

L'epoca del corpo evanescente?

Il corpo tra *gender system* e post umanesimo

Angelo Biscardi

The age of the evanescent body? The body between the gender system and post-humanism

ABSTRACT

This article aims to verify whether it is correct to interpret the culture of our time from the perspective of the “evanescence of bodies,” at least in the post-Christian West. This, in fact, seems to be the main register in which theological reflection, particularly Catholic and magisterial, moves when faced with the themes of post-humanism or gender issues, fearing a loss of human depth today. The article offers insights for thought that may mitigate this judgment, viewing these issues as typical of humanity, by virtue of its spiritual (in the broad sense) and cultural capacities. However, this perspective does not intend to hide the problems and risks inherent in certain developments in technology and absolute freedom, especially when viewed from the economic perspective of the dominant power groups.

In questo contributo si intende verificare se è corretto leggere la cultura del nostro tempo nell'ottica della “evanescenza dei corpi”, per lo meno nell'Occidente post-cristiano. Questo, infatti, pare essere il registro principale in cui si muovono la riflessione teologica, cattolica in particolare, e magisteriale, di fronte ai temi del post-umanesimo o alle questioni del gender, paventando una perdita di profondità umana dell'oggi. L'articolo offre spunti di riflessione che possono attenuare questo giudizio, guardando a queste istanze come tipiche dell'umano, in virtù delle sue capacità spirituali (in senso ampio) e culturali. Questa prospettiva non intende comunque nascondere la problematicità e i rischi insiti in alcuni sviluppi della tecnica e della libertà assoluta, soprattutto se assunti nelle prospettive economiche dei gruppi di potere dominanti.

A un certo punto della nostra riflessione, il corpo si è mostrato, di fatto, quasi inafferrabile. Tanto concreto, quanto sfuggente nella varietà di implicazioni a cui porta la sua analisi fenomenologica, esistenziale, ma anche biblica e teologica.

L'elemento forse più evidente è la complessità e la multidimensionalità del corpo, in particolare del corpo umano, anzi: degli umani che sono necessariamente corporei. Nel caso degli

esseri umani, infatti, dire “corpo” significa dire *corpo proprio*, corpo-che-è-qualcuno, non nudo materiale biologico, né semplicemente corpo-macchina.

A questo “qualcuno”, a questa persona, il corpo conferisce dimensioni specifiche; è portatore di una serie di «potenzialità di senso»¹ che si danno nel vivere come corpo e che ci sforziamo di leggere e interpretare, ma anche di rielaborare attivamente; viceversa, l'essere persona – ed esserlo in una cultura – impregna il corpo di significati che su di lui si registrano e si combinano. Così, al corpo si collega un non-corporeo altro². Nel suo complesso, questa è la capacità simbolica dell'uomo, a cui faremo più volte riferimento. Infatti, questo circolo simbolico, tra ciò che il corpo offre e ciò che riceve dall'ambiente culturale in cui è inserito, è tipico dell'umano ed è l'asse intorno al quale ruoteranno le riflessioni di questo contributo.

1. Il corpo, il suo confine, i suoi limiti

È esperienza comune che la persona abiti il confine dato dal suo corpo, che fa da limite ma anche da campo di azione, di possibilità al poter essere e poter fare. È un confine che sembra esprimersi spontaneamente nella *pelle* che è certamente luogo di esposizione di sé³, di contatto con il mondo ma, soprattutto, punto liminale dello spazio entro il quale *siamo* e *ci sentiamo* un “sé”⁴. Da questo punto di vista, si capisce la delicatezza di tutto ciò che penetra il confine epidermico: dalle protesi ai *microchip* informatici tanto temuti, o persino i vaccini nelle farneticazioni *no-vax*.

¹ Si veda l'interessante utilizzo di questo approccio in XAVIER LACROIX, *Il corpo di carne*, EDB, Bologna 1992 (ultima ristampa 2016).

