

NUOVA RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO II (2025) N. 2

CONSISTENZA, EVANESCENZA E TRASCENDENZA DEI CORPI: UNA RICERCA INTERDISCIPLINARE

SIMONE MORANDINI, LUCIA VANTINI. La corporeità nella riflessione teologica contemporanea. Elementi per un progetto di ricerca

- DONATELLA PAGLIACCI. trasparenze e apparenze dell'essere corporeo. Ripensare la realtà dell'essere corpo, tra vecchie e nuove sfide
- ALESSANDRO PICCHIARELLI. Il mondo digitale: all'incrocio fra corpi virtuali e corpo reale
- PIERPAOLO SIMONINI. Corpi e potere: spunti per un'etica delle forme
- SIMONA SEGOLONI RUTA. Corpi evanescenti o potere sui corpi? Una lettura di genere
- ANGELO BISCARDI. L'epoca del corpo evanescente? Il corpo tra *gender system* e post umanesimo
- GIOVANNI GIORGIO. Il corpo maschile tra modello e realtà
- SEVERINO BUSSINO, MAURIZIO GIROLAMI, MARINELLA PERRONI. Tracce di riflessione su "corpo" nella Bibbia
- ANTONIO BERGAMO. L'Altro nel Medesimo. Corpo e intersoggettività
- FEDERICO BADIALI. Il corpo di Gesù: dal tradimento al dono
- RICCARDO BATTOCCHIO, PIER DAVIDE GUENZI. Corpi e salvezza. Una prospettiva teologica e una ripresa etica
- GIOVANNI CASAROTTO, SALVATORE CURRÒ, MARCELLO SCARPA. Corpo e relazione: riflessione di frontiera

NUOVA
RIVISTA
DI TEOLOGIA
MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO II (2025) N. 2

**Consistenza, evanescenza e trascendenza
dei corpi: una ricerca interdisciplinare**

Nuova Rivista di Teologia morale

a cura della Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Direttore Responsabile

Gianni Dal Bello

Direttore Scientifico

Pier Davide Guenzi

Segretario di redazione

Alessandro Picchiarelli

Comitato editoriale

Salvino Leone, Alessandro Rovello, Simone Morandini, Michele Mazzeo, Pietro Cognato, Gaia De Vecchi

Comitato scientifico internazionale

Alfonso Amarante (Pontificia Università Lateranense – Città del Vaticano) – Antonio Autiero (Università di Münster – Germania) – Philippe Bordeyne (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – Città del Vaticano) – Roberto Dell’Oro (Loyola Marymount University Los Angeles California – USA) – Catherine Fino (Institut catholique de Paris – Francia) – Julio L. Martinez (Università Pontificia Comillas Madrid – Spagna) – René Micallef (Pontificia Università Gregoriana Roma – Italia) – Sigrid Müller (Università di Vienna – Austria) – Massimo Reichlin (Università Vita e Salute Milano – Italia) – Giovanni Salmeri (Università di Roma Tor Vergata – Italia) – Stefano Zamboni (Accademia Alfonsiana Roma – Italia)

Proprietà

Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Sede legale: Largo Angelicum 1 – 00184 Roma (RM)

Per ogni comunicazione e invio di manoscritti:

nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com

Indicazioni redazionali e Codice etico della Rivista: www.atism.it

I contributi pubblicati sono stati sottoposti a double blind peer review da parte di due revisori

Editore

Edizioni Studium S.r.l. – via Giuseppe Gioachino Belli, 86 – 00193 Roma (RM)

Autorizzazione del Tribunale di Novara in corso di acquisizione

Rivista on-line a libero accesso.

La stampa delle copie cartacee (presso MEDIAGRAF - Noventa Pad. - PD) è sostenuta direttamente da ATISM e finanziata con libere elargizioni all’associazione.

Pubblicazione semestrale

© 2025, Edizioni Studium, Roma

ISBN: 978-88-382-5715-5

ISSN: 3035-1529

INDICE

Editoriale, <i>Gianni Dal Bello, Pier Davide Guenzi</i>	261
Introduzione, <i>Luigi Girardi</i>	265
La corporeità nella riflessione teologica contemporanea. Elementi per un progetto di ricerca, <i>Simone Morandini, Lucia Vantini</i>	269
Tras-parenze e apparenze dell'essere corporeo. Ripensare la realtà dell'essere corpo, tra vecchie e nuove sfide, <i>Donatella Pagliacci</i>	293
Il mondo digitale: all'incrocio fra corpi virtuali e corpo reale, <i>Alessandro Picchiarelli</i>	315
Corpi e potere: spunti per un'etica delle forme, <i>Pierpaolo Simonini</i>	335
Corpi evanescenti o potere sui corpi? Una lettura di genere, <i>Simona Segoloni Ruta</i>	361
L'epoca del corpo evanescente? Il corpo tra <i>gender system</i> e post umanesimo, <i>Angelo Biscardi</i>	373
Il corpo maschile tra modello e realtà, <i>Giovanni Giorgio</i>	387
Tracce di riflessione su "corpo" nella Bibbia, <i>Severino Bussino, Maurizio Girolami, Marinella Perroni</i>	403
L'Altro nel Medesimo. Corpo e intersoggettività, <i>Antonio Bergamo</i>	423
Il corpo di Gesù: dal tradimento al dono, <i>Federico Badiali</i>	439
Corpi e salvezza. Una prospettiva teologica e una ripresa etica, <i>Riccardo Battocchio, Pier Davide Guenzi</i>	465
Corpo e relazione: riflessione di frontiera, <i>Giovanni Casarotto, Salvatore Currò, Marcello Scarpa</i>	505

Editoriale

Gianni Dal Bello – Pier Davide Guenzi

Questo fascicolo ospita alcuni contributi presentati e discussi all'interno del progetto promosso dal Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane (CATI) nel biennio 2023-2025 dedicato a *Consistenza, evanescenza e trascendenza dei corpi: una ricerca interdisciplinare*. Siamo grati a questo sodalizio di aver scelto la nostra Rivista per la pubblicazione degli studi e degli approfondimenti prodotti su questo importante e decisivo tema. Il senso dell'iniziativa è opportunamente presentato nell'*Introduzione* di Luigi Girardi, attuale coordinatore del CATI. Lasciamo alle lettrici e ai lettori della Rivista di apprezzare quanto proposto dagli autori e autrici, che offrono, attraverso gli indicatori soggiacenti al percorso di ricerca, un approccio composito alla realtà e al destino dei 'corpi' in questo primo quarto del XXI secolo. Tali indicatori, che ricorrono talora esplicitamente nei testi qui pubblicati e in altri casi sono presenti sotto-traccia, riprendono e approfondiscono argomenti dibattuti nella ricerca antropologica e filosofica per evidenziare il paradosso di un elemento corporeo che tende alla evanescenza e insieme reclama la sua consistenza. La stessa cifra della finitezza, quando accostata oltre il puro referto biologico, riposiziona la questione della trascendenza dei corpi secondo modalità che, in talune espressioni contemporanee, seguono vie differenti rispetto a quelle abitualmente proposte nell'ambito del pensiero religioso cristiano. Le categorie evidenziate e discusse, pertanto, danno ragione di un ripensamento complessivo, che sollecita, accanto alla filosofia e alle scienze sociali e umane, la teologia e la morale cristiana.

Per una fortuita, quanto opportuna, coincidenza, i tempi di elaborazione del presente fascicolo sono coincisi con la pubblicazione da parte della Commissione Teologica Internazionale (CTI) del documento: *Quo vadis, humanitas? Pensare l'antropologia cristiana di fronte ad alcuni scenari sul futuro dell'umano*. Senza entrare in una valutazione complessiva di questo testo, è possibile riscontrare significative convergenze tra quanto svolto nell'ambito dei seminari del CATI e quanto autorevolmente proposto dalla CTI. Lo sfondo entro cui si muove il Documento della CTI è rappresentato dalla necessità di «interpretare le complesse condizioni di un mondo che sta vivendo un cambiamento così profondo da essere definito come “epocale”» e che, sul fronte dell'antropologia (e di quella teologica in particolare), invita a un rinnovato impegno «a esplorare il mistero dell'essere umano in quanto tale, nella sua identità», soprattutto nei confronti dei movimenti di pensiero ‘transumanisti’ e ‘postumanisti’ (cfr. *Quo vadis, humanitas?*, 5). Il realismo di un approccio pensato a partire dalle trasformazioni in atto relative alla cifra corporea, anche per quel necessario ripensamento delle categorie abitualmente impiegate in ambito teologico, ha portato il CATI a concentrare la propria attenzione su uno sforzo comprensivo di molteplici (e talora contraddittori) fenomeni che rendono complessa la presa di coscienza sul tempo attuale, anche oltre le stesse problematiche del ‘transumano’ e del ‘postumano’.

Una lettura della pluralità come cifra dell'umano, iscritta nella pluralità dei corpi, porta in evidenza, in particolare, l'importanza di raccogliere quanto offerto in questo fascicolo attorno alla questione dell'identità soggettiva. In questo senso, è importante l'attenzione riservata dal Documento della CTI ad approfondire tale questione non restando unicamente all'interno di una considerazione statica e a-storica della “natura umana”, ma lasciandosi interpellare dalle dinamiche personali e socio-culturali in atto, soprattutto connesse allo sviluppo tecno-scientifico. L'elemento più interessante, che ritorna in filigrana anche nei contributi qui pubblicati, risulta essere la «condizione drammatica del processo di realizzazione dell'identità umana. Il percorso della sua scoperta, maturazione e compimento è

complesso: passa attraverso le concrete circostanze storiche, nelle quali ogni singola persona e ogni popolo devono mettersi in gioco liberamente e si espongono anche a rischi, cadute e sofferenze. La ricerca umana dell'identità non è una questione predefinita, da applicare in modo deduttivo» (*Quo vadis, humanitas?*, 12). Il processo drammatico, cioè dinamico e, per certi versi, non totalmente predeterminato né programmabile dell'identità soggettiva, trova una sua singolare iscrizione nella realtà dei corpi, mettendo in questione la stessa modalità di accedere alla riflessione teologica non solo in chiave antropologica, ma anche in ordine alla pensabilità del Dio cristiano, del suo rivelarsi nella carne del Figlio e del suo rivestire i corpi umani della potenza vivificatrice dello Spirito. Su questi elementi, quanto proposto nei contributi qui pubblicati rappresenta una significativa ripresa e approfondimento nello stesso solco individuato dalla CTI per ragionare in modo ampio e argomentato sulla complessa problematica della condizione umana.

Pur da strade differenti (e in taluni casi con una presa di distanza pacata nei confronti di sedimentate modalità di comprensione presenti nel linguaggio teologico), la ricerca CATI condivide lo stesso impegno soggiacente alla riflessione critica sull'esperienza della fede cristiana espressa dalla CTI: «la natura teorico-pratica della teologia racchiude l'annuncio di fede (*kerygma*) e l'educazione ad una visione dell'umano, in dialogo con i progressi delle scienze, nei quali si possa integrare tutto ciò che è bene (cf. *1 Ts* 5, 21) e superare ciò che invece è limitante o penalizzante rispetto al compimento definitivo di ogni persona e dell'intera umanità» (*Quo vadis, humanitas?*, 17). Mantenere aperta una riflessione di questo tenore comporta non solo la lucida critica nei confronti degli aspetti problematici e sfidanti, soggiacenti a nuove tendenze del pensiero antropologico e alle attuali modalità espressive dei vissuti personali, ma anche un'attitudine a scorgere, attraverso scandagli di profondità, ulteriori possibilità per la ricomprendimento e presentazione di quanto la tradizione cristiana ci ha consegnato in riferimento all'origine, alla vita e al compimento di ciascun essere umano.

Introduzione

Luigi Girardi - *Coordinatore del CATI*

I testi che vengono qui presentati sono stati elaborati all'interno del Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane (CATI). Per comprendere bene la particolarità di questi testi, occorre ricordare la natura di questo soggetto e l'organizzazione del suo lavoro. Il CATI si è costituito nel 1994 a partire dalla volontà di alcune associazioni teologiche italiane di far nascere una forma stabile di confronto e collaborazione tra loro. Tale intenzione ha assunto una figura istituzionale in questo "coordinamento": non quindi in una nuova super-associazione, ma proprio nel lavoro comune a cui ciascun soggetto può contribuire (cfr. www.teologiacati.it). L'adesione da parte delle associazioni è cresciuta negli anni e attualmente sono nove: Associazione Biblica Italiana, Associazione Italiana dei Catecheti, Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale, Associazione Mariologica interdisciplinare Italiana, Associazione Professori e cultori di Liturgia, Associazione Teologica Italiana, Coordinamento delle Teologhe Italiane, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Società Italiana per la Ricerca Teologica.

Da più di trent'anni, dunque, il CATI è luogo di incontro e di condivisione dei saperi e della ricerca teologica, in una prospettiva interdisciplinare. Ne hanno fatto parte i vari presidenti delle singole associazioni, i membri che sono stati delegati per questa attività e altri che hanno partecipato per brevi percorsi. Spesso si è cercato l'apporto e il dialogo con esperti di discipline non teologiche, a seconda dei temi trattati. Diversi sono stati i metodi

del lavoro comune, ma sempre si è puntato tanto al convergere delle varie discipline e sensibilità su un tema quanto al lasciarsi provocare dai punti di vista differenti che ciascuno mette in campo, in una vivace dialettica. La visibilità di questo lavoro comune è certamente inferiore al frutto che da esso è maturato per le teologhe e i teologi che vi hanno partecipato. Questa pubblicazione, come altre nel passato, intende dare visibilità all'ultimo tratto del cammino fatto insieme.

Il CATI ha dedicato un biennio (2023-2024, 2024-2025) a riflettere sul tema del corpo, in particolare sulle forme di “evanescenza” che oggi esso sembra presentare. L'interesse per questo tema è stato stimolato dal dibattito culturale e scientifico che viene divulgato nel contesto attuale. Se nel secolo scorso si è maturato un approccio fenomenologico al “corpo proprio” del soggetto umano, essenziale nell'elaborazione della sua identità, la cultura attuale invece sembra accostare il corpo con uno sguardo differente, che sposta la sua rilevanza su un altro piano. Talora il corpo, nelle sue caratteristiche proprie, appare più oggettivato, trattato come una variabile non essenziale, a disposizione del soggetto, determinabile dalla scienza e dalla tecnologia, assorbito in un metaverso che ne moltiplica le possibilità, ma anche lo rende più evanescente. In questo modo, sembra che il corpo perda “peso” nelle questioni di senso, di identità, di differenza, e sia piuttosto determinabile da un potere (una volontà) ad esso esterno. Rimane comunque una grande ambivalenza: è vero che il corpo si trova esposto anche a forme di “indistinzione” e “non riconoscimento”, ma esso viene anche molto attenzionato ed è enormemente arricchito e potenziato nelle sue capacità (si pensi all'ambito della medicina, del virtuale, dell'Intelligenza Artificiale, del potenziamento tecnologico delle funzionalità del corpo). Ecco quindi la questione che ci siamo posti: è in gioco una fase nuova della nostra esperienza del/con il corpo (e quindi dell'esperienza di noi stessi) o addirittura un cambiamento di paradigma antropologico? Di fatto vengono posti nuovi problemi e si aprono nuovi orizzonti e nuove sfide alla teologia, oltre che all'esperienza umana.

