eterno e mistico della sovranità, tramandato dal predecessore al successore. Al paradigma della presenza subentra così quello della rappresentanza, rintracciabile secondo il medievista tanto nelle strutture della sovranità in età assolutista, quanto nelle moderne democrazie rappresentative.

Ciascuno dei due paradigmi del *corpus permixtum* (il potere *presente nel* sovrano) e *mysticum* (il potere *rappresentato dal* sovrano) ha una propria temporalità: sincronico, puntuale e verticalmente apocalittico il primo, senza passato né futuro; diacronico e linearmente disteso il secondo, su un *continuum* dove la sovranità del corpo politico non viene meno all'uscita di scena

<sup>11</sup> Ivi, 58.

<sup>12</sup> Ivi, 170.

<sup>13</sup> H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'eucaristia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, in particolare 137-151.

<sup>14</sup> E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, 5.

del sovrano. Così, la concentrazione fisica di potere nel corpo mediaticamente iper-presente del leader appare come il segno ricorrente di ogni crisi delle democrazie, ossia della rappresentanza. C'è di più, tuttavia: il tempo puntuale della società post-moderna colloca qualsiasi corpo – quello del leader come quello di chi vi si proietta – nell'«eternità del suo potenziale apparire». La potente presenza mediale del leader genera, di riflesso, un corpo collettivo senza trascendenza e legame di rappresentanza, gestendone le pulsioni con la forza della sua stessa immagine, che diviene l'espressione immediata del potere: tale corpo non è tanto un soggetto collettivo – quale potrebbe essere un popolo – quanto una collettività di soggetti, sempre più distante dalle forme classiche della democrazia rappresentativa<sup>15</sup>.

Per questo ci si può chiedere dove risieda, a tali condizioni, la sovranità politica: se nel corpo effettivo o in quello mediale del leader, oppure in un soggetto collettivo tendenzialmente informe per la crisi delle strutture simboliche che lo definiscono come popolo, o ancora nelle piattaforme che creano il soggetto corporeo-mediale del leader e al contempo dispongono la reazione pulsionale della massa di utenti-cittadini<sup>16</sup>. È certo che l'identificazione diretta con il leader ha via via eroso la funzione dei corpi politici nell'organizzazione e mediazione del potere. La *social network analysis* sottolinea inoltre come la percezione di un più diretto coinvolgimento nella vita politica e di una più intensa presenza di sé alla storia, in termini di “neo-intermediazione”, contribuisca a una perdita effettiva di potere delegante e di vigilanza da parte dei cittadini sull'operato della classe politica. Si aggiunga ancora che il peso della presenza fisica e dell'emotività dei leader, rispetto alle procedure della rappresentanza politica, è cresciuto anche a livello internazionale, in una misura che nel recente passato

<sup>15</sup> PAROTTO, *Oltre il corpo del leader*, 192-193.

<sup>16</sup> Emblematico è stato il ricorso ai servizi di Google e Cambridge Analytica per orientare l'elettorato incerto, da parte dei candidati presidenti Obama e Trump (G. DA EMPOLI, *L'ora dei predatori. Il nuovo potere mondiale visto da vicino*, Einaudi, Torino 2025, 89-90).

pochi analisti avrebbero sospettato<sup>17</sup>. Alla metà degli anni Venti essa travolge con un'impressionante accelerazione le procedure di un diritto internazionale già fragile, esibendo esplicite volontà di influenza e dominazione, in una scena di realismo politico avanzato, da parte delle principali potenze.

## 1.2. Performance ed esclusione

I paradigmi della presenza e della rappresentanza offrono anche gli strumenti per comprendere l'anomala pubblicità cui i corpi individuali sono loro malgrado soggetti, entro l'orizzonte mediale che trascende i canoni tradizionali dei confini tra privato e pubblico. La rappresentazione del sé corporeo – paradossalmente più rappresentato che presente, su quest'inedita scena non più privata e non semplicemente pubblica – soggiace comunque a una prestazione di fisicità da cui arrivano a dipendere l'inclusione o l'esclusione sociale, per quanto rispetto a un'entità comunitaria dai confini sfrangiati. Sul tema convergono da anni i *beauty studies*, che indagano la rilevanza del fattore estetico per l'integrazione sociale (fino a parlare di *bodyism* e di capitale "estetico" o "erotico"), la sociologia digitale applicata alle discriminazioni algoritmiche e gli studi sulla vita sociale intesa come *performance*<sup>18</sup>.

In più, la cultura dell'eterno presente mediale concorre a promuovere l'idea che la *performance* sia in ogni momento decisiva. Non l'arco di una vita, ma il momento attuale dei corpi – adul-

<sup>17</sup> La cronaca di questi anni registra alcune figure iconiche: il dono di una motosega del presidente argentino Milei a Elon Musk, incaricato di operare i tagli alla spesa pubblica USA; l'incontro in diretta dalla Casa Bianca di Trump con Zelenskyj, con lo sfottò sull'abbigliamento del secondo e la brusca interruzione a favore di telecamere; il *rendering* della Gaza Streep trasformata in *resort*; i *board of peace* su invito e i summit dei "volenterosi".