² È l'esperienza simbolica che troviamo in Ernst Cassirer, Jacques Lacan e recentemente ripresa in ambiente filosofico-scientifico da autori come Vittorio Gallese, interessante per il nostro confronto con l'antropologia teologica attuale (vedi *infra*).

³ Cfr. JEAN-LUC NANCY, *La peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020.

⁴ Cfr. DIDIER ANZIEU, *L'io-pelle*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Il corpo è evidentemente il luogo delle possibilità ma anche della limitazione della libera espansione di sé nello spazio e nel tempo. Da sempre l'uomo si confronta con i suoi limiti e cerca di superarli o, viceversa, di integrarli nella sua esperienza di vita.

Oggi, la fantasia di superamento dei limiti è spinta molto in avanti grazie al progresso della tecnica medica e della tecnologia informatica e digitale.

Nell'ambito della tecnologia comunicativa, l'elemento che figura maggiormente è quello relazionale. *Media, social* e vari strumenti tecnologici sembrano promettere un grande ampliamento delle relazioni. Come abbiamo sperimentato, ad esempio, durante la pandemia di *coronavirus*, la tecnologia può sostenere – pur in mezzo a molti limiti e interrogativi – relazioni amicali, lavorative e educative, anche in momenti di impossibilità al contatto in presenza⁵.

Con gli ultimi sviluppi della scienza medica, invece, si rafforza un'altra dimensione del vissuto corporeo contemporaneo: si tratta dell'*ibridazione* tra corpo di carne e altri elementi che saremo portati a dire non umani (“artificiali” si è detto fino a qualche tempo fa), come le protesi che innestano nel corpo “parti di ricambio” materiali o cibernetici (*cyborg*); questi, negli ultimi anni, possono essere dotati di componenti elettroniche, interattive, e controllate da sistemi informatici.

A questo livello, è ancora molto forte la tradizione strumentale del rapporto tra soggetto e artefatto, anche se in molti utilizzano un paradigma diverso. Al di là della provocatoria e potente proposta di Donna Haraway nel suo *Manifesto cyborg*⁶, sono oggi rilevanti proposte come quella di Roberto Marchesini, che rifiuta

⁵ Tra l'altro, in quel contesto, papa Francesco ha anche riproposto all'attenzione del mondo intero la cosiddetta “Comunione spirituale”, con un accento ben preciso: la fruizione della grazia sacramentale senza l'esercizio concreto dell'assunzione rituale; una comunione virtuale, insomma, con effetti reali. Situazione eccezionale, certo, ma pur sempre una possibilità che ha ricevuto un'autorevole convalida.

⁶ DONNA HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.

la classica impostazione di un io autarchico che domina il corpo, e preferisce pensare che l'ibridazione, derivante dalla rete di relazioni con le alterità (animali o oggetti), non sia una minaccia ma una possibilità per rinnovate definizioni identitarie⁷; similmente, secondo Katherine Hayles, il postumano indica il superamento delle fantasie del soggetto liberale (ricco) che domina tutto e tutti: «l'identità soggettiva si afferma secondo uno statuto dialogico e interazionale con l'alterità, risultando anche in se stessa un sistema che si muove in una continua rideclinazione di sé in termini di molteplicità e sintesi»⁸.

Proprio nel momento in cui sembra esprimersi una esorbitante prepotenza dell'io sulla natura e sugli oggetti, secondo quel *paradigma tecnocratico* denunciato più volte da papa Francesco, emergono sensibilità diverse che vedono, proprio in alcuni degli ultimi sviluppi, la possibilità di attenuare il ruolo dell'uomo come soggetto dominante in mezzo ad altri esseri o oggetti di natura inferiore. L'ibridazione porterebbe una sostanziale parificazione di dignità ontologica tra gli attori in campo.