In realtà, il confronto e gli approfondimenti che abbiamo condiviso ci hanno portati a riconoscere in questa divulgazione culturale un forte tratto ideologico, accentuato spesso anche dall'assunzione di posizioni aprioristicamente contrapposte e poco dialoganti. Tuttavia è fuori dubbio che, nel contesto attuale, la cultura umanistica, quella scientifica e quella di massa ci chiedono di accostare il tema in modo diverso. Il corpo non diventa evanescente, mantiene anzi la sua pesantezza, la sua "gravitas", ma viene "vissuto" con nuove consapevolezze, con nuove possibilità e con altri limiti. Ciò consente e chiede di aggiornare le categorie con cui consideriamo il nostro essere "umani" sul piano personale, sul piano intersoggettivo e sul piano del rapporto con il cosmo (incarnazione profonda). Inoltre esige una grande attenzione alle varie esperienze che facciamo del corpo e nel corpo. Esso infatti ci radica in modo significativo nel mondo, ma può anche subire in modo sempre più pervasivo e subdolo l'impatto e il carico di ciò che lo limita o lo discrimina. Il potere "del" corpo può diventare un potere "sul" corpo. Anche per questo, abbiamo condiviso la necessità di superare i facili dualismi che concernono il corpo, pur senza rinunciare alla complessità che l'esperienza mette in campo. Emerge quindi il compito di rivedere i temi classici della teologia alla luce di queste considerazioni, ma nello stesso tempo si impone una attenzione doverosa al contesto attuale, riconoscendo quei temi e quelle questioni che oggi la teologia non può non considerare quando vuole riflettere sul corpo.

I testi che seguono hanno una natura composita, quasi frammentaria, e hanno dimensioni diverse. Corrispondono a tasselli di un confronto e di un dialogo a cui molti hanno contribuito. Essendo stati presentati e discussi insieme, sono firmati dai loro estensori, senza indicare l'appartenenza associativa. Il primo testo a due voci, di Simone Morandini e Lucia Vantini, aiuta a individuare la mappa e la traiettoria del percorso. Crediamo che la lettura complessiva dei contributi contribuisca non solo a far emergere la problematica attuale del corpo, ma anche a non smarrire i punti di riferimento teologici per affrontare le nuove sfide.

La corporeità nella riflessione teologica contemporanea.

Elementi per un progetto di ricerca

Simone Morandini - Lucia Vantini

The Body in Contemporary Theological Reflection. Elements for a Research Project

ABSTRACT

The essay sets out the fundamental elements for a theological rethinking of corporeality, which has been the subject of an interdisciplinary reflection by the «Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane» (CATI). The text is intended as a structured index of issues with a careful re-examination of theological themes inherited from tradition, open to emerging questions within humanities and social sciences, as well as to developments in contemporary philosophy. Recognising the body as a fundamental mediator capable of opening up interdisciplinary reflection within theological knowledge, the paper identifies some elements for a renewed engagement with the issue, focused, above all, on overcoming both old and new dualisms linked to the vision of the body, with consequent implications for the theology of creation, soteriology, ethics and eschatology. The open-ended nature of this proposal identifies, through a series of questions, the areas of a reflection that is only partially addressed in the subsequent studies presented in this issue of the Journal.

Il contributo propone gli elementi fondamentali per un ripensamento in chiave teologica del tema della corporeità, oggetto della riflessione interdisciplinare sviluppata dal Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane (CATI). Il testo è pensato come un indice ragionato di questioni in vista di uno sviluppo attento ai temi teologici ereditati dalla tradizione, aperto alle questioni emergenti nell'ambito delle scienze umane e sociali, come negli sviluppi della filosofia contemporanea. Riconoscendo nel corpo una mediazione fondamentale in grado di aprire una riflessione interdisciplinare e interna ai saperi teologici, sono individuati alcuni temi per una ripresa della questione impegnata soprattutto a superare i dualismi, vecchi e nuovi, legati alla visione del corpo, con le conseguenti ricadute nell'ambito della teologia della creazione, della soteriologia, dell'etica e dell'eschatologia. Il carattere aperto della proposta individua, attraverso alcuni interrogativi, gli ambiti di una riflessione solo parzialmente affrontata nei successivi studi proposti in questo fascicolo della Rivista.

Premessa metodologica

Questo contributo, elaborato come sintesi tematica e operativa dopo la fase iniziale di lavoro del Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane (CATI) sulla corporeità, non intende porsi

come sintesi definitiva o rielaborazione per una proposta chiusa, ma promuovere ulteriori riflessioni attraverso interrogativi stimolanti tesi ad orientare successivi percorsi riflessivi su un tema cruciale. Per questo si è cercato di mantenere il tenore processuale del lavoro svolto, lasciando aperte le molte domande irrisolte emerse durante lo svolgimento della ricerca promossa dal CATI e solo parzialmente confluite in questa pubblicazione.

Il testo si presenta dunque come traccia viva di un percorso di ricerca collettiva su un tema che rappresenta oggi una delle sfide più complesse e stimolanti per la riflessione teologica. In un'epoca segnata da conflitti che sembrano ignorare i corpi sacrificati da trasformazioni tecnologiche senza precedenti, che sembrano rendere evanescente la materialità delle esperienze, e da nuove comprensioni scientifiche dell'umano, il cristianesimo è chiamato a ripensarsi in profondità. L'incarnazione diventa così una chiave di lettura essenziale dell'intera esperienza umana e della rivelazione divina.

Lungo le pagine seguenti si incontreranno diversi snodi: una riflessione sulla corporeità come mediazione inaggrabile del senso, una ripresa delle sfide contemporanee del postumanesimo, alcune prospettive applicative e l'eco delle voci e delle prospettive emerse nel dibattito sviluppato in seno al CATI che si offre come invito e indicazione di un lavoro ulteriormente da perfezionare.

1. Corporeità come mediazione fondamentale

1.1. Il quadro antropologico e teologico di riferimento

La riflessione condivisa ha evidenziato come la corporeità costituisca la mediazione inaggrabile di ogni esperienza umana e, nel cristianesimo, della stessa rivelazione divina. Questo dato fondamentale non è solo un aspetto particolare dell'antropologia cristiana, ma il punto di articolazione per ripensare l'intero orizzonte teologico. L'intreccio tra esperienza umana e rivelazione

divina nella dimensione corporea produce diversi modelli antropologici, lungo una linea continua che va dall'estremo riduzionismo biologico alla radicale spiritualizzazione simbolica. Occorre posizionarsi con misura ed equilibrio.

Parallelamente, si delineano diversi modelli teologici: l'incarnazione diventa cifra multiforme del limite creaturale, della differenza ontologica, della *kenosi* divina, dell'impatto cosmico di Dio nel mondo, sia in chiave protologica che escatologica. Tale varietà di prospettive non dice confusione metodologica, ma ricchezza di un mistero che esige approcci differenziati e complementari.

1.2. Ambiti di rilevanza teologica

La questione della corporeità si configura anzitutto come punto-chiave della teologia della creazione, dove emerge la bontà fondamentale della materia e della dimensione fisica dell'esistenza. In chiave soteriologica, la corporeità diventa il luogo privilegiato dell'azione salvifica divina, da riconoscere sul piano storico e da celebrare in chiave sacramentale, come incontro benedicente tra umano e divino. La traduzione in prassi – sul piano culturale, ecologico, tecnico, etico-morale e religioso – completa questo quadro, evidenziando come la riflessione sulla corporeità non resti confinata all'ambito speculativo, ma debba confrontarsi con le concrete dinamiche dell'esistenza contemporanea.

All'interno di questo orizzonte multidisciplinare, occorre individuare una visione antropologica che sciolga i dualismi problematici, pur continuando a rendere ragione delle dualità e delle ambivalenze feconde che caratterizzano l'esperienza umana. La distinzione tra dualismo e dualità è metodologicamente cruciale: mentre il primo irrigidisce la realtà in contrapposizioni inconciliabili, la seconda riconosce tensioni creative e complementarità dinamiche.

Occorre poi riflettere su come preservare dall'oggettivazione, e dalla neutralizzazione, l'esperienza soggettiva e la sua irriduci-

bile espressività. Si tratta di aver cura di ciò che accade alla singolarità, affinché possa essere spazio di confronto, di condivisione e di attrito fecondo con le altre storie di vita e con il contesto.

2. Sfide antropologiche contemporanee

2.1. *Oltre i dualismi tradizionali: l'esperienza della malattia come paradigma*

La riflessione contemporanea sulla corporeità deve confrontarsi in primo luogo con la necessità di superare le rigide contrapposizioni anima-corpo, che si rivelano insufficienti e fuorvianti in numerose situazioni esistenziali.

L'esperienza della malattia, per esempio, costituisce un paradigma illuminante su questo aspetto: la persona che si ammala avverte chiaramente che l'orizzonte simbolico irrigidito nella contrapposizione anima-corpo risulta inservibile per narrare la sua esperienza. Quello che accade al suo corpo accade alla sua vita, in un senso integrale. Allo stesso tempo, la persona malata avverte uno scarto anche con modelli banalmente olistici: resta l'esigenza ineludibile di esprimere la dimensione psicologica, spirituale e morale di una *non totale coincidenza* tra il sé e la vicenda biologica.

Il caso della malattia rivela la necessità di una comprensione della persona che sia unitaria, ma non appiattisca le differenze qualitative tra i diversi livelli dell'esperienza. Il dolore fisico non è semplicemente dolore psichico, né viceversa: tra i due sussiste una relazione di mutua influenza che non si può ignorare. Analogamente, la mente emerge dal cervello come realtà qualitativamente nuova e più complessa, ma la sua comprensione richiede, comunque, il riferimento alla radice organica senza la quale rimane incomprensibile.

2.2. Il paradigma della complessità emergente

La prospettiva della complessità emergente offre strumenti concettuali preziosi per superare sia il riduzionismo all'uno che il dualismo irrigidito. La mente non è riducibile al cervello, ma ne rappresenta una proprietà emergente che, pur mantenendo la propria specificità qualitativa, rimane ontologicamente radicata nella base neuronale. Questo modello consente di comprendere come la dimensione spirituale e psicologica dell'esistenza umana non sia un'aggiunta estrinseca alla corporeità, ma il suo dispiegamento più alto e complesso.

Tale prospettiva ha implicazioni significative per la teologia: permette di comprendere come la dimensione trascendente dell'uomo non richieda necessariamente il riferimento a sostanze spirituali separate, ma possa essere pensata come l'espressione più alta della complessità corporea. Non è riduzionismo materialistico, ma riconoscimento che la materia stessa, quando raggiunge livelli sufficienti di organizzazione, manifesta proprietà qualitativamente inedite – quelle che potremmo definire come spirituali.

2.3. Soggettività e narrazione oggettivante

Una sfida particolare consiste nel salvare l'esperienza soggettiva – individuale, singolare, irriducibile – dalla narrazione oggettivante e dall'assorbimento collettivo, senza mai tradire la struttura relazionale e sistemica di ogni vita. Questo comporta un rigoroso lavoro sulla coscienza come dimensione irriducibilmente personale, sull'esperienza in prima persona come accesso privilegiato alla realtà del soggetto, sulla possibilità di sentire, comprendere e tradurre l'esperienza altrui senza annullarne la specificità.

Particolare attenzione merita anche la forza simbolica dei contesti – le leggi di un luogo, le dinamiche culturali, i sistemi economici, le strutture che si occupano di cura e di salute – che

incidono profondamente sulle esistenze concrete. La soggettività non si costituisce nel vuoto, ma sempre entro reti relazionali e simboliche che ne orientano lo sviluppo; tale determinazione contestuale non elimina però la responsabilità personale, né la possibilità di resistenza creativa alle dinamiche oppressive: è una sinergia continuamente in atto tra il sé, i legami, i luoghi e le istituzioni.

3. Dimensioni teologiche fondamentali

3.1. Teologia della creazione e antropologia teologica: l'anima

Una teologia cristiana trova nella corporeità una dimensione assolutamente imprescindibile, come testimonia il principio patristico *caro cardo salutis* (la carne è il cardine della salvezza). Questo principio non costituisce semplicemente un'affermazione dottrinale, ma esprime la convinzione che la salvezza cristiana non possa prescindere dalla dimensione corporea dell'esistenza. Tuttavia, è indiscutibile che la tradizione teologica abbia spesso generato modelli suscettibili di interpretazioni dualiste, influenzate da correnti gnostiche che identificano il sé autentico come realtà altra e superiore rispetto al corpo.

La tradizione ecclesiale ha dovuto più volte confrontarsi con tali derive spiritualistiche. I pronunciamenti contro i priscilliani dei sinodi di Toledo del 400 e di Braga del 561, insieme alla lettera *Quam Laudabiliter* di papa Leone Magno a Turibio, vescovo di Astorga, nel 447, testimoniano la preoccupazione di respingere concezioni che attribuiscono all'anima natura divina, sottraendola alla condizione creaturale dell'esistenza umana.

Su tali aspetti, la riflessione contemporanea è arricchita del contributo delle ecoteologie femministe che rappresentano il mondo come corpo di Dio. Questa prospettiva, peraltro, pone interrogativi forti sulla legittimità e sui limiti dei parallelismi tra la nostra condizione corporea e la modalità della presenza divina

nel cosmo. È corretto istituire analogie tra il nostro essere corporeo e la relazione di Dio al mondo? E con quali criteri ermeneutici si evitano antropomorfismi impropri?

Parallelamente, si è sviluppata una riflessione sempre più articolata sulla dimensione cosmica dell'escatologia e sull'"incarnazione profonda" (Edwards, Gregersen), che amplia la prospettiva teologica tradizionale ad includere la considerazione dell'impatto dell'incarnazione sul cosmo tutto. È una ricomprendimento dell'escatologia che non riguarda soltanto il destino individuale, ma coinvolge la trasformazione dell'intera realtà materiale.

3.2. Cristologia e soteriologia: il corpo del Crocifisso risorto

L'intreccio di cristologia e soteriologia rivela come le narrazioni bibliche di salvezza siano sempre guarigioni di corpi e ritessiture di relazioni tra corpi. Questa constatazione non è solo fenomenologica, ma tocca il cuore stesso della comprensione cristiana della salvezza. Il passaggio dalla salute alla salvezza, esemplificato paradigmaticamente nel racconto evangelico della guarigione dell'emorroissa, manifesta il bisogno di narrazioni che conferiscano senso nuovo agli eventi di ripresa della propria vita, integrando la dimensione fisica e quella esistenziale in un orizzonte unitario di significato che lega l'immanenza alla trascendenza in modo imprevisto.