<sup>18</sup> Cfr. E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 2020; C. HAKIM, *Capitale erotico. Perché il fascino è il segreto del successo*, Mondadori, Milano 2012; S.U. NOBLE, *Algoritmi dell'oppressione. Come i motori di ricerca favoriscono il razzismo*, Tamu, Napoli 2025; R. SENNETT, *La società del palcoscenico. Performance e rappresentazione in politica, nell'arte e nella vita*, Feltrinelli, Milano 2024.

ti, infantili, adolescenti o anziani che siano – resi più flessibili dal potere delle tecniche biofisiche, mediatiche e digitali, diventa ogni volta l’oggetto di una pressione anche di ordine morale: «*perfect me*» è l’imperativo che si impone a livello individuale e collettivo, con un carico di impliciti ed espliciti giudizi morali<sup>19</sup>. Il *medium* digitale può condurre tale plasticità così all’estremo da giungere all’opposto della negazione della presenza pubblica (ridotta a pura rappresentazione), bypassando il problema del rapporto tra la propria corporeità, quella altrui e la sfera sociale: se alcune dinamiche di diluizione, opacizzazione o rimozione dei corpi individuali costituiscono – secondo l’antropologo David Le Breton – delle costanti antropologiche<sup>20</sup>, l’auto-esclusione degli adolescenti *hikikomori*, consentita dall’appiglio al reale per il tramite esclusivo del digitale, viene letta come la vicenda di corpi in ritirata dalle ferite della vita sociale, o di corpi sovversivi che smascherano le contraddizioni della società in cui vivono<sup>21</sup>.

Ancora, la concentrazione di responsabilità rispetto alla propria *performance* corporea, nonché la selezione dell’esperienza mediante il filtro digitale, erodono la percezione delle sofferenze dei corpi altrui. Alcuni *pattern* discorsivi, ricorrenti tra *mass-media* e *social-media*, rivelano una cultura della moralizzazione della condizione corporea che produce differenti forme di colpevolizzazione. L’obesità ad esempio – un dato in crescita in tutto il pianeta, le cui determinanti sono di carattere prevalentemente socio-economico<sup>22</sup> – è presentata nei format “*after/before*” come l’esito di scarsa volontà e autodisciplina, mentre i *reel* sulla vittoria corporea considerano spesso il corpo come un capitale da investire, e di conseguenza la povertà come la conseguenza di un

<sup>19</sup> Cfr. H. WIDDOWS, *Perfect me: Beauty as an Ethical Idea*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2018.

<sup>20</sup> D. LE BRETON, *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffrè, Milano 2007, 152-153.

<sup>21</sup> Cfr. C. RICCI, *Hikikomori. Adolescenti in volontaria reclusione*, Franco Angeli, Milano 2008.

<sup>22</sup> E. DEL PRETE-M. CARRETTI, *Obesità: il peso di una crisi globale*, in <https://www.saluteinternazionale.info/2025/06/obesita-il-peso-di-una-crisi-globale/>

mancato lavoro su di esso. Anche il corpo di migranti e persone senza fissa dimora è spesso sotto la lente di commenti censori virali, sia per le posture tipiche delle pratiche di sussistenza legate al mangiare, al dormire e all'abitare, giudicate non conformi e indisciplinate, sia quando prestanti fisicamente, negando apparentemente una condizione di vulnerabilità, o certificandone l'idoneità a svolgere mansioni ai limiti della sopportazione fisica. Di fronte ai corpi dei reietti poi, quand'anche colpiti a morte, nelle parole di persone comuni ed esponenti politici l'empatia umana lascia sempre più spazio a un compiacimento per tale afflizione.

A parziale conclusione di tali osservazioni si evince come il senso del politico sia messo fortemente a rischio non solo nelle sue procedure rappresentative, a causa della disintermediazione delle relazioni di potere, ma anche nel suo fondamento sulla prossimità e interesse per il bene comune, a causa del distanziamento che il *medium* digitale consente rispetto alla concreta vicenda dell'altro<sup>23</sup>.

### 1.3. *Il katechon come forma etico-politica*

L'immagine teologico-politica del *katechon*, figura transeunte del messianismo paolino in 2Tes 2,6-7, pur nell'originaria ambiguità che ha dato storicamente luogo a controverse considerazioni<sup>24</sup>, può essere impiegata con una funzione critico-ricostruttiva circa il rapporto tra corpi e potere sulla scena pubblica. Il suo duplice profilo positivo (di contenimento dell'anomia) e negativo (di incompatibilità con l'avvento della parusia) non la riduce per forza all'alternativa binaria tra conservazione delle forme esistenti

<sup>23</sup> L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009, 37-38.

<sup>24</sup> L'ambiguità della figura del *katechon* consiste nel suo opporsi alla dilagante anomia, ritardando tuttavia la venuta del giorno del Signore e prolungando in questo modo le sofferenze del tempo presente. Tale ambiguità persiste nella ripresa che ne fanno le teologie politiche "politologiche" del Novecento, in termini ora di valorizzazione (Carl Schmitt) ora di critica radicale (Jacob Taubes, Erik Peterson).

e demolizione dell'ordine costituito, ovvero tra potere d'ordine e rivoluzionario: da una parte infatti, la funzione di contenimento può essere riferita alla custodia di luoghi civili e spazi pubblici entro i quali resistano i significati e la giusta misura della vita comune; dall'altra il potere decostruttivo si esercita nei confronti delle pretese idolatriche di normare l'autentica libertà dei corpi. Tale "messa in forma" della trama delle relazioni di vario tipo tra i corpi individuali, nonché degli apparati del corpo politico, fa del *katechon* un potere storico non-totalitario di critica e ricostruzione delle forme del vivere, in attesa della fine, dunque una figura etico-politica.