Si potrebbe riflettere sull'effettiva riuscita di questi tentativi di superamento dei limiti umani, in particolare sul fatto che esso sia reale o solo immaginato, o – meglio ancora, secondo noi – *simulato*. Da un certo punto di vista, infatti, c'è un effettivo spostamento dei limiti: comunicazione oltre le distanze e i luoghi, sostituzione di parti del corpo umano con artefatti che restituiscono un'integrità perduta o che ampliano capacità già presenti; dall'altra parte, tutta questa attività sembra quasi la messa in scena di una fantasia che poi torna a fare i conti con la durezza della realtà: resta praticamente intatta (o forse acuita) la fatica dell'incontro corpo a corpo con l'altro fuori dai *social* o dalle riunioni virtuali,

⁷ ROBERTO MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁸ GIOVANNI GIORGIO, *Cyborg: il volto dell'uomo futuro. Il postumano fra natura e cultura*, Cittadella, Assisi 2017, 59. Si veda NANCY KATHERINE HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1999.

così come permane la fragilità complessiva della persona e pure la possibilità e l'imprevedibilità della morte.

Questo "gioco" di proiezioni sembra essere tipico dell'umano, come sottolineano Vittorio Gallese e Ugo Morelli⁹: «nasce così la specificità umana e prende corpo la *simulazione liberata*, quella che insieme alle rappresentazioni simboliche ci consente di costruire mondi possibili, immaginari, paralleli»¹⁰ e di lavorare per metterli in atto, per quanto possibile.

Dove si situa la matrice problematica di tutto questo, in ottica teologica?

2. Preoccupazioni teologiche

Quello che maggiormente preoccupa la teologia cattolica sembra essere il venir meno della giusta considerazione della concretezza e della ruvidezza dell'esperienza incarnata, che è data all'uomo da Dio come dono e compito. Questa corporeità possiederebbe dei significati e delle chiamate intrinseche che l'uomo dovrebbe sapere ascoltare, evitando di seguire quella che si può chiamare l'odierna "evanescenza dei corpi": essi sarebbero insignificanti, semplici strumenti a servizio della propria volontà. Inoltre la corporeità umana è portatrice di limiti che l'uomo deve accogliere come segno della sua creaturalità e distanza dalla condizione altra che è quella di Dio.

Questo genere di lettura accomuna, oggi, il giudizio sugli esiti estremi del paradigma del *gender* come quello che riguarda gli sviluppi delle nuove tecnologie mediche e mediatiche.

A proposito del *gender*, si pensi al ben conosciuto numero 56 di *Amoris laetitia*, che riassume sinteticamente il percorso teologico del magistero fino ad oggi:

⁹ VITTORIO GALLESE-UGO MORELLI, *Cosa significa essere umani? Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2024, 193-212.

¹⁰ Ivi, 195.

Una cosa è comprendere la fragilità umana o la complessità della vita, altra cosa è accettare ideologie che pretendono di dividere in due gli aspetti inseparabili della realtà. Non cadiamo nel peccato di pretendere di sostituirci al Creatore. Siamo creature, non siamo onnipotenti. Il creato ci precede e dev'essere ricevuto come dono. Al tempo stesso, siamo chiamati a custodire la nostra umanità, e ciò significa anzitutto accettarla e rispettarla come è stata creata¹¹.

Questo atteggiamento nasconderebbe un dualismo antropologico, come evidenziato nell'ultimo documento del Dicastero per la cultura e l'educazione sul tema:

I presupposti delle suddette teorie sono riconducibili a un dualismo antropologico: alla separazione tra corpo, ridotto a materia inerte, e volontà che diviene assoluta, manipolando il corpo a suo piacimento. Questo fisicismo e volontarismo danno luogo al relativismo, ove tutto è equivalente e indifferenziato, senza ordine e senza finalità¹².

Si condannano dunque la separazione dualistica tra volontà e corpo materiale, di cui non si riescono a leggere le finalità intrinseche.