La salvezza ci è data nel corpo del Crocifisso risorto: un dato cristologico fondamentale che ricade significativamente sulle nostre ermeneutiche contemporanee. Emergono interrogativi teologici di particolare profondità: in che senso la vulnerabilità va compresa come forza? Come la finitezza è capace di trascendenza? In che modo il singolare plasma una trama condivisa di nessi di partecipazione? Come le differenze – di genere, cultura, condizione sociale – trovano senso e dignità entro tale storia di salvezza?

La questione cristologica si approfondisce nella considerazione dell'identificazione del Signore della gloria nei corpi di poveri e malati (Mt 25). Tale dato evangelico pone la complessa questione teologica della compresenza tra la singolarità del Cristo umano-divino e la possibilità che l'agire e il patire dei corpi storici lo riguardi direttamente. Come pensare tale dilatazione del corpo del Risorto in forme che non ne annullino la specificità storica né trasformino la solidarietà in identificazione immediata?

La prospettiva escatologica aggiunge un altro livello di complessità: l'*eschaton* è passaggio da un corpo carnale a un corpo spirituale, qualunque cosa ciò possa significare concretamente. Con quale antropologia teologica impostare la questione della corporeità escatologica? La continuità tra esistenza presente e futura riguarda la forma corporea o piuttosto l'identità personale che si esprime attraverso modalità corporee qualitativamente trasformate?

3.3. *Liturgia, sacramentaria ed ecclesiologia*

La dimensione corporea attraversa trasversalmente liturgia e teologia dei sacramenti, manifestandosi in modo particolare nell'eucaristia come dono del corpo e sangue di Cristo. Tale presenza corporea sacramentale non è semplicemente un simbolo, ma modalità reale attraverso cui la salvezza raggiunge i credenti nella loro concretezza esistenziale. L'ecclesiologia del corpo ecclesiale completa il quadro, evidenziando come la chiesa stessa costituisca una forma di corporeità sociale e spirituale insieme.

Le discipline più orientate alla prassi – etica, diritto canonico, pastorale – si configurano sempre come interazione e prossimità tra corpi, rendendo ineludibile una riflessione teologica adeguata sulla corporeità. La cura pastorale guarda a persone incarnate, l'etica cristiana si confronta con scelte che coinvolgono sempre la dimensione corporea, il diritto canonico regola relazioni tra soggetti corporei inseriti in contesti sociali e culturali specifici.

4. Dinanzi alle trasformazioni contemporanee

4.1. Postumanesimo come opportunità teologica

Riflettere adeguatamente sul nostro essere corporeo richiede oggi un pensiero interrogante, critico verso alcune derive, ma non impaurito dalle novità tecniche, culturali e sociali, pronto a coglierne anche le potenzialità liberanti. Il postumanesimo, come emerso in alcuni contributi della ricerca, è per la teologia occasione preziosa per mettere in crisi concetti, comprensioni e linguaggi consolidati, andando più in profondità verso l'umano e interrogandosi profeticamente su chi saremo. Tale prospettiva implica il superamento dell'idea ingenua che i nostri artefatti tecnologici siano neutri e privi di influenza sul corpo. Al contrario, attraverso l'artefatto comprendiamo meglio la nostra umanità e ne determiniamo attivamente la storia futura. La tecnologia non è semplicemente strumento esterno, ma mediazione costitutiva attraverso cui l'umano si realizza e si trasforma.

Emerge però la necessità critica di evitare letture unilateralmente negative del nostro tempo, che rischierebbero di non cogliere come questa sia anche un'epoca di possibilità inedite e di diritti resi accessibili proprio grazie alla mediazione tecnica. La sfida teologica consiste piuttosto nel mostrare l'ambivalenza di narrazioni unilaterali, come quelle proposte da Kurzweil o Harari: ogni configurazione di potere partecipa dell'ambivalenza costitutiva dell'esperienza umana, rendendo cruciale la questione della sua qualità e del suo orientamento etico.

4.2. Potere e oppressione

Si pone qui una questione metodologica fondamentale: ogni forma di potere è *ipso facto* oppressiva rispetto alla libertà che fiorisce nella corporeità? Una teologia cristiana dovrebbe configurarsi come an-archica per principio? La riflessione critica sug-

gerisce che il potere sia parte integrante della nostra esperienza umana, condividendone tutta l'ambivalenza costitutiva. Il problema teologico ed etico, dunque, non riguarda l'eliminazione del potere, ma la sua qualità e l'orientamento al bene comune e alla dignità delle persone, nel rispetto delle loro differenze.

Tale prospettiva permette un approccio realistico all'esperienza e consente pure di evitare sia l'ingenuità di chi considera la tecnica intrinsecamente neutra, che il pessimismo di chi la demonizza aprioristicamente. La tradizione cristiana offre criteri di discernimento che consentono di valutare caso per caso le implicazioni antropologiche delle trasformazioni tecnologiche, senza pregiudizi ideologici ma anche senza rinunciare alla responsabilità critica.

4.3. *Scienza, tecnica e modelli antropologici*

L'impatto delle scienze e delle tecnologie contemporanee rivela che alcune comprensioni tradizionali dell'umano vanno intese come modelli antropologici, "tavolozze linguistiche" per esprimere la realtà del nostro essere, e quindi suscettibili di ripensamento e anche di superamento dinanzi all'emergere di complessità inedite. Tale consapevolezza non comporta relativismo nichilista, ma piuttosto maturità ermeneutica nel riconoscere la differenza tra contenuto di fede e forme culturali della sua espressione.

Il modello *hardware/software* proposto da diversi teorici dell'intelligenza artificiale risulta manifestamente inadeguato a rendere ragione dell'umano. Le scienze medico-biologiche rilevano sempre più chiaramente un intreccio profondo e inestricabile: la corporeità e la storia relazionale del corpo sono costitutive dell'essere personale, secondo la prospettiva dell'*esposoma* che evidenzia come l'ambiente influenzi profondamente l'espressione genetica e lo sviluppo della persona.

Tuttavia, tale contesto inedito invita a ineludibili interrogativi stimolanti: come ripensare l'identità personale in un contesto di

crescente ibridazione tra biologico e tecnologico? Quali criteri per valutare le trasformazioni che potenziano le capacità umane senza snaturarne l'essenza? Come mantenere la dignità della persona umana in contesti di crescente manipolabilità tecnica del corpo?

4.4. Ricomprensione e fedeltà alla tradizione

Le domande che nascono dall'incontro con il nuovo richiedono disponibilità a farsi orientare verso ricomprensioni profonde rispetto agli approcci tradizionali. Simili spostamenti non sono espressioni di debolezza di una tradizione di pensiero, ma manifestano piuttosto una creativa ricerca di approfondimento di quel mistero dell'umano che esploriamo nella coscienza di un orizzonte pre-escatologico («Ciò che saremo non è stato ancora rivelato»: 1Gv 3,2).

Tale prospettiva escatologica non giustifica l'arbitrarietà interpretativa, ma legittima una ricerca che sappia integrare fedeltà alla tradizione e apertura coraggiosa all'inedito. La condizione pre-escatologica implica che la piena comprensione del mistero umano rimane aperta, sollecitando un impegno ermeneutico che colga nelle novità contemporanee anticipazioni del compimento futuro.

5. Ripensare la “persona”, oltre l'individualismo e oltre il neutro

5.1. Limiti e potenzialità del concetto di persona

La comprensione dell'essere umano come totalità unificata, personale, rimane fondamentale, ma solleva interrogativi metodologici sulla piena adeguatezza della nozione di “persona” ad esprimere tale ricchezza antropologica. Certamente essa risulta più appropriata rispetto a quella di “individuo”, che rischia di

atomizzare la realtà umana ignorandone la costitutiva dimensione relazionale.

Il concetto di persona raccoglie effettivamente il mistero dell'umano che la tradizione aveva condensato nella definizione di uomo come "anima-corpo" o "corpo animato". Soggettività, coscienza di sé, apertura relazionale verso Dio e verso l'altro, mente e intelletto figurano come funzioni specifiche dell'essere storico e corporeo che costituisce la natura umana (benché anche tale nozione richieda precisazioni metodologiche per evitare fraintendimenti).

Resta aperta la questione se le nozioni legate al concetto di persona – e la dualità "corpo/soggetto", frequente nel discorso antropologico – siano davvero adeguate a rendere conto dei vissuti e delle comprensioni attuali. "Persona", infatti, è categoria neutra e dunque simbolizza la differenza, ma è anche ipotecata da una corrente di pensiero storico; vanno forse ricercate oggi narrazioni alternative, metafore inedite, figure concettuali più adeguate ad esprimere la complessità dell'umano?

5.2. *Oltre l'astrazione e la riduzione*

La riflessione critica evidenzia come – tra astrazione dal corpo e riduzione del soggetto ad esso – vadano mantenute insieme l'imprescindibilità del riferimento corporeo per una comprensione adeguata dell'umano e la percezione della singolarità del modo umano di essere corpi. Gli studi di Tomasello sull'*agency* mostrano come l'essere umano manifesti modalità specifiche di corporeità, che lo distinguono qualitativamente da altri viventi, pur entro la continuità evolutiva con essi.

Questa prospettiva suggerisce che siamo corpi viventi e animati, ma anche pensanti – piuttosto che anime incorporate secondo il modello platonico. La specificità umana non richiede il riferimento a sostanze spirituali separate, ma emerge dalla particolare configurazione di complessità che caratterizza la corporeità umana. Tale approccio evita sia il riduzionismo materialistico

che il dualismo spiritualistico, aprendo a una comprensione integrata dell'umano.

5.3. Autocoscienza corporea: fenomenologia e limiti

In dialogo con le scienze mediche, la tematica della corporeità si riveste di altre prospettive, pur entro la stessa sensibilità antropologica che impedisce di parlare di umanità senza riferirsi al corpo singolare vivente, animato, pensante e storicamente inserito in un contesto. Con lo sguardo di un *Physician Scientist* della medicina e con l'esperienza di una certa indifferenza dei contesti sanitari rispetto alla problematizzazione dei modelli antropologici, la complessità del rapporto corpo/soggetto si rende ancora più evidente, in particolare con la ripresa del vissuto e della situazione concreta delle persone *transgender*. Nel corso dei seminari CATI, sono stati messi in evidenza quattro criteri fondamentali attraverso i quali in campo medico si avvicina il tema della coscienza: *Self-location* l'esperienza di occupare un volume spaziale, tipicamente localizzato dentro il corpo; *Body ownership* l'esperienza di possedere un corpo (questo corpo); *Agency* la percezione di controllare i propri movimenti; *First-person perspective* l'esperienza della prospettiva egocentrata riguardo al mondo e al Sé.

Emerge così un esserci, un percepirsi, un agire che ha il corpo al centro dell'esperienza soggettiva. Tuttavia, questa fenomenologia dell'autocoscienza corporea pone interrogativi sulla necessità di integrare anche riferimenti espliciti a una prospettiva di genere, riconoscendo come l'esperienza corporea sia sempre sessuata e non possa essere compresa adeguatamente in termini neutri o universalistici. Significativamente, la ricerca empirica rivela che *self-location*, *body ownership* e, in qualche misura, anche *agency* possono essere inoltre manipolate sperimentalmente, evidenziando la relativa plasticità di queste dimensioni dell'autocoscienza. La relazione tra coscienza e corpo non è dunque priva di problematicità e richiede articolazioni teoriche più sofisticate.

5.4. *Patologie e alterazioni dell'autocoscienza corporea*

L'esperienza del cosiddetto "arto fantasma" e diverse altre condizioni patologiche evidenziano ulteriori complessità nella relazione tra coscienza e corpo. Alcune situazioni cliniche mostrano alterazioni significative delle quattro dimensioni sopra identificate: la *self-location* può essere vissuta come "casa altrui" o "prigione"; la *body ownership* può trasformarsi nell'esperienza che "il corpo possiede me"; l'*agency* può essere compromessa dalla sensazione che "il corpo compie atti non miei"; la *first-person perspective* può essere alterata dall'esperienza che "il Sé è alieno" o dalla percezione di personalità multiple e di un mondo ostile.

Questi dati empirici sollevano una domanda teorica fondamentale: fino a che punto la coscienza può essere interpretata, senza riserve, come coscienza di una corporeità? Quando Ricoeur parla di *soi-même comme un autre*, non coglie forse anche la corporeità come dimensione di alterità al cuore stesso del soggetto? Essa non rappresenta, peraltro, una limitazione della soggettività, ma piuttosto una sua dimensione costitutiva che impedisce l'autoreferenzialità assoluta.

6. I confini della corporeità: estensioni e relazionalità

6.1. *Pelle, vulnerabilità e limiti dell'azione*

Una questione teorica e pratica di particolare rilevanza riguarda la determinazione dei confini della corporeità. Considerando che la pelle costituisce il limite dell'esposizione – come suggerisce efficacemente il francese *ex-peau-sition* commentato dal filosofo Jean-Luc Nancy – ma anche che *vel*, termine latino per pelle, potrebbe indicare una delle radici etimologiche della vulnerabilità, si tratta di ripensare il legame tra dentro e fuori corporei. Il confine del corpo può essere determinato funzionalmente come la linea dell'orizzonte oltre la quale non si può più né agire né patire?

Questa domanda non è meramente accademica, ma tocca questioni concrete di crescente rilevanza nell'epoca dell'iperconnessione digitale e delle protesi tecnologiche. La determinazione dei confini corporei ha implicazioni per la comprensione dell'identità personale, della responsabilità morale, dei diritti e doveri che caratterizzano la convivenza sociale. L'impressione è che il corpo si estenda fino a quel mondo in cui ciò che accade ci segna, anche se non accade a noi in prima persona.

6.2. Estensioni tecnologiche e antropologiche

Le dinamiche di una società iperconnessa esigono di ripensare l'essere corporeo nei suoi confini e nelle sue estensioni attraverso diverse dimensioni che richiedono una profonda e affinata interpretazione teologica e antropologica. Si tratta di realtà che possono essere comprese come mere aggiunte a una corporeità individuale di per sé data, che non ne alterano fundamentalmente la lettura teologica o filosofica? Oppure come possibili reintegrazioni di corporeità vulnerate, che comunque non modificano sostanzialmente la comprensione antropologica tradizionale?

Alternativamente, tali estensioni potrebbero rappresentare esplorazioni di dimensioni inedite di un umano di cui dispiegano potenzialità precedentemente inesprese, oppure costituire veri e propri potenziamenti che conducono l'umano oltre sé stesso secondo la prospettiva postumanista. La valutazione teologica di tali possibilità esige criteri di discernimento che tengano conto sia della fedeltà alla comprensione tradizionale dell'umano che dell'apertura alle possibili trasformazioni.