La filosofa Francesca Monateri ripensa il *katechon* in un'analogia chiave politico-estetica, come una forza capace di promuovere una forma, o un «potere che, senza esprimere una forma rigida, governa le forme»<sup>25</sup>. La sua rinnovata attualità politica consiste non già nel superamento radicale delle forme presenti, ma nella capacità di riconoscere la «richiesta di forme legittimanti» originata dal «diluvio di immagini in cui la società contemporanea è immersa», secondo una dinamica ri-costitutiva<sup>26</sup>. Scevro da pretese salvifiche – in quanto incompatibile con l'*escathon* – il *katechon* conferisce al tempo presente una forma ospitale, di cui ogni corpo è traccia e domanda.

La figura catecontica del potere, rispondendo al bisogno di forma invocato dai corpi contemporanei, impegna la politica sotto più profili, in particolare: a non cedere alle lusinghe della disintermediazione, facilitatrice del consenso e dei processi decisionali ma al prezzo di una riduzione delle garanzie per ciascuno, compresa la stessa classe politica; a governare la comunicazione digitale e l'affidamento di processi decisionali a sistemi di intelligenza artificiale, passando da forme di regolamentazione debole e obliqua all'assunzione di norme coraggiose, a tutela di ciascun

<sup>25</sup> F. MONATERI, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, Einaudi, Torino 2023, 146.

<sup>26</sup> Ivi, 20.

cittadino-utente e del corpo politico<sup>27</sup>; a promuovere i diritti fondamentali della persona, in termini di autonomia e *welfare*, favorendo i contesti di relazione e partecipazione anch'essi colpiti da una crisi anomica senza precedenti nella storia recente.

## 2. Mercato e disciplina dei corpi

A livello macrofisico, l'anomia dei nuovi poteri emergenti sulla scena globale è determinata anche dal fatto che essi non si identificano con le tradizionali architetture istituzionali, concentrandosi piuttosto in coaguli di interessi privati, senza una formale legittimazione politica (ancorché disposti, in certi casi, ad assumersi determinate responsabilità su larga scala)<sup>28</sup>.

### 2.1. De-formazioni anomiche

In molti casi tali poteri vengono esercitati in una «quasi totale invisibilità», al contrario dei dispositivi simbolici dei corpi politici: i nodi più importanti della rete regolativa della finanza internazionale, ad esempio, si celano dietro acronimi poco eloquenti, che identificano fondi di investimento e soggetti della contabilità finanziaria internazionale<sup>29</sup>. La confusione anomica delle forme economiche è inoltre determinata dallo scarto sempre più marcato tra valore reale e finanziario di imprese e altri soggetti: così

<sup>27</sup> È istruttivo il confronto in atto tra le due sponde dell'Atlantico sui modelli di *governance* dell'intelligenza artificiale, debole (per favorire innovazione ed efficienza) o forte (come nel caso dell'*AI Act* dell'UE, a salvaguardia di diritti fondamentali dei cittadini).

<sup>28</sup> Si vedano, ad esempio, la funzione regolatrice della finanza dei criteri ESG (*environmental, social and governance*) imposta da Black Rock ai mercati globali, gli standard di cybersicurezza di Microsoft, il supporto di Starlink all'Ucraina, la moderazione di contenuti da parte delle piattaforme social e le garanzie di *privacy* tutelate da Android ed Apple. D'altra parte l'ordine delle *policy* non è equiparabile a quello della legalità, a partire dalle procedure di "controllo dei controllori" e quindi di distribuzione effettiva del potere.

<sup>29</sup> FERRARESE, *Poteri nuovi*, 39-40.

l'impresa, conservando una competenza organizzativa sui corpi dei lavoratori, assume spesso il tratto prevalente dell'attore di mercati finanziari più che di soggetto civile creatore di ricchezza sociale, con la conseguente compressione del potere di acquisto dei lavoratori e della possibilità far valere i loro diritti, a causa dell'esigenza di remunerazione degli investimenti<sup>30</sup>. Un ulteriore elemento di de-formazione è la torsione autoreferenziale del capitalismo tecnocratico-finanziario: per un verso le priorità strategiche dei soggetti finanziari sono dettate dalla capacità di innovazione e pervasività della tecnica – qualità altamente remunerative – e per altro verso è il capitalismo finanziario a detenere massimamente il potere di conferire dinamicità alla ricerca e allo sviluppo di *know how*, infrastrutture e materiali<sup>31</sup>. È in ragione di questo corto circuito privo di vincoli esterni che si spiega, ad esempio, il primato di investimenti nel settore bellico, fortemente attrattivo per i fondi privati: esso gode di condizioni di scarso rischio di impresa, infrastrutture d'avanguardia, costi di esercizio sussidiati dalla finanza pubblica degli Stati in riarmo e in parte esternalizzati (la conseguente distruzione di infrastrutture, paesaggi e vite umane)<sup>32</sup>. L'anomia delle forme economiche finisce per riflettersi così nei corpi deformati dall'esclusione, dalla delocalizzazione, dallo sfinimento e dalle deflagrazioni belliche, in più punti della scena globale: essa offusca ulteriormente l'idea di bene comune, che peraltro l'ontologia sociale liberale considera da sempre fantasmatica e pretestuosa<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> A. SALENTO-G. MASINO, *La fabbrica della crisi. Finanziarizzazione delle imprese e declino del lavoro*, Carocci, Roma 2013, 174-175.

<sup>31</sup> La radice di una concezione puramente tecnica del capitalismo economico-finanziario è individuata da Karl Polanyi nella dis-incorporazione sociale di un mercato autoregolantesi, promossa dal liberalismo ottocentesco (K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2010, 86-87).