Sulla stessa linea del rifiuto della creaturalità umana, si può interpretare lo sviluppo delle nuove tecnologie. In *Dignitas personae* troviamo espressa la considerazione per cui: «la possibilità di utilizzare le tecniche di ingegneria genetica per realizzare manipolazioni con presunti fini di miglioramento e potenziamento della dotazione genetica» mettono in discussione il fondamentale principio dell'essere umano «come creatura e persona finita», alimentano vecchi orientamenti eugenetici fermamente condannati e vanno nella direzione di creare nuove disparità, tra i “potenziati” e coloro che – per difficoltà di accesso a queste tecnologie o per libertà di scelta – decidono di restare come sono. «Tutto ciò porta a concludere che una tale prospettiva d'intervento finirebbe, prima o poi, per nuocere al bene comune, favorendo il prevalere della volontà di alcuni sulla libertà

¹¹ Cfr. anche PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 155.

¹² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Maschio e femmina li creò. Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione*, 2 febbraio 2019, n. 20.

degli altri. Si deve rilevare infine che nel tentativo di creare un nuovo tipo di uomo si ravvisa una dimensione ideologica, secondo cui l'uomo pretende di sostituirsi al Creatore»¹³.

Saremmo di fronte, quindi, ad un rifiuto dei nostri limiti per perseguire una forma di perfezionamento umano ideologica, basata su una libertà che vuole dominare materia e corporeità senza rispettarne i significati e i limiti dati dalla natura e da Dio. Dovremmo parlare, sostanzialmente, di comportamento “somatofobico”¹⁴ di fronte alla vulnerabilità e alla fragilità della carne umana. Oppure, detto in altro modo, saremmo di fronte a un eccesso di “cultura” (creatività) che ingoia tutto ciò che è “natura”, cioè già-dato. L'uomo cercherebbe di trasformare tutto ciò che è *dato in prodotto*¹⁵.

Infine, dobbiamo considerare il grande elemento di novità dato dal collegamento con l'infosfera e i sistemi di dati controllati e governati realmente da altrove rispetto alla persona (attraverso la rete *internet*), che pone seri problemi morali circa la forma di potere, occulto e incontrollabile, che si esprime sui corpi, come pure il fatto che le tecnologie mediche più costose saranno a disposizione dei più ricchi, creando sempre nuove disparità.

Tutto questo porterebbe l'umano in una situazione di crescente disumanizzazione e lo collocherebbe al centro di giochi di potere assai pericolosi. L'antropologia teologica sottesa al magistero, dunque, chiede di evitare i due pericoli, opposti, ma in realtà contigui, della *riduzione a mero corpo materiale*¹⁶ o dell'*astrazione dal corpo* dell'esperienza umana, per nuove forme di materialismo e

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Dignitas personae* su alcune questioni di bioetica, 8 dicembre 2008, n. 27; si veda anche PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, nn. 21 e 22.

¹⁴ MICHELE FARISCO, *Uomo-Natura-Tecnica. Il modello postumanistico*, Zikkurat, Roma 2008.

¹⁵ GIORGIO, *Cyborg*, 48.

¹⁶ Relativamente al rischio di riduzione dell'umano a puro corpo materiale, le neuroscienze sembrano presentare un uomo in cui la percezione di sé e le emozioni sono semplici epifenomeni di avvenimenti neurologici, mentre il ricorso alla sostituzione di parti del corpo umano, l'integrazione uomo-macchina (*cyborg*), e le pratiche di *enanchement* (tecnologie avanzate di ultima generazione come visori, arti bionici, microchip, impianti neuronali, ecc.), sembrano ridurre il corpo a una macchina impersonale.

gnosticismo. Se il corpo è puro corpo-oggetto, posso ibridarlo con altri elementi non-umani secondo la mia libera iniziativa, per esaltarne alcune funzioni, senza dover rispettare presunti significati non più riconosciuti, ma attribuendo un valore assoluto alla volontà e alla libertà emancipate dal corpo stesso: esaltazione del corpo e negatività del corpo, con privilegio alle facoltà “invisibili” della persona (volontà e libertà), finiscono per toccarsi. Paolo Benanti, pur all’interno di una riflessione ampia e consapevole dei tanti elementi in gioco, così riassume il problema: «la malleabilità dell’uomo si trasforma, quindi, in una sostanziale svalutazione del corpo e della corporeità visti come *accidens* dell’esistenza»¹⁷.