6.3. Tipologie di estensione corporea

Le valutazioni antropologiche e teologiche interessano una varietà significativa di dimensioni attraverso le quali i nostri

corpi si “estendono” nell’interazione con la realtà circostante. Le protesi fisiche rappresentano la forma più tradizionale di estensione, ma pongono già interrogativi sulla continuità dell’identità corporea e sulla natura del confine tra naturale e artificiale.

Le protesi legate al mondo virtuale, come *avatar* e strumenti di intelligenza artificiale, aprono questioni inedite sulla possibilità di forme di presenza delocalizzata e sulle implicazioni antropologiche delle identità digitali. Fino a che punto tali estensioni virtuali partecipano dell’identità corporea del soggetto? Quali implicazioni etiche e teologiche si possono evidenziare per forme di esistenza che trascendono i limiti spaziali tradizionali?

Le relazioni interpersonali sono una forma di estensione corporea che coinvolge l’incontro immediato tra corpi attraverso gesti, contatti e cura reciproca. La cura per il vulnerabile – di ciascuno nella sua specifica vulnerabilità – rappresenta forse il gesto costitutivo di una corporeità pienamente relazionale e, come tale, pienamente umana secondo la prospettiva cristiana della carità.

Le relazioni sociali, intessute di stili di vita, culture e ordinamenti giuridici entro sistemi complessi, inclusi quelli ecclesiali, costituiscono un ulteriore livello di estensione corporea. Qui si colloca la riflessione sulle microfisiche del potere e sul rapporto tra corpi sociali e corpi individuali o personali. Emergono anche drammatiche diseguaglianze in *capabilities* e diritti, spesso intrecciate con diseguaglianze di genere e talvolta intessute di violenza sistemica.

Le relazioni ecologiche completano il quadro: siamo corpi situati entro un mondo naturale, che vivono di beni che dobbiamo all’ambiente circostante e di cui siamo responsabili per le generazioni future. La corporeità umana non è autosufficiente, ma costitutivamente dipendente dalle relazioni ecosistemiche che la sostengono e la rendono possibile.

6.4. *Relazionalità, potere e vulnerabilità*

Sempre meno sostenibili risultano letture atomistiche dei corpi, che ne ignorino la costitutiva dimensione relazionale. Siamo chiamati a cogliere relazionalità ed estensioni crescenti che ridefiniscono continuamente i confini dell'identità corporea. Non esiste soltanto un "Io posso" individuale analogo all'"Io penso" cartesiano: il potere è disseminato entro le relazioni e le estensioni dei corpi, assumendo forme spesso asimmetriche che richiedono critica teorica e prassi trasformativa.

Relazionalità ed estensioni indicano simultaneamente maggior potere del soggetto – attraverso l'ampliamento delle capacità di azione e interazione – e maggior esposizione al potere di altri soggetti e sistemi. Questa dialettica tra *empowerment* e vulnerabilità caratterizza strutturalmente l'esistenza umana contemporanea, configurando una realtà complessa in cui coesistono corpi violati e corpi che operano violenza, corpi sacrificati e corpi sacrificanti.

La teologia è chiamata a sviluppare strumenti interpretativi all'altezza di tali dinamiche, senza cadere nell'ingenuità che ignora le asimmetrie di potere, né nel pessimismo che non riconosce le possibilità di liberazione e di trasformazione. La prospettiva cristiana della redenzione offre criteri per immaginare e promuovere relazioni più giuste e rispettose della dignità di tutti i soggetti coinvolti.

7. *Questioni aperte e interrogativi per il futuro*

7.1. *Linguaggi teologici ed ecclesiali: dualismi e dualità*

Sul piano teologico ed ecclesiale, i linguaggi correnti restano intrisi di dualismi certamente problematici e di dualità che, a certe condizioni, possono risultare feconde per l'espressione della fede. La distinzione anima-corpo, utilizzata ancora nella liturgia e nella

prassi di “cura d’anime”, e quella tra corpo materiale e corpo spirituale richiedono un’articolazione critica che sappia distinguere tra prospettive che irrigidiscono la realtà in contrapposizioni inconciliabili e dimensioni che esprimono tensioni creative e complementarità dinamiche. Se la realtà è irrigidita in dualismi, sono più facili strumentalizzazioni oppressive rispetto a una visione che conosce e custodisce la pluralità delle differenze e la complessità della loro interazione: in ottica sistemica, le tensioni non scompaiono e possono essere rilevate e rilanciate per il bene comune.

Come articolare concretamente la distinzione tra dualismi problematici e dualità feconde? Quali criteri ermeneutici consentono di valutare quando una distinzione concettuale arricchisce la comprensione della realtà e quando invece la impoverisce riducendola a opposizioni sterili o, peggio, violente? La tradizione teologica offre risorse per questo discernimento, ma richiede un lavoro ermeneutico che sappia attualizzarne le intuizioni nei contesti contemporanei.

7.2. *Interrogativi meta-fisici: materia, forma e informazione*

Sul piano meta-fisico, i dati emergenti dalle scienze fisiche e biologiche pongono interrogativi fondamentali che interpellano la riflessione teologica. Cosa qualifica il corpo come questo corpo specifico e non un altro? Non immediatamente la sua materialità, poiché il ricambio delle cellule è continuo e sistematico, ma piuttosto l’organizzazione della materia di un tipo particolare, l’informazione che attivamente la struttura nel segno di una complessità specifica e irripetibile. Tale prospettiva non riecheggia forse l’antica concezione aristotelico-tomista dell’anima come *forma corporis*? La convergenza tra le intuizioni della tradizione filosofica medievale e le acquisizioni delle scienze contemporanee suggerisce possibilità inedite di dialogo e integrazione concettuale.

Da dove deriva, in senso evolutivo, questa corporeità umana così ricca e complessa? La domanda non è meramente biologica,

ma tocca il cuore stesso dell'antropologia teologica. Dire semplicemente "corpo" è insufficiente a caratterizzare la specificità umana: la nostra è una corporeità singolare che, col crescere della percezione del mondo ai vari livelli evolutivi e della capacità di azione, è come "costretta" ad attivare livelli crescenti di riflessività.

Questa riflessività crescente coinvolge la capacità di orientarsi (in che direzione posso nutrirmi?), di gerarchizzare i bisogni (quali esigenze biologiche privilegiare?), di riferirsi a valori (su quali valori vitali, non solo biologici ma anche sociali e non solo legati all'individualità, orientare la mia azione?), fino alla capacità di valutazione etica (cosa merita di essere considerato come valore degno di impegno e dedizione?). Potremmo riconoscere qui il progressivo sviluppo di una gerarchia di circuiti di *feedback* entro i quali sorge anche ciò che denominiamo coscienza, soggettività e capacità di valutazioni etiche, fino a giungere a quelle che Charles Taylor chiama "valutazioni forti"?

7.3. Neuroscienze e coscienza: questioni aperte

In termini neurologici, a cosa è legata concretamente la coscienza o la soggettività? Alle rappresentazioni di alto ordine e allo spazio globale di integrazione delle informazioni, oppure all'integrazione di percezioni locali specifiche? O piuttosto a *loop* ricorsivi complessi tra percezione locale ed elaborazione di alto ordine? Le neuroscienze contemporanee offrono modelli diversi e parzialmente concorrenti, ciascuno con implicazioni significative per la comprensione antropologica e teologica.

La questione non è meramente tecnica, ma tocca la comprensione stessa della relazione tra mente e cervello, tra soggettività e base neuronale. Le diverse teorie neuroscientifiche della coscienza implicano concezioni differenti del rapporto tra livelli di realtà e della possibilità di emergenza di proprietà qualitativamente nuove dalla complessità materiale.

7.4. Nuove formulazioni della dualità antropologica

La dualità corpo-soggetto o corpo-coscienza rappresenta un tentativo di riformulazione contemporanea della tradizionale distinzione corpo-anima? Questa possibile equivalenza richiede verifiche approfondite, tanto sul piano fenomenologico quanto su quello ontologico. La sostituzione terminologica non è necessariamente anche trasformazione concettuale, così come il mantenimento del linguaggio tradizionale non implica automaticamente fedeltà ai contenuti originari.

La sfida consiste nell'elaborare formulazioni che sappiano esprimere adeguatamente la complessità dell'esperienza umana senza cadere né nel riduzionismo che appiattisce tutto sul piano materiale, né nel dualismo che separa artificialmente dimensioni che nell'esperienza concreta risultano integrate. Il "monismo non riduzionista" proposto nel corso dei lavori da Giorgio Bonaccorso rappresenta una possibile direzione di ricerca, ma richiede articolazioni teoretiche più precise per evitare ambiguità concettuali.

8. Verso una teologia dei corpi nella dimensione medica

8.1. L'ambito medico come laboratorio antropologico

Un ulteriore sviluppo della riflessione, solamente accennato nel corso della ricerca, dovrebbe focalizzare l'attenzione sull'ambito medico, che appare come terreno particolarmente significativo e fecondo per incrociare le questioni teologiche centrali emerse dal dibattito. L'ambito medico non costituisce semplicemente un settore applicativo della riflessione teologica, ma un vero e proprio laboratorio antropologico dove emergono con particolare chiarezza le tensioni e le possibilità della condizione umana.

Questo ambito presenta infatti caratteristiche che lo rendono privilegiato per la riflessione teologica sulla corporeità. È il

luogo in cui la vulnerabilità si esprime come richiesta esplicita di cura, manifestando la costitutiva fragilità dell'esistenza umana e insieme l'apertura alla relazione di aiuto. È lo spazio in cui parole e terapie farmacologiche si incrociano sistematicamente, evidenziando l'efficacia dell'effetto *placebo* e *nocebo* delle parole e mostrando come la dimensione simbolica e quella biologica risultino intrecciate in modo inestricabile.

L'ambito medico è, inoltre, il contesto in cui diventano cruciali le politiche pubbliche e le risorse economiche, rivelando come la cura dei corpi non possa essere separata dalle scelte politiche e dalle priorità sociali. È il luogo in cui convivono natura, cultura e tecnica in un intreccio che rende impossibili separazioni nette tra dimensione biologica e dimensione culturale. È lo spazio in cui coesistono e si influenzano reciprocamente le malattie del corpo e quelle della mente, sfidando i dualismi tradizionali.

8.2. *Pastorale sanitaria e creatività teologica*

L'ambito medico ha visto svilupparsi forme di pastorale sanitaria che oggi richiedono particolare creatività per rispondere alle sfide poste dalle trasformazioni della medicina e della società. La presenza cristiana negli ospedali, l'accompagnamento dei malati e delle famiglie, la riflessione bioetica sulle nuove possibilità terapeutiche costituiscono ambiti in cui la teologia è chiamata a elaborare risposte innovative senza perdere la fedeltà alla tradizione.

In questo contesto diventa possibile ripensare la terapeuticità del Cristo in una chiave soteriologica più contemporanea, dove corpi feriti e miracoli sperati trovino simbolizzazione rispettosa del reale in tutte le sue differenze e nei suoi squilibri. La sfida consiste nel narrare la salvezza cristiana in dialogo costruttivo con le tecnologie mediche, le culture della cura e le diverse tradizioni religiose presenti nelle società pluraliste contemporanee.

8.3. *Prospettiva teologico-morale e filosofica*

L'ampliamento del presente progetto e sviluppo di ricerca potrebbe articolarsi secondo una duplice prospettiva complementare. In primo luogo un approfondimento teologico-morale attento all'analisi delle narrazioni con cui affrontiamo malattie e speranze di guarigione, con particolare attenzione al modo in cui la storia del Cristo può aiutare ad articolare "salute" e "salvezza" secondo la complessità che queste due categorie ed esperienze meritano.

Questa articolazione deve tener conto tanto del piano di ciò che accomuna tutti gli esseri umani – la vulnerabilità, la mortalità, il bisogno di cura – quanto di ciò che li differenzia – il genere, il luogo di nascita, la cultura, la professione, la religione e la spiritualità, lo *status* economico-sociale. La sfida teologica consiste nell'elaborare una comprensione della salvezza che rispetti queste differenze senza relativizzare l'universalità dell'offerta salvifica cristiana.

Parallelamente, nell'ambito della riflessione filosofica, risulta importante approfondire in modo più intensivo ed estensivo la comprensione della corporeità umana e della singolarità del nostro essere corpi. La coppia concettuale anima-corpo esprimeva in forme che oggi appaiono poco convincenti la tensione tra due dimensioni fondamentali del nostro essere: siamo corpi fino in fondo, anche nel nostro pensare, ma siamo corpi il cui esserci presenta elementi irriducibili a quelli di altri viventi, a partire da una dimensione culturale e tecnica che risulta determinante per l'esistenza umana.

La sfida filosofica contemporanea consiste nell'individuare parole adeguate per "raccontarci" in modo sensato in questo tempo di transizione antropologica, elaborando concetti che sappiano rendere ragione della specificità umana senza cadere nell'antropocentrismo ingenuo né nel riduzionismo materialistico.

9. Convergenza finale: i corpi della salvezza

Il dibattito converge verso una formulazione sintetica che emerge dalle diverse prospettive: “i corpi della salvezza”. Questa espressione raccoglie la varietà delle condizioni corporee in relazione alla salvezza cristiana: corpi salvati e vulnerati, corpi che invocano salvezza e la pregustano liturgicamente, corpi guariti che testimoniano l’azione divina nella storia.

La salvezza ha essa stessa un corpo, che si manifesta nella corporeità del Cristo risorto, nelle comunità ecclesiali, nei gesti di cura e liberazione che anticipano il regno di Dio. La sfida teologica consiste nell’articolare una comprensione della salvezza che sia all’altezza della complessità contemporanea della corporeità, senza perdere la specificità dell’annuncio cristiano.

Questa prospettiva unificante permette di tenere insieme la condizione credente che abita un orizzonte pre-escatologico, la dimensione protologica della creazione buona, la vicenda storica di sofferenza e liberazione, e la tensione verso il compimento finale che trasfigurerà senza annullare la corporeità umana. La teologia è chiamata a sviluppare linguaggi e pratiche che sappiano esprimere questa visione integrale, contribuendo a una cultura che riconosca la dignità del corpo umano in tutte le sue manifestazioni e trasformazioni.

Trasparenze e apparenze dell'essere corporeo. Ripensare la realtà dell'essere corpo, tra vecchie e nuove sfide

Donatella Pagliacci

Transparencies and appearances of bodily existence.
Rethinking the reality of bodily existence, between old and new challenges

ABSTRACT

This essay aims to highlight the anthropological relevance of the theme of the body and our relationship with corporeality; to focus on the identity-forming dimension of the human being, both to argue that we must – and not merely can – revive a reflection on the body, and to recognise that any consideration must also take the body into account, insofar as the body, in its bio-physiological dimension, plays a part in this reflection. To address the question of the centrality of the body, the starting point takes two references into account: neuroscientific research and ancestral anthropological cultures. Drawing on the thought of Helmuth Plessner, Günther Anders and Maurice Merleau-Ponty, the essay reflects on the internal relationality of the body and on the bodily experiences through which we perceive the world and work towards its transformation.