<sup>32</sup> Cfr. C. BONAIUTI-A. LODOVISI, *Sicurezza, controllo e finanza. Le nuove dimensioni del mercato degli armamenti*, Jaca Book, Milano 2011. Dati più aggiornati sono presenti in <https://www.vaticannews.va/it/mondo/news/2026-01/armi-guerra-politica-economia-usa-europa-finanza-etica.html>.

<sup>33</sup> Cfr. F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il

Nell'“economia-mondo capitalista” al suo stadio finanziario avanzato, la stessa liberazione dei corpi mediante le trasformazioni del lavoro, le disponibilità crescenti di cure e l'incremento della conoscenza si rivela condizionata da una disciplina e un controllo sociale che rivelano tratti ambigui. Da una parte ciò significa una diversa disposizione del potere, non più repressiva, che foucaultianamente «non pesa solo come una potenza che dice no, ma [...] nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi»;<sup>34</sup> d'altra parte la teoria critica del sistema capitalista-finanziario globale mostra come quest'ultimo conservi il potere di trasformare ogni cosa in merce, capitalizzando i processi di liberazione dei corpi e di espressione del loro potenziale, anche in forma immateriale e perfino critica<sup>35</sup>.

### 2.1.1. Lavoro e liberazione

Nelle realtà economicamente più avanzate l'organizzazione dell'attività lavorativa tende a valorizzare l'iniziativa personale e la flessibilità, rispetto a mansioni seriali più vincolate (che pure ancora costituiscono, su scala globale, la forma prevalente di organizzazione del lavoro); le due direttrici del rimansionamento e dell'incremento di tempo libero sono tuttavia segnate da alcune ambiguità. Il «capitalismo cognitivo» coinvolge ormai da tempo e in misura crescente l'investimento di ogni dimensione del corpo umano, non solo fisica, ma anche intellettuale ed emotiva, implicate nella produzione di beni immateriali<sup>36</sup>; l'impegno immagina-

Saggiatore, Milano 2010, la cui seconda sezione è intitolata «Il miraggio della giustizia sociale».

<sup>34</sup> FOUCAULT, *Microfisica del potere*, 13. Foucault supera parimenti una lettura economicista del potere, concentrandosi sui dispositivi della produzione del sé con i loro esiti di soggettivazione e assoggettamento.

<sup>35</sup> L. BOLTANSKI-E. CHIAPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Udine 2014, 243ss.

<sup>36</sup> Cfr. A. FUMAGALLI, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007.

tivo e progettuale richiesto al lavoratore tende tuttavia a debordare rispetto ai luoghi e ai tempi fisici del lavoro. La liberazione contrattuale di una quota crescente di tempo del lavoratore e della sua energia dal ritmo e dai vincoli della produzione, più che un tempo integralmente *liberato* sembra rendere disponibile un tempo in cui si è *liberi di scegliere* quali esperienze consumare, in certi casi anche particolarmente energivore (si pensi alle “eterotopie” del commercio o del gioco, agli hobby quasi-professionali e al tempo trascorso davanti agli schermi)<sup>37</sup>.

Sotto entrambi i profili emergono nuove forme di controllo, sfruttamento e alienazione, favorite dalla stessa retorica della liberazione del lavoro e, in certi casi, anche dall’effettiva percezione di una crescente padronanza del proprio tempo. Questa paradossale libertà condizionante implica, per il lavoratore della «società della prestazione», il superamento dei divieti a favore di un poter-fare, che tuttavia non costituisce – secondo Byung Chul Han – la liberazione dal dovere, ma una sua più produttiva formulazione, la cui violenza sistemica e “dolce” ha per effetto il *burnout* da sovraccarico di iniziativa personale<sup>38</sup>. Più in generale, la liberazione dei lavoratori rispetto ai vincoli tradizionali dell’organizzazione taylorista si realizza contemporaneamente a una perdita di sicurezza, nuove forme di sorveglianza e assorbimento del tempo libero in attività funzionali alla valorizzazione della propria prestazione<sup>39</sup>.

### 2.1.2. Poteri di cura

Analogamente, anche il processo clinico di liberazione dei corpi da malformazioni congenite, patologie e senescenza rivela al contempo pratiche di controllo e assoggettamento, la cui cornice di

<sup>37</sup> ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, 109; cfr. anche G. RITZER, *La religione dei consumi*, il Mulino, Bologna 2012.

<sup>38</sup> B.C. HAN, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012, 21ss.

<sup>39</sup> BOLTANSKI-CHIAPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, 478-479.

comprensione rimanda alla «nemesi medica» di Ivan Illich. Il pedagogista austriaco applica alla salute lo schema secondo cui un grande investimento di energie istituzionali e produttive si trasforma in una «controproduttività specifica», rilevabile dall'«indicatore sociale negativo di una diseconomia che rimane imprigionata dentro il sistema che la produce»<sup>40</sup>. In altri termini, dalla «supermedicalizzazione» della società ha origine una serie di problemi «iatrogenetici», a partire dal rafforzamento di una «società morbosa che spinge la gente a diventare consumatrice di medicina», curativa e preventiva, fino a espropriare i cittadini della loro salute. Questo non solo consente – secondo Illich – di perfezionare un sistema di controllo sociale che espelle chi vi si adatta a fatica, ma dà anche corpo a un'attività economica di fondamentale rilevanza<sup>41</sup>. La prospettiva – in verità oltremodo critica – suggerisce in ogni caso uno spunto interessante di analisi del tema.