Abbiamo visto che il magistero interpreta la promozione del concetto di *gender* e la filosofia del postumanesimo come indipendenza dal corpo, pensando soprattutto ad alcuni esiti estremi: dalla trasformazione della comunicazione interpersonale in trasmissione di parole e dati senza incontro corporeo, fino alla riduzione della persona stessa all’insieme dei suoi dati digitali, che renderebbe possibile persino il trasferimento su un altro corpo della propria personalità (il soggetto ridotto a un *software* che può “girare” su altri supporti pensati come *hardware*: il *Mind uploading*); è, di fatto, una «mente liberata dalla carne»¹⁸.

Le neuroscienze, poi, sembrano presentare un uomo in cui la percezione di sé e le emozioni sono semplici epifenomeni di avvenimenti neurologici, evidenziando la nostra esclusiva dipendenza da ciò che è materiale; e come essere puramente materiale, è possibile sviluppare il suo potenziamento, o *enancement*, con tecnologie avanzate di ultima generazione come visori, arti bionici, *microchip*, impianti neuronali, ecc., che sembrano parificare il corpo alle macchine impersonali con cui si coniuga.

Ma proprio qui si apre un ulteriore spazio per analisi e discer-

¹⁷ PAOLO BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell’epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella, Assisi 2016, 429.

¹⁸ ROBERTO MAZZOCCO, *Esseri umani 2.0. Il transumanesimo: idee, storia e critica della più nuova delle ideologie*, Springer, Milano 2014, 287, citato in GIORGIO, *Cyborg*, 44.

nimento, cercando di rispondere all'interrogativo da cui siamo partiti: siamo davvero in un tempo di evanescenza del corpo? Ci sembra che il destino del rapporto soggetto-corpo o, come si diceva una volta anima-corpo, segue molto da vicino quanto succede nel dibattito su mente e corpo, a cui sembra bene fare riferimento.

3. Che tipo di natura umana? Dialogo con approcci scientifici

La visione tradizionale tomista dell'umano come anima-corpo, o spirito incarnato, viene da più parti accantonata per la sua tendenza dualistica, lasciando però in sospeso un problema decisamente rilevante per l'antropologia cristiana: come individuare e nominare la specificità umana rispetto agli altri esseri corporei?

Il paradigma fenomenologico, spesso utilizzato nella teologia cattolica per garantire quella unità di anima e corpo, garantisce l'unità di soggetto e mondo, o soggetto-corpo-mondo¹⁹, con punti di contatto con approcci naturalisti di stampo emergentista²⁰. Troviamo, infatti, una corrente materialistica non-riduzionista che critica la dimenticanza del corpo dell'attuale cultura, con una significativa sintonia con le preoccupazioni del magistero e della teologia, come ha dato conto già Giorgio Bonaccorso²¹. Quello che l'antropologia teologica ha fin qui promosso come "di più del corpo"²², può essere rielaborato dalla filosofia che accompagna

¹⁹ In particolare, spesso si trova il riferimento a Merleau-Ponty, per cui la preoccupazione del fenomenologo è quella di evitare sia lo spiritualismo de-corporeizzato che il materialismo biologista e le diverse varianti di questi schemi. L'opera di riferimento resta MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

²⁰ Cfr. FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2009³, 364-366.

²¹ Cfr. GIORGIO BONACCORSO, *L'anima: contributo e limiti delle neuroscienze*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Glossa, Milano 2009, 139-161. Si vedano anche studi come *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, a cura di Mario Alcaro, Mimesis, Milano 2009.