Il saggio si propone, da un lato, di sottolineare la pertinenza antropologica del tema del corpo e delle differenti relazioni alla corporeità; dall'altro, di focalizzare la dimensione identitaria dell'essere umano sia per dire che dobbiamo e non solo possiamo recuperare una riflessione sul corpo, sia per cogliere che qualunque considerazione passa anche dal corpo, nella misura in cui il corpo, nella sua dimensione bio-fisiologica, coopera nella riflessione. Per affrontare la questione della centralità del corpo vengono presi in considerazione due riferimenti: il lavoro della ricerca neuroscientifica e le culture antropologiche ancestrali. Attraverso una ripresa del pensiero di Helmuth Plessner, Günther Anders e Maurice Merleau-Ponty si riflette sulla relazionalità interna al corpo, sulle esperienze corporee attraverso le quali si percepisce il mondo e si opera per la sua trasformazione.

Un corpo, dei corpi:
non può esserci un solo corpo,
e il corpo porta la differenza [...]
Il mio corpo esiste contro il tessuto dei vestiti,
i vapori dell'aria che respira,
lo splendore delle luci o i fruscii delle tenebre

(J. L. NANCY, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2008, 99).

L'idea di fondo, attorno alla quale ruotano le nostre diverse sottolineature, pennellate di un molto più grande e composito

affresco come è quello che si potrebbe dipingere sul corpo, inerisce il carattere relazionale del corpo, una relazionalità irriducibile perché interna, intracorporea (come rileva Ortega y Gasset, nel saggio del 1929 *La percezione del prossimo*), ma anche rivolta verso l'esterno, il mondo e gli altri corpi con cui entra a contatto.

Vorremmo prendere le mosse da un'espressione di David Le Breton, il quale osserva: «Il corpo è un tema particolarmente propizio per l'analisi antropologica perché esso appartiene a pieno diritto alla tensione identitaria dell'uomo. Senza il corpo che gli dona un aspetto, l'uomo non sarebbe. Vivere è ridurre continuamente il mondo al suo corpo attraverso il simbolismo che lo incarna»¹.

Il giudizio di Le Breton apre ad una varietà di considerazioni, che si vorrebbero mettere a tema per la trattazione della presente esposizione. Per un verso, infatti, si cercherà di sottolineare la pertinenza antropologica del tema del corpo e della relazione alla corporeità; per un altro verrà focalizzata la dimensione identitaria dell'essere umano sia per dire che *dobbiamo* e non solo *possiamo* recuperare una riflessione sul corpo, sia per cogliere che qualunque riflessione *passa* anche dal corpo, nella misura in cui il corpo coopera nella riflessione, se non altro attraverso il *dire* in cui sono implicate le corde vocali e tutto l'apparato orofaringeo. Si tratta in questo caso di scoprire una relazionalità interna al corpo e per farlo seguiremo brevemente la via segnata da Helmuth Plessner. Per dirlo con Maurice Merleau-Ponty: «Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formarne una idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa. Esso è sempre altro da ciò che è, sempre sessualità nello stesso tempo che libertà, radicato nella natura nel medesimo istante in cui si trasforma mediante la cultura, mai chiuso in sé e mai superato sia che si tratti del corpo altrui o del

¹ D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, puf, Paris 1990, 10 (nostra traduzione).

mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso. Io sono dunque il mio corpo, perlomeno nella misura in cui ho un'esperienza, e reciprocamente il mio corpo è come un soggetto naturale, come un abbozzo provvisorio del mio essere totale»². La terza e conclusiva parte del saggio concerne l'opera di trasformazione del mondo che viene compiuta dal corpo; ciò perchè in effetti la percezione che abbiamo del mondo si traduce in esperienze corporee. Qui sarà importante cogliere il posizionamento del corpo rispetto al mondo e del mondo rispetto al corpo.

1. Scoprire i corpi

Per affrontare la questione della centralità del corpo può essere opportuno, preliminarmente, utilizzare due riferimenti: il lavoro della ricerca neuroscientifica e uno sguardo che ci riporti agli albori delle società. Due mosse che rispondono all'esigenza di risalire alla dimensione *originaria* della costituzione corporea, per riscattare il corpo da secoli, per così dire, di insignificanza.

In primo luogo, il riferimento alle neuroscienze pare apprezzabile perché la ricerca in questo ambito ha contribuito a superare una visione dualistica e riguadagnare così una considerazione positiva del corpo. In particolare, il lavoro di Antonio Damasio segna un punto di svolta per la sua capacità di ripensare sentimenti ed emozioni, a partire dalla dimensione corporea³. La pau-

² M. MERLAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 271.

³ «Ecco l'errore di Cartesio: ecco l'abissale separazione tra corpo e mente – tra la materia del corpo, dotata di dimensione, mossa meccanicamente, infinitamente divisibile, da un lato, e la “stoffa” della mente, non misurabile, priva di dimensioni, non attivabile con un comando meccanico, non divisibile; ecco il suggerimento che il giudizio morale e il ragionamento e la sofferenza che viene dal dolore fisico o da turbamento emotivo possono esistere separati dal corpo [...]. La mente non solo deve muoversi da un “cogito” non fisico al regno dei tessuti biologici, ma deve anche essere correlata con un organismo biologico intero, in possesso di un cervello e di un corpo integrati e in piena interazione con un ambiente fisico e sociale» (A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio, Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, 338-339; 341).

ra, il desiderio, ma anche le scelte che facciamo dipendono, come ha opportunamente rilevato Antonio Damasio, dal marcatore somatico. In questo senso parliamo di emozioni di natura corporea, cioè di una condizione o verità dell'essere corporeo che precede e che comunque incide sulle scelte di base, ma anche su quelle più complesse di un individuo. Si chiede Damasio: «che cosa fa il *marcatore somatico*? Esso forza l'attenzione sull'esito negativo al quale può condurre una data azione, e agisce come un segnale automatico di allarme che dice: attenzione al pericolo che ti attende se scegli l'opzione che conduce a tale esito»⁴.

Questa affermazione e questo riconoscimento ci mettono dinanzi ad una *verità* irriducibile del corpo che, nello specifico, si manifesta attraverso un *segnale* che può farci abbandonare immediatamente il corso negativo di un'azione e portarci a scegliere tra alternative che lo escludono, oppure *protegge* da perdite future senza ulteriori fastidi, permettendo di scegliere entro un numero minore di alternative. Si tratta di dispositivi che attribuiscono un segno. I marcatori somatici assistono il processo di cernita entro una ricchezza di particolari. Precisa ancora Damasio: «*i marcatori somatici sono esempi speciali di sentimenti generati a partire dalle emozioni secondarie. Quelle emozioni e sentimenti sono stati connessi, tramite l'apprendimento, a previsti esiti futuri di certi scenari. Quando un marcatore somatico negativo è giustapposto a un particolare esito futuro, la combinazione funziona come un campanello d'allarme; quando invece interviene un marcatore positivo esso diviene un segnalatore di incentivi*»⁵. E ancora Damasio spiega come i marcatori somatici assistono nel processo di cernita, «perché forniscono una rilevazione automatica dei componenti dello scenario che è più probabile siano rilevanti. Dovrebbe risultare così evidente l'associazione tra processi cosiddetti cognitivi e processi chiamati “emotivi”»⁶.

⁴ Ivi, 245.

⁵ Ivi, 246.

⁶ Ivi, 247.

Una seconda osservazione attiene al risalire dalle procedure odierne di comprensione dei corpi a quelle molto più remote, ancestrali. Ora se è vero che il corpo svolge un ruolo decisivo, per cui la nostra realtà corporea non può essere più obliterata, è altresì vero che la considerazione che riserviamo al corpo risente profondamente del contesto culturale nel quale siamo inseriti. Merita a questo riguardo un breve riferimento a come veniva percepito il corpo ad esempio nelle società primitive. Per farlo potremmo fare solo un rapidissimo cenno alla riflessione di Umberto Galimberti, il quale chiede anzitutto di riferirci al contesto primordiale nella quale si colloca la «scissione della vita dalla morte che i primitivi scongiurano, perché sospettano, in ciò che non si scambia, quell'*accumulo di valore* che essi temono come “la parte maledetta”, come la parte del potere, dove la reciprocità si interrompe in quel dare senza ricevere e senza restituire che ne definisce l'essenza»⁷.

I primitivi vivono di scambi, scambiano tutto, nella forma di doni da dare e ricevere, in un'alternanza inesauribile che non consente di pensare la morte come la fine o la nascita come suo inizio. In questo senso, specifica l'Autore, il corpo viene considerato come un «centro di *irradiazione simbolica*»⁸, dove tutto può essere oggetto di scambi e dove in comunità si gestiscono quelle presunte forze che potrebbero incidere negativamente sulle vite individuali. «Concependo la nascita e la morte non come un fatto biologico ma come un rapporto sociale, il fratello dona la moglie al morto della famiglia al fine di farlo rivivere col cibo che essa gli porta. Nutrito, il morto è incluso nella vita del gruppo, ma, per la reciprocità dello scambio, il morto dona sua moglie, la terra del clan, a un vivo della sua famiglia, al fine di rivivere assimilandosi a lui e di farlo rivivere assimilandolo a se stesso»⁹.

Essenziale da riconoscere nel contesto delle società primitive è la dimensione comunitaria del corpo, che non è semplicemente una struttura anatomica individuale e separata, ma parte di un

⁷ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, 32.

⁸ Ivi, 33.

⁹ Ivi, 32.

tutto che, con il tutto, compie anche i passaggi fondamentali della sua esistenza. Riti di passaggio e scambio di corpi, compresa la prostituzione appartengono a questa logica dello scambio. Si parla in tal senso di un *corpo comunitario* che non è semplicemente il “mezzo”, attraverso il quale i singoli corpi si incontrano e si scambiano effusioni, carezze, contatti, ma si tratta piuttosto di una “zona”, sottolinea ancora Galimberti, «in cui si esprime il senso, e a cui i singoli partecipano come frammenti o anelli del corpo comunitario, dove circola quell'ordine simbolico che compone (*sym-bàllein*) le energie di ogni corpo umano con quelle degli altri uomini, degli animali, della terra e del cielo»¹⁰.

La nascita come la morte sono eventi comunitari. Alla nascita, il figlio nel venire al mondo non è consegnato alla madre, ma alla comunità che attua anche la prima forma di riconoscimento identitario. Questa appartenenza ridefinisce i ruoli e le funzioni genitoriali, non c'è un solo padre che spezza il legame con la madre, ma un'intera comunità salvaguarda il figlio rispetto al pericolo di una fusione con il materno. Il nuovo nato è, infatti, preso in carico dalla comunità ed è grazie e in presenza della comunità che i giovani compiono i passaggi fondamentali della loro vita, dalla iniziazione alla vita sessuale al riconoscimento, sempre comunitario, del loro divenire adulti. L'ultima e per noi estrema espressione della dimensione non individuale degli esseri corporei può essere la pratica del cannibalismo che, di fatto, spiega Galimberti, è volta a evitare che i morti, «abbandonati all'ordine biologico della putrefazione, sfuggano all'ordine sociale e si ritorcano contro il gruppo». In questa prospettiva, divorare i cadaveri, prosegue Galimberti, è «un segno di rispetto che significa non considerare il morto o il nemico come noi consideriamo i cadaveri che esiliamo fuori delle città, ma “riasorbirli” nella società in quel processo comunitario in cui è in gioco tutto il metabolismo del gruppo»¹¹.

¹⁰ Ivi, 33.

¹¹ Ivi, 39.

2. Essere corpo, nel corpo, oltre il corpo

L'essere corporeo definisce una condizione, quella di ciascuno di noi rispetto a chiunque altro, e istituisce una relazione, mai del tutto pacificata, tra il nostro essere e sentirci come esseri corporei e il peso di una presenza che, a volte, esibisce e fa sentire tutte le proprie resistenze e fragilità. Il nostro corpo è un corpo sentito, percepito oltretutto la realtà che ci permette di percepire; è percepito quando avvertiamo il dolore che colpisce alcune parti, o ancora quando sperimentiamo attraverso il corpo il piacere dell'essere preso in cura, accarezzato, custodito, pulito.

Attraverso la relazione al nostro corpo, facciamo esperienza della totalità del nostro essere, infatti, relazionandoci al nostro corpo, noi siamo sempre in relazione al tutto del nostro essere io e mai solo ad una singola parte.

Il corpo permette un sentire irriducibilmente nostro, anche quando sperimentiamo l'incontro tra corpi percepiamo chiaramente la salda autonomia del nostro essere corporeo e l'impossibilità di penetrare completamente nel corpo dell'altro. Nemmeno la fusione carnale o l'essere uno nel corpo dell'altra, come nel caso della gestazione, consente di superare il limite invalicabile dell'identità separata del nostro essere corporeo.

Ci chiediamo se, rispetto al passato, rispetto a quelle epoche che più di altre hanno messo in ombra il valore del corpo, oggi si possa parlare più che di una liberazione *dal* corpo di una liberazione *del* corpo, nel senso che il corpo sia stato a poco a poco liberato da un'ipoteca e da un'aura di negatività. In questo senso proviamo a recuperare solo un segmento di questo processo di liberazione, quello tracciato, disegnato dalla riflessione antropologica degli anni '30, perché riteniamo possa offrire interessanti spunti anche per la nostra esperienza attuale che vede sfilare numerosi corpi sul palcoscenico della vita pubblica.

Corpi esposti, vilipesi e offesi, messi a nudo ed esibiti come trofei, corpi sottoposti al potere del mercato o disegnati fino ad ostentare il loro irriducibile e colorato desiderio di essere. Corpi

abbandonati, dimenticati, relitti o rifiuti di una società che non ha tempo per prendersi cura di loro, corpi osceni, nascosti, quasi fossero un inciampo, un terribile e inaccettabile errore della natura. Rispetto a questo scenario e alle molte fisiologie e patologie dei corpi una rilettura antropologica sul corporeo potrebbe essere opportuna e valida per rilanciare la questione della cura dei corpi, di un ascolto efficace delle loro esigenze e per esprimere nei loro riguardi un'attenzione sempre più mirata ed opportuna.

Il corpo esibisce una vulnerabilità ed una fragilità che vale la pena di essere attraversata, perché in esso sono coagulate le tensioni dell'essere e del vivere umano. Passività del corpo, o anche, semplicemente, il suo legame con il desiderio sono già due nodi problematici sui quali riflettere, perché in taluni casi i corpi assecondano, talvolta anche in modo osceno, la spinta del desiderio, altre volte invece ne costituiscono il peggior ostacolo, un impedimento vincolante, manifestando una crescente resistenza, che diviene man mano più odiosa specie in un tempo, come il nostro, che desidera oltrepassare ogni ostacolo e ogni limite, fino al paradosso estremo rappresentato dal desiderio di eliminare dai corpi i segni del naturale decorso temporale che li definisce in modo indelebile.