La qualità del legame tra medicina e finanza e le *partnership* strategiche tra Stati, ricerca scientifica e investimenti privati offrono un volano di inedita efficacia allo sviluppo di terapie e prevenzione<sup>42</sup>, all'interno di un modello in cui in ogni caso prevale l'interesse alla remunerazione del “biocapitale”<sup>43</sup>. La performance di *Big Pharma* – uno dei principali *trigger* dei mercati finanziari – è determinata, oltre che dagli obiettivi risultati conseguiti nella terapia e prevenzione di numerose patologie, anche dall'espansione diagnostica e dalla medicalizzazione di situazioni esistenziali, quali condizioni emotive (tristezza, malinconia, timidezza), psico-fisiche (calo del desiderio) e vecchiaia<sup>44</sup>. Il *marketing* del

<sup>40</sup> I. ILLICH, *La nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 1977, 13.

<sup>41</sup> Ivi, 51. Sui rischi dell'iper-medicalizzazione della società cfr. anche M. BOBBIO, *Il malato immaginato. I rischi di una medicina senza limiti*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>42</sup> N. ROSE, *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2006, 45-58.

<sup>43</sup> «Le parti del corpo sono estratte come un minerale, raccolte come un frutto, o sfruttate come una risorsa. Il tessuto ce lo si procura» (D. NELKIN, *Il mercato del corpo. Il commercio dei tessuti umani nell'era biotecnologica*, Giuffrè, Milano 2002, 11, corsivi dell'autrice).

<sup>44</sup> B. EHRENREICH, *Cause naturali. La vita, la salute e l'illusione del controllo*, LUISS University Press, Roma 2021, 137.

farmaco, comprendente anche prodotti di efficacia non solidamente documentata, impegna una quota importante di palinsesti pubblicitari, la cui narrazione promuove un'immagine dei corpi quali scenari di situazioni problematiche – sintomi, disfunzioni, malesseri – da risolvere, evocando un'idea di felicità accessibile mediante il consumismo farmaceutico<sup>45</sup>. Anche in questo caso l'accresciuta libertà di prendersi cura di sé, resa disponibile dal mercato, rinvia a un conflitto tra interessi privati di tipo remunerativo e quello politico della salute dei cittadini, cui corrisponde una precisa cartografia dei poteri tracciata sui corpi<sup>46</sup>.

### 2.1.3. Sé come *dato*

Non solamente nel campo della gestione della salute, ma in molteplici ambiti di esperienza del reale, dove gli individui si muovono, si nutrono, abitano, comunicano, consumano e soprattutto esprimono aspettative e progetti su tutto ciò, il loro interfacciarsi con burocrazie, servizi privati e risorse informative in rete produce crescenti moli di dati personali<sup>47</sup>. Le informazioni intenzionalmente fornite dagli interessati, insieme ad altre tacitamente consentite e altre ancora captate mediante sensori sempre più sofisticati e meno visibili<sup>48</sup>, mentre consentono ai singoli di accedere a servizi di crescente precisione e complessità e al sistema di compiere progressi inimmaginabili in svariati ambiti, producono un'obiettiva datificazione dei corpi delle persone e delle loro aspettative. Quando intenzionale, la datificazione-delse sé persegue obiettivi di miglioramento, estendendo l'auto-perce-

<sup>45</sup> S. GARATTINI, *Farmaci. Luci e ombre*, il Mulino, Bologna 2025, 75-92.

<sup>46</sup> Cfr. N. DIRINDIN-C. RIVOIRO-L. DE FIORE, *Conflitti di interesse e salute. Come industrie e istituzioni condizionano le scelte del medico*, il Mulino, Bologna 2018.

<sup>47</sup> Si stima che, nell'anno 2025, siano stati generati 181 zettabyte di dati, di cui il 70% *user-generated*.

<sup>48</sup> J.C. DE MARTIN, *Contro lo smartphone. Per una tecnologia più democratica*, Add, Torino 2023, 135-136.

zione tramite dispositivi di tracciamento corporeo (dai *wereables* ai sensori sottocutanei), che per lo più condividono i propri dati a terzi<sup>49</sup>. È emblematica la semantica della duplicazione che parla di *data double* (il “doppio digitale”, ossia la mole di dati riguardanti il corpo di ciascuno) o *digital twin* (il “gemello digitale”, copia virtuale ad altissima precisione, caratterizzata da un’elevata capacità diagnostica, anticipatoria e analitica): i duplicati del sé diventano anche oggetto di scambio nell’ambito di un mercato su cui si muovono soggetti che devono valutare assunzioni, concedere credito, assicurare rischi e più in generale ottenere elementi predittivi a proprio vantaggio.

Se i dati costituiscono l’“oro del XXI secolo”, quelli riguardanti corpi, comportamenti e aspettative ne rappresentano la categoria più appetibile. Il «capitalismo della sorveglianza», che estrae dati da piattaforme digitali e sensori, capitalizzandoli mediante capacità computazionali in crescita esponenziale, è un progetto di mercato che conferisce, oltre a remunerazioni su una scala difficile da contabilizzare, un inedito potere di «strutturare e strumentalizzare il comportamento al fine di modificarlo, predirlo, monetizzarlo e controllarlo»<sup>50</sup>. Gli sforzi condotti dalle legislazioni sulla *privacy* non risultano a oggi del tutto efficaci nel tracciare efficacemente il flusso di dati, destinati a soggetti di mercato ma anche, potenzialmente, a portatori di interessi politici, accentuando la vulnerabilità della persona e la sua effettiva limitazione nell’autodeterminazione.