²² *Gaudium et spes*, n. 14, sempre ripresa, fino a *Maschio e femmina li creò*, n. 23, per cui l'uomo «non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più di una semplice particella della natura»; Cfr. DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dignitas infinita* circa la dignità umana, 2 aprile 2024, n. 11: «L'umanità ha una qualità specifica

gli studi scientifici, parlando di proprietà emergenti. Qui, tutto è corporeo, ma “in” questo corporeo si esprimono caratteristiche peculiari, emergenti rispetto alla pura materialità del corpo, che solo l’umano possiede, ma sempre e comunque provenienti dal sostrato corporeo.

La peculiarità umana può essere vista nella capacità di guardarsi dall’esterno²³, di pensare simbolicamente, e soprattutto nella intenzionalità che permette di vivere sempre, contemporaneamente, come soggetto-e-corpo, senza una precedenza del soggetto né della rappresentazione (e nemmeno della percezione). Anche per questo, l’uomo è l’animale che può dire allo stesso tempo di essere corpo e di avere un corpo²⁴. Tutto è corporeo, potremmo dire, ma non tutto il corporeo ha le stesse qualità, e questo emerge dal vissuto, nel vissuto concreto, in prima persona.

Il tema dell’intenzionalità fenomenologica, in particolare, ci sembra promettente a riguardo del rapporto con le tecnologie. Superando una visione puramente strumentale del rapporto tra soggetto e artefatto tecnico-tecnologico, una specifica trattazione del rapporto tra soggetto e mondo, la troviamo in un autore americano, Don Ihde²⁵. Partendo, anche lui, dalla considerazione che soggetto e mondo si co-implicano, co-nascono (anche Merleau-Ponty parlava di co-nascita²⁶), si dovrà notare che il contesto di utilizzo, umano, conferisce all’elemento tecnologico una serie di istanze tipiche dell’intenzionalità umana. L’elemento tecnologico è capace di “registrare” e veicolare le intenzionalità umane poiché incorporato all’interno del modo di esperire le situazioni da parte dell’uomo e di proiettare su di esso una serie di desideri, tensioni, valori: è questa l’«incorporazione»²⁷. L’aspetto morale,

che la rende non riducibile alla pura materialità».

²³ Il riferimento in genere è all’eccentricità di Helmut Plessner: *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

²⁴ GALLESE-MORELLI, *Cosa significa essere umani?*, 207.

²⁵ BENANTI, *The cyborg*, 377.

²⁶ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, 288.

²⁷ BENANTI, *The cyborg*, 365. Cfr. DON IHDE, *Technology and the lifeworld. From Garden to*

starà, dunque, come scrive Benanti, nel «decifrare l'*intenzionalità tecnologica* che accompagna gli artefatti nel contesto culturale in cui ci si trova a vivere e operare perché siano sempre sottoposti al vaglio della consapevole responsabilità personale»²⁸.

Da un lato, l'uomo assume in sé le intenzionalità, e quindi anche le fantasie, i desideri e le risposte ai bisogni che gli oggetti portano con sé, in quanto ricevuti dal contesto umano, e insieme, nell'utilizzo, sempre dall'uomo parzialmente riscritti; gli oggetti sono usati sempre in un contesto "umano", cioè da umani e per umani. Si pensi banalmente a quali e quante aspettative di comunicazione e esposizione di sé esprima uno *smartphone*, mentre è diventato una reale protesi del nostro corpo. Siamo forse di fronte a "umanizzazione" di ciò che non è umano, più che una dis-umanizzazione dell'uomo ridotto a oggetto o macchina?

Gli artefatti tecnologici si presentano come *media*, mediazioni attraverso i quali si sviluppa la trasmissione di elementi di umanità che incidono sulla relazione tra soggetti e questo deve essere valutato con attenzione perché dal di dentro di questi elementi di umanità ci sono anche le domande fondamentali dell'esistenza, c'è l'elaborazione di sofferenze e paure, e non solo lo sfogo di una pretesa di dominio o di rifiuto dei limiti. È quell'intreccio di "lavoro", "gioco" e illusione intorno ai limiti tipico dell'umano.