Pesanti e ingombranti o ridotti a scheletri ricoperti di pelle, i corpi scontano le colpe delle nostre vite, si potrebbero definire come i capri espiatori delle sofferenze e del potere, della mercificazione e del denaro, che non riusciamo a salvaguardare.

Il discorso sui corpi o dei corpi è, come abbiamo sentito e come verrà detto a più riprese, articolato e complesso. Non potendoci soffermare, in questa sede, sui molti aspetti e implicazioni in gioco, preme valorizzare e ripercorrere la riflessione sul significato del corpo, formulata in un ambito molto ristretto, ma che si ritiene estremamente significativa per l'apertura d'orizzonte che è in grado di offrire e per i motivi che è capace di intercettare e rilanciare, sviluppata dallo zoologo-filosofo Helmuth Plessner.

Plessner, in effetti, si preoccupa di articolare un ampio discorso sulla corporeità, a partire dal suo *I gradi dell'organico e l'uo-*

*mo*¹², nel quale definisce come *equivoco* il senso del rapportarsi dell'uomo al suo corpo, una equivocità che si mostrerebbe anche e soprattutto nel più maturo lavoro dedicato al *riso* e al *pianto*, nel quale consacra un'intera sezione alla questione del rapporto dell'uomo con il suo corpo.

Innanzitutto, Plessner osserva che «il proprio corpo non viene collocato del tutto nel mondo corporeo, ma anzi viene trattato come il limite dell'Io nei confronti dell'interiorità. [...] Il mio corpo è un oggetto esteso e nello stesso tempo il portatore dei sensi, mediante i quali l'Io riceve notizia di un mondo "esterno" che lo trascende»¹³.

Mediante il corpo, infatti, avviene il rapporto che l'io vive con il mondo. L'io non è solo in un corpo, ma è il suo corpo e per mezzo del legame con ciò che lo limita si apre al mondo¹⁴. Anche se viene inteso come periferia dell'io, il corpo garantisce in ogni modo una salda unitarietà, perché «fa parte tanto del mondo esterno quanto del mondo interno»¹⁵.

Ora Plessner osserva che rispetto a quella vegetale, che è aperta, e a quella animale, che è chiusa, la forma dell'uomo è eccentrica, nel senso che il modo peculiare di manifestarsi dell'essere umano è il suo vivere prima e oltre sé, appunto eccentricamente¹⁶.

Distanziandosi dal mondo e da se stesso, l'uomo riesce a mantenersi in equilibrio proprio perché non è né autocentrato, né soggiogato dalla necessità. Grazie alla sua posizionalità eccentrica¹⁷, l'essere umano è sempre fedele a se stesso, ma anche aperto

¹² H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

¹³ Ivi, 76.

¹⁴ Cfr. ivi, 82.

¹⁵ Ivi, 82.

¹⁶ «L'essere vivente eccentrico [...], assume come propria "una posizione utopica", è posto nel tempo e nello spazio, senza tempo né spazio» (J. FISCHER, «Posizionalità eccentrica». *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a cura di A. Borsari-M. Russo, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, 29).

¹⁷ Cfr. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, 313.

al nuovo. Questo è ciò che gli consente di interpretare i limiti non come ostacoli, ma anche come possibilità¹⁸.

L'uomo è, dunque, portato in un certo modo ad infrangere la relazione con se stesso e a ridefinire sempre nuovamente il proprio rapporto con sé e con ciò che lo circonda. Aperto ed esposto, egli ha anche la possibilità di sfuggire ai condizionamenti del mondo e di ritrarsi in se stesso per oltrepassarli. In definitiva, l'essere umano non è fatto per sostare, ma per oltrepassare se stesso e il mondo¹⁹. Vi è piena consapevolezza della difficoltà di vivere nella frattura tra ciò che precede e ciò che segue, tra dentro e fuori²⁰.

È proprio nel caso dell'opera sul riso e il pianto che l'autore precisa come riso e pianto sono una *manifestazione opaca del corpo umano*, che può essere compresa muovendo dal rapporto dell'uomo con il suo corpo. Da questo punto di vista occorre ripartire dagli errori commessi dalla riflessione filosofica, che ha sempre pensato il corpo in una sorta di opposizione alla dimensione psichica, pneumatica, immateriale. Apice di questa tensione tra materiale e spirituale sarebbe senz'altro il dualismo cartesiano, vero bersaglio polemico di tutta la riflessione antropologica.

Plessner sembra, dunque, anzitutto preoccupato di correggere quelli che definisce "i pregiudizi metafisici o scientifici" che conducono sulla cattiva strada. Riso e pianto offrono, dunque, la possibilità di intraprendere un'altra via, più capace di saldare dentro e fuori, interiore ed esteriore, psichico e fisico. Plessner è convinto, infatti, che «fenomeni come il riso e il pianto costringono a mettere le carte in tavola e ad affrontare le reali difficoltà dell'esistenza umana. Non accade lo stesso con il linguaggio, l'azione, la creazione, la gestualità. Qui la corporeità dell'uomo si adatta agli impulsi e alle intenzioni di carattere psichico-spirituale»²¹.

¹⁸ Cfr. H. PLESSNER, *Spazi senza parola*, in «Discipline filosofiche», XIII (2003), 1, 13.

¹⁹ Cfr. B. ACCARINO, *Introduzione*, in H. PLESSNER, *Potere e natura umana*, Manifestolibri, Roma 2006, 23.

²⁰ Cfr. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, 316.

²¹ H. PLESSNER, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2000, 61.

Questo perché, spiega ancora Plessner, «il riso e il pianto hanno un diverso quadro del rapporto dell'uomo con il suo corpo. La loro forma di manifestazione, espressiva o inespressiva, eloquente o meno che sia, non mostra come tale alcuna impronta simbolica [...]. L'uomo risponde con il suo corpo in quanto corpo, come se gli fosse impossibile trovare una risposta. E nella perdita del controllo di sé e della propria corporeità egli si rivela contemporaneamente un essere esterno alla corporeità, che vive in tensione con la sua esistenza fisica, ma affatto vincolato a essa»²².

Viene in tal senso messo in primo piano quello che definisce il doppio valore o il biunivoco rapporto con il corpo da parte dell'essere umano che non solo *ha* il corpo, ma appunto è il suo corpo, il che costituisce, come spiega Plessner, una vera frattura, di cui i fenomeni del riso e del pianto sono una espressione. Una frattura che non può e non deve essere intesa nel senso della duplicità, ma che è «piuttosto la base della sua esistenza; la fonte, ma anche il limite della sua potenza»²³.

Esistere è esistere *in* un corpo e *come* corpo. Mediante questa esistenza corporea si rivela e si conferma il carattere relazionale dell'essere umano, la sua capacità di distanziarsi e la sua posizionalità eccentrica. Questi motivi sono tutti sottesi al riconoscimento essenziale di Plessner che afferma: «l'esistenza corporea è perciò per l'uomo un *rapporto*, in sé non univoco ma duplice; è un rapporto tra sé e sé»²⁴.

Accanto a ciò, spiega ancora Plessner, «l'uomo non è solo corporeità e non *ha solo corporeità* (corpo). Ogni esigenza dell'esistenza fisica richiede un accordo tra essere e avere, tra il fuori e il dentro»²⁵. A differenza dell'animale, l'uomo è consapevole di dover sempre cercare un sano bilanciamento tra il suo essere interno e il suo essere esteriore, tra dentro e fuori, tra essere e avere

²² Ivi, 62.

²³ Ivi, 63.

²⁴ Ivi, 67.

²⁵ Ivi, 69.

un corpo. In altre parole: «il suo rapporto con se stesso come corporeità ha sin dall'inizio un carattere strumentale, poiché egli vive tale corporeità come 'un mezzo'. Costretto a trovare compromessi sempre nuovi tra il corpo che egli è, in qualche modo, e la corporeità da lui abitata e controllata, egli scopre – e non solo attraverso l'artificio dell'astrazione – il carattere mediato, il carattere strumentale della propria esistenza fisica»²⁶.

Un ulteriore elemento di un certo interesse è costituito dalla *prossimità*, che si realizza mediante l'essere corporeo, che rende possibile all'uomo il suo essere presso le cose. In questo contesto, Plessner risale alla seconda legge antropologica fondamentale, esposta nel suo primo lavoro, ossia la *legge dell'immediatezza mediata*. Rispetto ai *Gradi dell'organico e l'uomo*, dove tale legge veniva introdotta per motivare l'uso degli strumenti, come un primo e originario modo di essere dell'uomo, – quindi si trattava di definire la *strumentalità della corporeità* – ne *Il riso e il pianto* Plessner si riferisce a questa "legge" per definire in particolare l'espressività della corporeità, «che si manifesta in maniera assai diversa nei gesti, nella mimica, nella condotta, nel linguaggio e naturalmente anche in forme espressive come il riso e il pianto»²⁷.

Strumentalità ed espressività consentono di apprezzare e comprendere funzioni e compiti della realtà corporea. Dunque, se per un verso occorre riconoscere che mediante il corpo siamo e operiamo nel mondo, per l'altro si tratta di ammettere che la nostra dimensione corporea si manifesta in modo autonomo e creativamente irriducibile ad ogni altra forma o modalità proveniente dall'esterno, in particolare spiega Plessner: «l'espressività è un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di avere un corpo»²⁸. Mediante l'espressività l'essere umano dimostra altresì una certa continuità e discontinuità con l'animale che rimanda, ancora una volta, al

²⁶ Ivi, 71.

²⁷ Ivi, 78.

²⁸ Ivi, 78.

problema del limite dell'essere corporeo. Limite vuol dire, infatti, che per un verso il corpo delimita l'essere umano, ma vuol dire anche che è ciò che consente un'apertura, come nel caso della membrana della cellula, a cui Plessner ama fare riferimento.

In tali prospettive Plessner ribadisce che «il corpo, in quanto oggetto esteso, appartiene comunque all'autocoscienza, e cioè alla sfera della percezione esterna, ma chiaramente fornisce all'io, alla sfera della percezione interna, materiali per la costruzione delle sue rappresentazioni. Il sé nel suo insieme psicofisico, dove la zona più esterna dei suoi stessi organi racchiude in un legame permanente il puro qui dell'io, si presenta in questo duplice aspetto, che lo si guardi in modo idealistico o non idealistico. Il proprio corpo rappresenta la periferia della sfera dell'immanenza, perché fa parte tanto del mondo esterno quanto del mondo interno»²⁹.

In questo contesto l'elemento che esprime e rivela questa duplice apertura verso l'interno, mediante la quale ciò che delimita definisce e identifica, e verso l'esterno, mediante la quale si rende possibile l'essere nel mondo, in modo peculiare e precipuo, è il volto. Il volto è invisibile e trasparente, «attraverso il volto l'uomo guarda fuori di sé ed emette suoni; con esso capta lo sguardo altrui e le immagini del mondo. Il suo essere nascosto e aperto fa del volto la superficie frontale di limitazione e di mediazione di ciò che è proprio con ciò che è altrui, dell'interno con l'esterno»³⁰.

Il volto assume un ruolo e svolge un compito ulteriore che viene precisato nell'indagine antropologica qui condotta. Il volto non è, infatti, la somma dei tratti che lo costituiscono è qualcosa che supera e oltrepassa il semplice dato fisico; è luogo, spazio espressivo, condizione di possibilità del prodursi della voce; è apertura e via d'accesso per l'esterno verso l'interno, chiuso e aperto; è svelamento e nascondimento; è accessibilità all'io, ma anche rifiuto, inaccessibilità, estraneità e ribellione.

²⁹ PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, 82.

³⁰ Ivi, 80.

Nel corpo e mediante il corpo, l'io rivela anche un suo potere personale, potere seduttivo, potere di affermazione su altri corpi, potere di usare e abusare dei corpi altrui. Da qui si scorge quella che possiamo definire e riconoscere anche essere una certa *potenza* o *potenzialità* del corpo; una potenza che si manifesta come *presa* o come *possibilità* di imporre il proprio corpo come forma e modello di riferimento anche per i corpi altrui. Da un certo punto di vista i corpi esibiti, come nel caso dei corpi tatuati, sono dei corpi che non solo rivendicano una propria unicità, originalità e si direbbe che manifestino così una loro liberazione da certi condizionamenti; ma, da un altro punto di vista, questo occupare la scena pubblica da parte di questi corpi può essere avvertita come una imposizione, come un imporsi alternativo alla struttura anonima dei corpi.

Questo aspetto ci pare che possa essere messo in relazione in modo interessante con la riflessione che Günther Anders ha condotto nel suo volume del 1956: *L'uomo è antiquato*, opera nella quale appunto l'autore faceva riferimento alla tematica della iconomania o mania delle immagini.

L'uomo è infatti immaginato da Anders «stretto tra due forze, che, tutte e due, gli contestano il suo essere-io: da un lato oppresso dalla forza dell'“es naturale” (quello del corpo, della specie, ecc.), dall'altro da quella dell'“es macchina”, “artificiale” (burocratico e tecnico)»³¹.

In riferimento al contesto industriale da cui muove la sua ricerca, Anders spiega che, nel suo essere escluso dalla produzione in serie, tuttavia, l'essere umano, se fotografato, si trasforma in una produzione riprodotta. Così almeno in effigie, anch'egli acquista un'esistenza multipla, alle volte persino moltiplicata in migliaia di copie. E se anche egli stesso vive “soltanto” nell'originale, è come se l'individuo esistesse anche nelle sue copie. Il sorriso della diva, che

³¹ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*. I. *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 109.

rappresenta per Anders un caso paradigmatico, potrà continuare a splendere anche quando il modello, un giorno, avrà avuto il destino di tutti i mortali. La diva diventa così *immortale*, anche quando è ancora in vita viene, per così dire, affrancata dal destino che tocca a tutti i mortali. La fotografia l'ha immortalata nel momento di maggior bellezza, senza le naturali imperfezioni di ogni volto segnato dal tempo e così rimarrà per sempre più giovane di se stessa.