## 2.2. *Teologie economiche: dal sacrificio alla cura*

Nella filigrana delle dinamiche di soggettivazione e assoggettamento sopra richiamate, emerge una tipica disciplina che – se-

<sup>49</sup> D. LUPTON, *Quantified Self*, Polity Press, Cambridge 2016, 74-75.

<sup>50</sup> ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, 370.

condo alcune teologie economiche secolarizzate del XX secolo – affonda le sue radici in un orizzonte teologico<sup>51</sup>. Alcuni elementi teologico-economici sono suggestivi per una rinnovata ermeneutica teologica delle relazioni tra corpo, mercato e capitale.

### 2.2.1. Economie sacrificali

Le pratiche corporee attraverso cui il soggetto contemporaneo è spronato a realizzarsi da sé impongono una disciplina che assume un tratto sacrificale. Per un verso, questo tratto attraversa la storia di ogni corpo, individuale e sociale: dov'è in atto un potere liberatorio di autoaffermazione, lì è spesso implicata una dinamica sacrificale. Come nell'economia generale di George Bataille<sup>52</sup>, anche per l'individuo contemporaneo una «parte maledetta» va dissipata per aver garantita la messa in forma di sé contro la «catastrofe» di una privazione di autodeterminazione. Tale dissipazione, tuttavia, non ha la forma comunitaria dello spreco festoso, ma quella di una rigida disciplina individuale di autocontrollo. Su una scala sociale e planetaria poi, una grande quantità di corpi – almeno sotto alcuni profili – viene confinata nella parte maledetta, la cui dissipazione tuttavia non ha, come in Bataille, la forma di una restituzione e circolazione di energia a vantaggio del sistema, bensì quella di un accumulo di biocapitale dal quale solo alcuni traggono profitto. È il medesimo profilo della «cultura dello scarto», che l'enciclica *Laudato si'* connette alla logica del profitto a ogni costo<sup>53</sup>.

L'economia sacrificale si riproduce anche come istanza di riappropriazione sulla scala delle vicende corporee individuali, dove

<sup>51</sup> Cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019; G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>52</sup> G. BATAILLE, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

<sup>53</sup> FRANCESCO, *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, n. 22.

rivela segni evidenti quali quelli dell'anoressia. Più autori hanno letto il disturbo alimentare nel quadro di un'economia ascetica e sacrificale, dove negare il cibo al corpo costituisce una forma di onnipotenza negativa: come osservava la psichiatra statunitense Hilde Bruch, il rifiuto di nutrirsi è un atto di potere simbolico che si afferma rispetto al desiderio dell'Altro su di sé<sup>54</sup>. Un'economia analoga sembra soggiacere alla vigoressia come agli stili di vita minimali, in cui l'eccedenza di vita biologica è sorvegliata e sanzionata al fine di garantire un più profondo potere su di sé. Tali forme di ascetismo si differenziano da quello tradizionale per l'obiettivo di una massimizzazione della forma individuale, mentre l'elemento comunitario – che pure resiste, nelle *community* in rete come in determinate “scene” sociali – rappresenta più il luogo di una condizione autoreferenziale tesa alla competizione, che una possibilità di riconoscimento e integrazione in una società aperta.

I due livelli di economie sacrificali, sociale e individuale, sembrano incrociarsi – sotto alcuni, limitati, aspetti – anche in ambito sportivo. Un filone di teoria critica dello sport individua nella figura dell'atleta un biocapitale sfruttabile sotto diversi profili. L'antropologo Loïck Wacquant, ad esempio, ricorre alle immagini dell'offerta liturgica del corpo dell'atleta e della palestra quale tempio secolare sacrificale<sup>55</sup>. Senza pervenire a una critica radicale quale quella di Jean Marie Brohm, che vede nello sport una mera pratica di estrazione di valore economico<sup>56</sup>, l'incremento esponenziale degli investimenti, una cultura sportiva di massa con crescenti costi di accesso, le sponsorizzazioni della copertura

<sup>54</sup> Cfr. H. BRUCH, *La gabbia d'oro. L'enigma dell'anoressia mentale*, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>55</sup> L. WACQUANT, *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, DeriveApprodi, Roma 2002.

<sup>56</sup> J.M. BROHM, *Sociologie politique du sport*, Press Universitaire de Nancy, Nancy 1992. Cfr. anche F. BAILLETTE-J.M. BROHM, *Quel corps? Critique de la modernité sportive*, Éditions de la passion, Paris 1993; P. KENNEDY-D. KENNEDY, *Football in Neo-Liberal Times. A Marxist perspective on the European football industry*, Routledge, Oxon 2026, il cui ultimo capitolo, tuttavia, offre una differente prospettiva sul tifo calcistico come organizzazione di una resistenza alla colonizzazione neoliberista dello sport.

mediatica degli eventi sportivi e il ricorso a biotecnologie per il miglioramento della prestazione fisica delineano uno scenario in cui non solo l'atleta, ma anche il tifoso-consumatore diventano soggetti del "capitalismo limbico", con cui David Courtwright definisce la monetizzazione di esperienze iper-stimolanti<sup>57</sup>. Più drammaticamente, lo strascico non sempre trasparente di patologie e morti tardivamente diagnosticate, connesso al *doping* specie nei settori di più difficile regolamentazione, costituisce un ulteriore – ed estremo – profilo sacrificale che tocca la pratica sportiva ad alti livelli<sup>58</sup>. Si consideri infine come l'imposizione di canoni estetici e di genere, da parte di una certa bioeconomia sportiva, diventi normativa rispetto all'esclusione di corpi fuori dagli standard.<sup>59</sup>

### 2.2.2. Teologia economica pastorale

Una teologia economica critica ha il compito di risignificare i concetti di capitale, crescita, gestione e sacrificio (quest'ultimo sotto la voce dei costi).