L'integrazione tra corpo umano e artefatto tecnologico è espressione della natura umana che è di per sé tecnica, perché l'uomo non vive solo sulla base della sua dotazione biologica di partenza. Tutto questo resta umano purché non lo porti a scindere la sua complessità di vivente soggettivo e corporeo, chiamato alla relazione come trascendimento di sé, e purché non sia inconsapevolmente oggetto passivo di una rete di controllo e potere di

Earth, Indiana University Press, Bloomington 1990; NEIL POSTMAN, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Vintage, New York 1993; PETER-PAUL VERBEEK, *Don Ihde: The Technological Lifeworld*, in *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, a cura di H. Achterhuis, Indiana University Press, Bloomington, 2001, 119-146; ANDREW FEENBERG, *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, Etas, Milano 2002.

²⁸ BENANTI, *The cyborg*, 383.

cui non può essere pienamente partecipe in prima persona.

L'analisi delle intenzionalità che il singolo e la collettività fanno "scorrere" attraverso la creazione e l'utilizzo delle tecnologie, può rivelarci molto della nostra condizione corporea. Sicuramente, è sempre attiva la spinta a vivere di più e meglio, allargando la possibilità di espansione di sé, delle proprie esperienze e del proprio benessere. Tutto ciò che frena questa espansione è visto come un male, a volte insito nella struttura-natura stessa delle cose, altre volte nelle dinamiche di potere politico ed economico in cui siamo inseriti. Fragilità, sofferenza e violenza sono le esperienze di "ombra" del nostro vivere corporeo a cui l'uomo ha sempre tentato di rispondere.

Su questo sfondo si annuncia la speranza cristiana di possibile futura vicenda personale e corporea, riassumibile nell'idea paolina del «corpo spirituale» (1Cor 15,44.46)²⁹, così importante nella sua portata antidualistica. Qui, il corpo permane, ma con qualità *altre*, che Paolo riassume utilizzando e riplasmando un concetto che – pur essendo rigorosamente inerente al corpo – ne esprime una proprietà peculiare: «spirituale». Niente che abbia a che vedere con l'astratto e l'incorporeo, ma una qualità che racchiude l'apertura radicale alla trasformazione che viene dall'unione col Cristo risorto, con la relativa vittoria sul male e sulla morte³⁰.

Conclusione

L'interrogativo sull'evanescenza dei corpi ci ha portato a compiere strade che si sono allontanate e rintrecciate senza poter facilmente dipanare questa matassa di filoni interpretativi. L'essere umano sembra quasi danzare intorno al proprio corpo, a se stesso dunque, identificandosi e distanziandosi dalla sua bruta limita-

²⁹ Cfr. RINALDO FABRIS, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia. Dalla creazione alla resurrezione*, Cittadella, Assisi 2014, 262-276.

³⁰ Ivi, 274-276.

tezza e materialità. Più che rifiuto del corporeo, ci è sembrano di intravedere un gioco di esaltazione e presa di distanza, arresa e desiderio di potere sul corpo, secondo atteggiamenti individuali e comunitari tra loro in tensione polare.

Che non sia proprio questo il segreto del corpo: farci vivere una serie di tensioni polari che stanno sottotraccia, e che riassumono la polarità fondamentale di vita-morte nella quale siamo immersi ma che è anche punto di abbrivio della salvezza cristiana?

La tensione tra identificazione col corpo e distanza da esso, ma soprattutto tra vita e morte, viene ritualizzata, messa in scena, giocata, vissuta, ma anche fissata teoreticamente, nelle tante forme della cultura e del progresso umano, che l'uomo è in grado di produrre proprio come risposta alla sua condizione di essere che nasce e muore. E lo fa in modo del tutto peculiare: danzando, quasi giocando intorno al suo mistero, e questo è quanto di più umano ci sia in questo animale speciale.