I corpi esibiti di oggi, infatti, hanno molto a che vedere con le numerose fotografie che le dive all'epoca di Anders divulgavano di se stesse. Allora come oggi si tratta di riconoscere in questa esposizione ipertrofica dei corpi una volontà di resistere a quella che il filosofo tedesco definiva la minaccia della liquidazione, ovvero il rischio concreto, il pericolo al quale necessariamente è soggetto l'essere umano nella sua finitezza. Il timore della fine, la paura della morte fa sorgere nell'essere umano il bisogno di permanenza, quasi un'esigenza di rimanere, di essere fissato nella memoria delle future generazioni appunto attraverso l'esibizione, l'esposizione del proprio corpo che, oggi ancora più di ieri, resiste nei meandri della rete, impedendo ai soggetti di venire dimenticati, obliati per sempre. Per dirlo con le parole di Michela Marzano, «l'uomo è immerso in un universo fisico come un corpo fra gli altri, modellato alla stessa stregua delle realtà che lo circondano. Come avviene per tutti gli altri corpi anche per il corpo umano il primo carattere è l'estensione, che si traduce in termini di spazialità, volume e materialità. Nondimeno, pur essendo esteso, resistente, pesante e opaco, il corpo umano non è un corpo come tutti gli altri. È una cosa, ma è quella cosa che io sono. Il carattere di unicità del corpo umano è dato, in effetti, dall'essere l'incarnazione di una persona: è il luogo in cui hanno origine si manifestano desideri, sensazioni, emozioni; è lo strumento tramite il quale possiamo dimostrare quale specie di essere morali noi siamo»³².

³² M. MARZANO, *La filosofia del corpo*, il melangolo, Genova 2007, 44.

La presa di coscienza dell'enorme impatto che i corpi hanno nel loro imporsi nella scena pubblica porta inevitabilmente a considerare anche l'aspetto difettivo dei corpi. È chiaro, infatti, che la permanenza del corpo è solo un ideale irrealizzabile perché i corpi sono quanto di più soggetto al divenire temporale vi possa essere in ciò che attiene alla sfera dell'umano.

Veniamo qui a contatto con una questione essenziale e determinante che concerne la fragilità, la vulnerabilità, la passività dei corpi. Come osserva Vladimir Jankélévitch, il corpo rappresenta l'organo ostacolo dell'umano, segnalando in questo modo il carattere di una sorta di impotenza di fronte alla quale non possiamo che assumere un grado di consapevolezza e di maturità capace di qualificare la nostra relazione alla corporeità e contemporaneamente del valore che è connesso al nostro essere corporeo.

Il corpo è una realtà che riceviamo, che non abbiamo scelto, che possiede delle misure ed una forma del tutto indipendente dalla nostra volontà, una forma che possiamo apprezzare, di cui ci possiamo compiacere e di cui, nonostante tutto, siamo anche le vittime. Vittime delle deformità, delle imperfezioni, della sproporzione del corpo, tutti elementi dei quali non sempre siamo in grado di liberarci completamente.

Nonostante la verità di quest'ultima affermazione, non possiamo non renderci conto, così come è stato sottolineato da alcuni interpreti, che il nostro corpo ha anche necessariamente bisogno del contatto con il corpo dell'altro. Il corpo ci dispone, ci rende accoglienti e ci fa vivere l'esperienza dell'incontro con l'altro. Il sentire corporeo possiede e manifesta una tensione interna ed una rivolta verso l'esterno. Siamo il nostro corpo e siamo più del nostro corpo. Con e mediante il corpo possiamo ascoltarci e guardarci dall'esterno, ritornare riflessivamente sulle esperienze vissute e percepire ciò che di buono è custodito in ogni umano contatto con sé e con l'altro da sé.

3. La relazionalità corporea

Sentire e percepire l'incontro con l'alterità, che si presenta anche attraverso il nostro stesso essere corporeo, consente di sperimentare la prima e fondamentale apertura ad altri, decisiva per la nostra esperienza di prossimità ed estraneità con sé e con l'altro da sé.

Vulnerabilità e fragilità sono intimamente connesse al nostro essere e sentire corporeo. Ci esponiamo sempre attraverso il corpo, il nostro sguardo è una prima finestra sul mondo e sull'altro che ci apre al mondo e agli altri, ma che proprio per questo consente anche ad altri di entrare nel nostro essere più intimo. Il corpo può divenire territorio di conquista da parte dell'altro, essere ferito, offeso, ripudiato, gettato e violentato. Al corpo possono essere inflitte le peggiori atrocità che la crudeltà umana è in grado di concepire.

La mancanza di una relazionalità tra corpi produce in un singolo corpo un ripiegamento su se stesso da cui possono nascere non poche patologie, come è stato messo in evidenza dall'economista Noreena Hertz che ha sottolineato il grave pericolo del nostro tempo caratterizzato dalla solitudine di cui soffrono anzitutto i nostri corpi. In particolare, avverte l'Autrice: «la presenza chimica della solitudine nel corpo [...] è essenzialmente identica alla reazione di "attacco o fuga" che abbiamo quando ci sentiamo minacciati. È questa risposta allo stress ad alimentare alcuni degli effetti più insidiosi della solitudine sulla salute»³³. In altri termini, corpi isolati e senza la relazione, il contatto, con altri corpi. Tutto ciò «ci rende più deboli e più soggetti alle malattie, specialmente ai virus»³⁴.

Ma la nostra realtà corporea è anche la prospettiva che ciascuno di noi ha sul mondo, il nostro angolo visuale, che permette

³³ N. HERTZ, *Il secolo della solitudine*, il Saggiatore, Milano 2020, 28.

³⁴ Ivi, 37.

di sperimentare quel punto di vista di prima persona – di cui parla Charles Taylor – o “punto zero dello sguardo”³⁵. Il nostro essere situati ci colloca entro uno spazio, un angolo prospettico, a partire dal quale ciascuno di noi si posiziona, si relaziona al mondo, entra in contatto con il mondo, lo osserva lo interpreta lo modifica lo trasforma, opera in esso. È infatti a partire da questo nostro sguardo sul mondo che è fatto anche di contatto, di percezione sensibile, che noi esprimiamo un punto di vista personale ed elaboriamo una visione del mondo, grazie alla quale sempre ci relazionano rispetto al mondo e agli altri. Sottolinea Virgilio Melchiorre: «Sempre siamo riportati alla condizione di un asse corporeo che si orienta, che fa centro su di sé e che ad un tempo si rivolge ad altro»³⁶.

Noi siamo il nostro corpo, questo permette di compiere delle esperienze nel mondo, ci identifica, consente di fare esperienza del mondo e dell’incontro con l’altro; è possibilità di apertura, eppure non manca di farci rendere conto dei limiti, della pesantezza, dell’opacità e della passività con le quali siamo costretti quotidianamente a fare i conti. Noi siamo il nostro corpo, siamo nel corpo ma siamo anche sempre oltre il nostro corpo.

Dobbiamo anche aggiungere, a questo punto, che il corpo permette di situarci come corpi sessuati. Sappiamo, avverte ancora Melchiorre, che «non è possibile parlare di una differenza sessuale in modo assoluto e che in ogni caso è rintracciabile una certa coesistenza di maschilità e di femminilità: anche qui dobbiamo parlare di una prevalenza ed è inutile sottolineare quanto sia decisiva questa prevalenza in un senso o nell’altro. Da un punto di vista fisiodinamico possiamo parlare del maschile come di un ruolo mobile instabile intrusivo e del femminile come di un ruolo accogliente, stabile e ricettivo»³⁷. Si tratta di una intenzionalità, di un modo di porsi e di disporsi del deside-

³⁵ V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, 99.

³⁶ Ivi, 100.

³⁷ Ivi, 103.

rio rispetto al mondo e al desiderato. Sottolinea Merleau Ponty: la sessualità «fa sì che un uomo abbia una storia. Se la storia sessuale di un uomo fornisce la chiave della sua vita, è perché nella sessualità dell'uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, cioè nei confronti del tempo e degli altri uomini. All'origine di tutte le nevrosi ci sono i sintomi sessuali: a leggerli bene questi sintomi simbolizzano tutto un atteggiamento sia per esempio un atteggiamento di conquista sia un atteggiamento di fuga»³⁸.

E ancora la sessualità, avverte l'Autore «si dice, è drammatica poiché noi vi impegniamo tutta la nostra vita personale ma per l'appunto perché lo facciamo? Il nostro corpo è per noi lo specchio del nostro essere solo in quanto è un io naturale, una data corrente esistenza, cosicché non sappiamo mai se le forze che ci sostengono sono le sue o le nostre, o meglio: esse non sono mai del tutto sue o nostre. Non c'è superamento della sessualità, così come non c'è sessualità chiusa in se stessa. Nessuno è salvo e nessuno è perduto completamente»³⁹.

Proprio perché il corpo ci situa nel contesto mondano, non possiamo fare a meno di considerare la visione che il mondo, la società, la cultura elaborano a proposito e in riferimento del corpo. Infatti, non deve essere trascurata la visione sociale che si costruisce intorno alle realtà corporee. Ogni cultura elabora una visione per così dire ideale del corpo, grazie o per colpa della quale i corpi si modellano, cioè tengono conto di questa prospettiva di carattere sociale. Come è stato sottolineato: «l'antropologia ha messo in evidenza come il corpo non sia soltanto un'entità biologica e materiale, ma sia anche il prodotto di processi sociali, storici, culturali. La cultura forgia i corpi, ne segna la superficie esterna, li modifica internamente, ponendo come punto di vista privilegiato per analizzare i

³⁸ MERLEAU PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 225.

³⁹ Ivi, 240.

modi in cui le soggettività sono prodotte e le forme culturali elaborate»⁴⁰.

Nella visione contemporanea domina ad esempio una spinta di tipo prestazionale per cui i corpi, per così dire, socialmente accettabili sono i corpi che possiedono e garantiscono, assicurano una certa capacità in termini di funzionalità, ma anche di godimento estetico. Da qui si potrebbe ritenere che siano accettabili quei corpi che possiedono determinate caratteristiche di agilità, plasticità, energia, cioè corpi che si esibiscono con la precisa volontà di salvaguardare una conformità da un lato all'interesse sociale e, dall'altro, specificità o individualità con cui ciascun corpo desidera occupare un posto nel mondo assolutamente unico e irripetibile.

Come si diceva poc'anzi, in effetti uno dei rischi maggiori a cui possono andare incontro le soggettività è quello di identificare la forma del corpo, che è totalmente indipendente da noi, come un valore della persona. Si compie in questo modo un indebito e pericolosissimo passaggio dalla consistenza esteriore del corpo alla consistenza interiore della persona.

Si tratta di riflettere sulla dimensione del corpo ideale che è una specie di istanza simbolica e onnipervasiva che tende a inserire tutti gli individui di una società o di un gruppo all'interno di un tessuto di pratiche e di credenze. È un modello cui conformarsi per potersi riconoscere e, al tempo stesso, un'oasi-miraggio. Il corpo è presentato come un substrato materiale e geneticamente determinato che ostacola la libertà individuale e come il luogo per eccellenza in cui la libertà individuale può realizzarsi. Il che sembra implicare quasi un duplice comandamento che chiede, per un verso, di combattere contro il determinismo materiale che la materialità del corpo impone e, per l'altro, di considerare la realtà corporea come ciò che consente in effetti di realizzare i progetti. Si tratta in altri termini di prendere le distanze e utilizzare il corpo nei diversi frangenti delle nostre vite.

⁴⁰ MATTALUCCI-YILMAZ, *Introduzione*, in «Anthropologica», Meltemi, Milano 2003, 8.

Oggi in particolare si parla di controllo del corpo, per permettere all'anima e allo spirito di accedere alla verità; l'ideale sembra cioè quello di un corpo capace di permettere l'integrazione sociale e di farci accedere al successo. Si attua in molti casi una vera e propria manipolazione del corpo per costruire la propria identità.

Dentro questo registro di considerazioni possiamo collocare un'ultima, ma per noi determinante, questione che riguarda l'esposizione virtuale della corporeità che rischia di far perdere la centralità e rilevanza dei corpi, quasi che si possa fare a meno della presenza fisica dei soggetti nelle relazioni. Parliamo di una specie di derubricazione dei corpi, un metterli in sospenso, presumere o pretendere di eliminarli, ricondurli entro uno spazio neutro come lo è quello "dietro una testiera". L'ipertrofica connessione attraverso i *social network* interrompe l'ordinaria esperienza dell'incontro tra sguardi e rende la presenza dei corpi irrilevante, inessenziale.

Si crea così un'altra situazione paradossale che riguarda l'opposizione tra invisibilità ed eccesso di visibilità dei corpi. A fronte di una quantità di corpi sovraesposti (specialmente i corpi delle donne e dei bambini), c'è un'altrettanta quantità di corpi cancellati, obliati, dimenticati resi invisibili da pratiche di cancellazione seriale che, sottraendoli allo sguardo comune, ne rendono impossibile qualsiasi forma di riconoscimento.

Si vorrebbe concludere la presente riflessione sottolineando come le questioni esaminate siano riuscite a comporre il senso di una relazionalità, evocata all'inizio, come condizione di possibilità della salvezza, ovviamente nel senso di una salvezza nella prospettiva antropologica, dei corpi. Salvezza che si dà nella consegna dei corpi ad un'alterità, scoperta, pensata, tematizzata, vissuta. Infatti, come abbiamo cercato di ripercorrere, i corpi sono costitutivamente e originariamente percepiti nella loro relazionalità, un essere in relazione che li preserva da una loro possibile perdita. Senza rinunciare alla dimensione della singolarità, pensare il corpo permette di percepirne la sua apertura e la sua

disponibilità ad andare oltre ogni possibile deriva individualista che, isolando i corpi, sembra consegnarli al loro carattere limitato, alla loro vulnerabilità e alla inevitabile espressione della loro finitezza.

Il mondo digitale: all'incrocio fra corpi virtuali e corpo reale

Alessandro Picchiarelli

The digital world: at the intersection of virtual bodies and the real body

ABSTRACT

We find ourselves in a context in which the body can be technically manipulated in order to overcome the limitations imposed by our nature and to fulfil the desire to improve the human condition. Technology has enabled us to imagine that we can transcend our biological limits by separating the biological from the informational and existential content that human beings carry within them. This premise underpins posthuman thought and human enhancement, the cyborg in which human and machine merge, but also the creation of avatars – that is, what in virtual reality and the metaverse represent our image and through which we interact with others. Each of us finds ourselves having to contend not with a single body, but with many bodies – not all of which are necessarily real – all characterised by the same principle: the desire to be something different, and perhaps better, than what we are. In the concluding section, the subject under analysis is subjected to an examination of certain emerging ethical issues.

Ci troviamo in un contesto nel quale il corpo può essere tecnicamente manipolato in modo da far fronte a quei limiti che la nostra natura ci impone e per soddisfare i desideri di miglioramento della condizione umana. La tecnologia ci ha permesso di immaginare di poter andare oltre i nostri limiti biologici, separando ciò che è biologico da ciò che riguarda il contenuto informativo ed esistenziale che l'essere umano porta con sé. Questo assunto è alla base del pensiero postumano e del potenziamento umano, del *cyborg* in cui l'essere umano e la macchina si fondono insieme, ma anche della creazione di *avatar* ossia ciò che nella realtà virtuale e nel metaverso rappresentano la nostra immagine e ciò attraverso cui ci rapportiamo con gli altri. Ognuno di noi si trova a dover fare i conti non più con un solo corpo, ma con tanti corpi e non necessariamente tutti reali caratterizzati da uno stesso principio: il desiderio di essere qualcosa di diverso, e forse migliore rispetto a quello che siamo. Nella sezione conclusiva, quanto oggetto di analisi, è sottoposto a un discernimento di alcuni problemi etici emergenti.