Per Giorgio Agamben la teologia occidentale è originariamente economica<sup>60</sup>. Egli riprende criticamente la tesi di Foucault (già anticipata da Schmitt), che individua la matrice teologica delle pratiche moderne di gestione delle vite nel "pastorato" cattolico, la cui forma di esercizio è un'*oikonomía psychôn*;<sup>61</sup> l'origine, secondo il filosofo italiano, risale tuttavia a Dio stesso, ossia all'*oikonomía* trinitaria, nel suo duplice profilo dell'essere (*ad*

<sup>57</sup> Cfr. D.T. COURTWRIGHT, *The age of addiction. How bad habits became big business*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge-London 2019.

<sup>58</sup> N. BESNIER-S. BROWNELL-T. CARTER, *Antropologie dello sport: corpi, confini e potere nel mondo contemporaneo*, Ledizioni, Milano 2024, 145-146.

<sup>59</sup> Ivi, 221.

<sup>60</sup> AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, 15.

<sup>61</sup> M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, 98.

*intra*) e dell'azione (*ad extra*, nel mondo), rispetto alla quale il mandato pastorale è derivato e, al contempo, rivelativo del suo carattere di «cura degli uomini *omnes et singulatim*»<sup>62</sup>. Questo duplice richiamo alla figura del pastore e del gregge, da parte di teologie economiche secolarizzate, provoca la teologia “tradizionale” a una ripresa del tema, sia mettendo tra parentesi il prevalente riferimento storico-ecclesiale al ministero gerarchico, che andando oltre l'idea governamentale del “pastorato” come gestione delle vite (Foucault) o conduzione di tutte le cose al loro fine (Agamben)<sup>63</sup>, per coglierne la portata in termini di cura del biocapitale (o, se si vuole, “somatocapitale”) rappresentato dal gregge. Si tratta, in altri termini, di sondare la portata ermeneutica che l'immagine possiede quando privata dalla sua funzione metaforica; quest'opzione appare meno arbitraria se si considera quanto, viceversa, la forma contemporanea del libero mercato aspiri a valere quale orizzonte salvifico e “fine della storia”.

Come si è visto, le economie dei corpi nel quadro del mercato rivelano ambigualmente – pur nella loro efficacia funzionale – un potere di dare la vita così come di controllarla o esigerne il sacrificio. Il discernimento evangelico del “potere pastorale” evoca invece un'economia dei corpi votata alla crescita di energia vitale mediante pratiche di custodia e dedizione, definendo ogni alternativa come mercenaria. Tra le varie ricorrenze neotestamentarie, è Gv 10,1-18 a offrirne il quadro più articolato e fecondo di spunti bioeconomici: quello del pastore è un interesse reale per la custodia delle pecore, che in lui trovano riparo, a differenza dell'attitudine predatoria del ladro o del lupo ma, soprattutto, del mercenario, il quale – è Agostino a insistervi a più riprese<sup>64</sup> – conserva una funzione pastorale, ma mossa da un mero interesse egoistico, tanto da abbandonarle (sacrificandole) al pericolo. Nell'estrarre valore dagli stessi corpi che sostiene nella loro

<sup>62</sup> AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, 126.

<sup>63</sup> Ivi, 148.

<sup>64</sup> AGOSTINO, *Commento al vangelo di San Giovanni*, Omelia 46, V, VIII.

produzione di una vita libera, fino al loro sacrificio, la bioeconomia capitalista si conforma al pastorato mercenario, mentre il “buon pastorato” è indisponibile a far pagare ad alcuno il prezzo del bene della maggior parte, giungendo piuttosto al sacrificio di sé per il gregge: la forma compiuta del *poimèn kalós*, il “pastore buono”, viene così a coincidere con quella dell’agnello, in una comunità di destino il cui bene non può che essere comune. Agli “spiriti animali” del capitalismo l’etica evangelica offre l’alternativa dell’afflato pastorale.

Una teologia economica dei corpi ha pertanto il duplice scopo di decostruire la pretesa salvifica dell’ordine neoliberale e restituire una visione integrale e centrale della persona umana, il cui corpo è, a sua volta, «cardine della salvezza» non funzionalizzabile ad altro<sup>65</sup>. La finalizzazione dell’attività economica all’accumulo di denaro è, secondo il teologo inglese John Milbank, un’astrazione impropria rispetto alla sua funzione originaria di consentire – attraverso lo scambio – una rete vitale di relazioni interpersonali. In particolare, il “capitalismo disorganizzato”, prodotto dal connubio di individualismo ideologico e nuove tecnologie, prospera sulla tensione di ogni lavoratore verso i propri interessi, mentre la vocazione dell’impresa è di generare un corpo coeso, che nell’ordine del mercato finalizzi quest’ultimo allo sviluppo sociale autentico, in esso promesso<sup>66</sup>.

Questo significa, sotto il profilo etico-sociale, affermare anzi tutto un vincolo di non-sacrificabilità, per il quale nessun equilibrio economico giustifica il prezzo di corpi scartati, esausti, ricattati, misurati nella *performance* e ridotti al solo valore di mercato: il corrispettivo procedurale di tale vincolo è l’internalizzazione dei costi nel calcolo di sostenibilità dell’azione economica. Connesso a questo primo principio, è lo sviluppo integrale della per-

<sup>65</sup> TERTULLIANO, *La resurrezione della carne*, VIII, 2.

<sup>66</sup> J. MILBANK, *The Real Third Way: For a New Metanarrative of Capital and the Associationist Alternative*, in *The Crisis of Global Capitalism: Pope Benedict XVI’s Social Encyclical and the Future of Political Economy*, a cura di A. Pabst, Cascade Books, Eugene 2011, 59-62.

sona anche in quanto attore economico: la crescita del valore deve integrare il potenziale di vita che ogni corpo esprime, compresa la sua dimensione simbolica e trascendente spesso avvilita da varie forme di funzionalizzazione (ancorché vissute come autonoma gestione di sé)<sup>67</sup>. Circa il rapporto tra corpi e potere, se è legittimo che in un quadro di mercato gli investimenti siano remunerati anche attraverso un'estrazione di valore dal biocapitale corporeo, deve valere corrispettivamente un principio economico-politico di restituzione di biopotenza, nei termini di una partecipazione ai profitti proporzionale al consumo fisico e psichico delle energie della persona, di un *welfare* aziendale e pubblico, nonché della salvaguardia di diritti effettivi alla cura di sé e a spazi gratuiti di relazioni comunitarie.

## Conclusione

Le fitte trame dei rapporti tra corpi e potere si intersecano nella densità dell'esperienza tecnologica, che dei corpi costituisce una dimensione originaria e coesenziale, ossia il loro stesso «fare produttivo rivolto a un'utilità concreta»<sup>68</sup>. Che la si intenda nei termini sistemici di un universo che trascende la somma delle intenzioni produttive dei singoli oggetti tecnici, o in quelli critici volti a mettere a fuoco poteri e interessi che ne orientano lo sviluppo,<sup>69</sup> è impossibile interrogarsi sui nessi di corpi e potere a prescindere dall'ambiente tecnologico.

In questo scenario ulteriori questioni emergerebbero come meritevoli di attenzione: il destino dei corpi migranti, in molti casi relegati nell'irregolarità dall'incrocio di fabbisogno economico di forza lavoro e cattive politiche di gestione dei flussi; la restrizione fisica delle persone condannate, di fatto limitata a un

<sup>67</sup> PIANA, *Persona, corpo, natura*, 72.

<sup>68</sup> C. GALLI, *Tecnica*, il Mulino, Bologna 2025, 10.

<sup>69</sup> Ivi, 33.

contenimento che assume tratti vessatori e disancorata dalla possibilità di un impiego produttivo e creativo del corpo, nel lavoro e nella socializzazione affettiva, nonostante i dettati normativi; l'adozione di politiche securitarie che limitano talvolta le libertà di corpi non conformi, tollerando anche un innalzamento del tasso di violenza repressiva; l'impiego bellico di corpi combattenti alla stregua di centrali biologiche con installate tecnologie avanzate (il soldato "ibrido"), o come obiettivi a vulnerabilità crescente rispetto allo sviluppo dei sistemi d'arma; il potenziamento dei corpi, che grazie a salute predittiva e ibridazioni tecnologiche persegue per alcuni una quasi-immortalità in un quadro di pesanti disuguaglianze di possibilità; la simulazione della corporeità umana da parte di sistemi autonomi, quanto a fisicità e agenzialità, con inedite interazioni emotive e operative all'interno di ecosistemi uomo-macchina sempre più complessi.

Tali elementi critici non implicano il misconoscimento dei progressi compiuti e del dirompente potenziale che la tecnica possiede, anche in ordine al miglioramento delle condizioni di vita corporea. Largamente incompiuta, tuttavia, è la distribuzione di tali benefici, sia a livello globale che per le singole società. Ne derivano pertanto due compiti urgenti per una teologia critica delle forme sociali: l'elaborazione di una teologia della tecnica in prospettiva morale e l'approfondimento dei criteri di redistribuzione della ricchezza su scala globale.

L'effettiva liberazione dei corpi e la valorizzazione del loro potenziale di senso esige un difficile ma necessario riassetto delle strutture politiche e delle istituzioni economiche su scala globale, in ordine alla *governance* dei processi tecnologici – una via faticosa ma praticabile, come dimostra *ex contrario* la dinamicità con cui Stati e altre entità si muovono verso la deregolamentazione – insieme a una cultura che, nei termini di Michel de Certeau, reinventi il quotidiano, mediante strategie di resistenza e di rigenerazione della promessa di vita inscritta nei corpi stessi. Non è consentito un facile ottimismo: le «tattiche» con le quali i corpi, forti del loro più profondo e talvolta «oscuro» sentire, tendono

a riconquistare degli spazi interstiziali sulla scena dei dispositivi che li controllano, sono presto integrate nelle «strategie» del potere controllante. Tuttavia questa loro resistenza crea, al di sotto delle superfici del reale artificialmente appianate per essere governate e sfruttate, delle continue «stratificazioni embricate» che hanno il sapore e la funzione della profezia<sup>70</sup>: essa custodisce il corpo come memoria di una forma capace di sfidare l'anomia, con inscritta una promessa di vita buona in comune.

<sup>70</sup> M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2005, 281.