Da sempre l'uomo si è dovuto confrontare con il mondo nel quale vive e con quei limiti che anche la sua condizione biologica e corporea gli imponeva. Questo lo ha portato a sviluppare strumenti, detti artefatti tecnologici, che gli permettessero di far fronte ai suoi bisogni e ai suoi desideri e che sono il frutto dell'ingegno umano e accompagnano l'essere umano fin dalla sua

comparsa sulla terra¹. Pensiamo ad esempio ai primi abiti fatti con pellicce animali per ripararsi dalle condizioni atmosferiche avverse oppure alle prime lance utilizzate per difendersi dai grandi predatori. In questi ultimi anni la tecnologia ha fatto passi molto grandi: la tecnica ha portato alla scoperta di nuovi modi di interagire con il nostro corpo per curarlo o per migliorarlo, si sono innescati nuovi meccanismi di controllo economico, politico, finanziario e sta cambiando il contesto sociale e culturale nel quale gli esseri umani vivono. La scienza e la tecnologia, negli ultimi due secoli, sono state capaci di produrre grandi cambiamenti per migliorare la qualità della vita umana. Esse hanno assunto un enorme potere per realizzare il bene per la società e per soddisfare i bisogni dell'uomo.

L'uomo moderno, tuttavia, non è stato educato al corretto uso della potenza: spesso gli mancano un'etica, una cultura e una spiritualità che lo rendano capace di un lucido dominio di sé. Oggi il suo intervento tecnico sul creato e sul suo corpo non è più di accompagnamento, ma di possesso, di dominio assoluto sull'oggetto che diventa mero strumento.

Facciamo un primo esempio per vedere cosa è possibile fare attraverso la tecnologia sul corpo e con il nostro corpo. Nel 2004 Neil Harbisson si è fatto impiantare nel cervello un'antenna capace di convertire i colori in onde sonore. Questo è stato fatto perché Neil dalla nascita poteva vedere il mondo solo in bianco e nero. Questa antenna e il sensore ad essa collegato hanno generato in Neil la comparsa di un nuovo senso che noi esseri umani non possediamo: egli è capace di sentire i colori. Questa caratteristica è talmente impattante che anche nei suoi documenti di identità viene segnalata. Neil è diventato così il primo *cyborg* della storia².

¹ Molte delle considerazioni di questo contributo sono estratte da un mio lavoro precedente. Si rimanda pertanto al testo A. PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento. La teologia morale nel tempo dell'algorithm*, Cittadella, Assisi 2021.

² Cfr. https://www.youtube.com/watch?v=bPv9TwiN3D4&fbclid=IwAR2bgLmzRd1MBqmvsTfU03opWrOBE8BsZZp_wMWal6uVJrd7RMfA6Qh7YJfM.

Questo primo esempio ci aiuta a capire subito che oggi ci troviamo in un contesto nel quale il corpo può essere tecnicamente manipolato in modo da far fronte non soltanto a quei limiti che la nostra natura ci impone, ma anche per soddisfare quei desideri di miglioramento che possiamo tutti noi trovarci a vivere. Facendo leva sul nostro innato desiderio di eternità, ad esempio, la tecnologia ci ha permesso di immaginare di poter andare oltre i nostri limiti biologici separando ciò che è biologico da ciò che riguarda il contenuto informativo ed esistenziale che l'essere umano porta con sé: questo è alla base del pensiero postumano che cerca di migliorare la condizione umana in maniera tale da privarla di tutto ciò che, in ultima analisi, rende l'essere umano veramente umano. E in questa opera, egli stesso si ritrova come sopraffatto dalla tecnologia che ha creato e sembra apparire non più in grado di controllarla. Per tale motivo l'*Homo Sapiens* non sembra essere più all'altezza delle sfide che il mondo gli mette davanti e sembra diventare urgente raggiungere un nuovo livello evolutivo nel quale l'essere umano e la macchina (sempre più performante grazie all'intelligenza artificiale) si fondono insieme: nasce così il *cyborg* e viene definitivamente sancito il passaggio dalla condizione umana alla condizione post-umana; oppure nascono gli *avatar* ossia ciò che nella realtà virtuale e nel metaverso rappresentano la nostra immagine e ciò attraverso cui ci rapportiamo con gli altri. Ognuno di noi, paradossalmente, si trova a dover fare i conti non più con un solo corpo ma con tanti corpi e non necessariamente tutti reali ma caratterizzati da uno stesso principio: il desiderio di essere qualcosa di diverso, e forse migliore almeno all'apparenza, rispetto a quello che siamo.

1. Il postumanesimo

Il contesto nel quale tutto questo accade è quello del postumanesimo, ossia un movimento culturale, intellettuale e scientifico che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e

cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'essere umano, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino, l'essere mortali³. In questo contesto, non ci si domanda più che cosa è una cosa ma come essa funziona per poterla dominare e controllare e per poter sfruttare al meglio tutte le sue potenzialità. Questo vale anche per l'essere umano, dimenticandoci che egli non è qualcosa, o meglio qualcuno, che funziona ma piuttosto qualcosa che è, che esiste. Ne consegue che, se gli esseri umani sono costituiti semplicemente di materia che rispetta le stesse leggi degli altri organismi viventi o degli altri oggetti esistenti, è possibile diventare capaci di manipolarli così come si manipola la materia degli altri esseri o degli oggetti esterni che l'uomo utilizza. Non viene più accettata la visione di un essere umano come animale razionale o unione di anima e corpo, ma si inizia a vederlo come un ente variabile, malleabile e adattabile attraverso l'uso della tecnologia e degli artefatti da essa prodotta⁴. Tutto ciò, insieme allo sviluppo tecnologico, dovrebbe anche permettere di ipotizzare una vita post-biologica, sganciata dal corpo: la mente, essendo un complesso di dati, può essere scaricata e riconfigurata su altri supporti artificiali che riproducono le connessioni neuronali del nostro cervello⁵.

L'essere umano è divenuto malleabile e può essere modificato a proprio piacimento e questo è giustificato dal fatto che l'*Homo Sapiens* è considerato una specie incompiuta che deve essere fatta progredire verso uno stato più perfetto di esistenza⁶. La natura

³ Si veda il contributo online di E. POSTIGO SOLANA, *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, <http://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2014/07/medmor09-transhumanismpostigo-2-09.pdf>.

⁴ Cfr. P. BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella, Assisi 2012, 93-95.

⁵ Cfr. https://www.youtube.com/watch?v=0wty_Io4Hpg.

⁶ Cfr. T. TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, EDB, Bologna 2015, 8.

umana diventa sempre più contingente e non una condizione imprescindibile dell'essere umano. Quello che conta non è tanto la corporeità o l'individualità personale ma il carico di informazioni che ognuno porta con sé: «viva è l'entità che contiene e codifica informazioni, mentre il valore della vita è dato dalle informazioni che ogni entità processa»⁷ e che possono essere modificate, utilizzate o eliminate in maniera personale. Per cui se l'essere umano è pura informazione, se l'informazione costituisce la sua vera essenza, è possibile separare il contenuto informativo della persona dal supporto materiale che la costituisce e questo non lascia spazio all'esistenza di un'anima individuale o di un *telos* verso cui si orienta l'esistenza umana. L'essere umano è soltanto ciò che percepisce, la realtà materiale, senza considerare la sua potenzialità, la sua finalità intrinseca o la possibilità dell'esistenza di qualcosa di immateriale. Tutto quello che riguarda la libertà e la moralità è ridotto a meccanismi biochimici del nostro cervello che possono essere indagati, replicati e modificati per migliorare la condizione umana. Si afferma così una nuova forma di dualità insista nell'uomo che è quella tra l'informazione codificata e il mezzo usato per la sua trasmissione, elaborazione e memorizzazione. Si comprende subito che anche il corpo diventa immagine del supporto materiale che costituisce la persona, pur non definendola per quello che è, e che per questo esso può essere manipolato rimpiazzando parti del corpo o migliorando il corpo stesso: l'essere umano possiede la capacità di «essere congiunto, senza soluzione di continuità con macchine intelligenti»⁸. Il corpo viene quindi svalutato e considerato non più come immagine della persona ma semplicemente come accidentale rispetto all'esistenza, come un insieme di connessioni neurali che una volta comprese potranno essere replicate e potenziate.

⁷ BENANTI, *The cyborg*, 100.

⁸ Ivi, 103.

2. *Human Enhancement*

Per approfondire queste prime considerazioni, introduciamo il concetto di *human enhancement*. L'*enhancement* è il cuore del cambiamento della visione dell'essere umano. Secondo la STOA (*Science and Technologies Options Assessment*, commissione permanente del Parlamento Europeo) il potenziamento umano comprende ogni modificazione volta a migliorare le prestazioni degli individui basata sulla scienza o su interventi tecnologici sul corpo umano⁹. Quando parliamo di *human augmentation* parliamo di potenziamento delle facoltà percettive, motorie e cognitive umane, in modi che prima erano impossibili o impensabili. Il potenziamento può essere richiesto per motivi di salute – l'innesto di un arto bionico che ne sostituisce uno malato – oppure le persone possono scegliere di aumentare se stessi, a un livello basico per esempio, inserendo *chip* di identificazione a radiofrequenza nel proprio corpo. E sono di più di quante non si pensi. Il *chip* sottopelle è usato oggi da un buon numero di svedesi grazie al quale “timbrare” il biglietto del tram.

Non c'è niente di nuovo nel concetto di *human enhancement*: da sempre gli esseri umani cercano di migliorare e di potenziare le proprie prestazioni attraverso la tecnica e le tecnologie. L'uso degli occhiali da sole può permettere a una persona con una vista peraltro perfettamente normale di guidare con maggior confort e sicurezza, viaggiando controluce. L'idea di un'esistenza umana compresa in termini dinamici non è estranea alla riflessione teologica e in tale visione rientra anche il corpo. In tale senso è lecito parlare di *enhancement*: il divenire della persona della storia deve coincidere con una progressiva umanizzazione. Il vero *enhancement* è il suo divenire sempre più umano e ciò che promuove questo processo, compresa la tecnica, è da promuovere¹⁰.

⁹ Cfr. [https://www.europarl.europa.eu/stoa/en/document/IPOL-JOIN_ET\(2009\)417483](https://www.europarl.europa.eu/stoa/en/document/IPOL-JOIN_ET(2009)417483).

¹⁰ Cfr. BENANTI, *The cyborg*, 445-446.

Tuttavia, il termine *enhancement* oggi non gode di questo significato in maniera univoca. Il postumanesimo lo ha tradotto come epifenomeno di una visione antropologica a-metafisica e a-etica. Si intende così parlare di un essere umano che non va alla ricerca di un miglioramento ma di un oltre che faccia abbandonare la condizione umana¹¹. In tale logica ogni tipo di manipolazione del corpo diverrebbe non solo possibile ma addirittura auspicabile e l'unico freno a questa deriva sarebbe il limite dei desideri del singolo. Questa visione, inoltre, ha effetti dirompenti sulla bioetica annullando i suoi principi basilari e in modo particolare il principio della vulnerabilità (inteso sia come finitudine e fragilità della vita umana, sia come protezione dovuta a quanti vedono minacciata la loro dignità e integrità): essa viene vista non come un elemento costitutivo dell'essere umano ma come un difetto di fabbricazione che deve essere rimosso dal corpo. La tecnologia, e in particolare quella *cyborg*, diventa lo strumento per correggere tale errore.

3. Il concetto di *cyborg*

Durante gli anni Sessanta dello scorso secolo, Clynes e Kline coniarono, dall'unione dei termini *cybernetic* e *organism*, il termine *cyborg*. Obiettivo del loro lavoro era indagare la possibilità per gli esseri umani di poter viaggiare oltre l'atmosfera terrestre per colonizzare altri pianeti. La sopravvivenza avrebbe richiesto esseri con funzioni organiche estese rispetto a quelle già possedute, creando un ibrido tra organismo e macchine. Essi intendevano una persona che potesse liberare se stessa dai limiti dell'ambiente per estenderli a suo piacimento. Nella loro definizione di *cyborg* rientrano anche coloro che hanno subito l'impianto di un *pacemaker*, o che utilizzano un apparecchio acustico o che hanno

¹¹ Cfr. *ivi*, 447-449.

un cuore artificiale. In realtà non tutti questi soggetti sono *cyborg* perché tale termine si riferisce sia alla creatura in cui si uniscono il vivente e l'artificiale, sia alla relazione tra l'organico e il meccanico.

Il *cyborg*, allora, non è solo un uomo con qualche tipo di inserto tecnologico inserito nella carne o nelle ossa, ma occorre che la persona sia plasmata e modellata dall'intervento tecnologico. L'organismo cibernetico consiste nella creazione di un sistema complesso composto da parti biologiche e dispositivi tecnologici¹². Il corpo, inteso come un sistema biologico, è in grado di adattarsi, evolversi e guarire, ma è anche soggetto a malattie che ne limitano il funzionamento. Da un lato, la biotecnologia ha consentito enormi passi avanti nel trattamento di disabilità fisiche, con la creazione di protesi bioniche, impianti neurali e artificiali che, sebbene potenziano il corpo umano, sollevano anche interrogativi riguardo alla sua identità e autonomia. Un esempio emblematico di questa trasformazione è l'uso delle protesi bioniche: oggi è possibile sostituire arti mancanti con protesi altamente tecnologiche, che ripristinano o addirittura migliorano la capacità motoria di un individuo. Queste protesi non sono più oggetti passivi, ma sistemi dinamici in grado di rispondere ai comandi del corpo. Così, l'integrazione tra essere umano e macchina crea una nuova dimensione del corpo che non è più puramente biologica, ma un corpo ibrido, dove la tecnologia diventa un prolungamento delle capacità umane.

Possiamo quindi dire che un *cyborg* può essere definito come «un sistema complesso uomo-macchina per l'enhancement tecnologico dell'uomo in cui si rendono presenti comportamenti emergenti non banali»¹³. Ovviamente la riduzione della persona umana a un insieme di informazioni e la costituzione del *cyborg* che ne deriva è fondata sulla visione dell'essere umano del po-

¹² Cfr. *ivi*, 256-258.

¹³ *Ivi*, 258.

stumano e del transumano. In tale visione, «il cyborg si costituisce come un modo altro rispetto a quello umano di conservare e processare le informazioni, un miglioramento dell'uomo che lo rende capace di superare i limiti e le barriere della sua corporeità valorizzando le informazioni organizzate e processate dal "sistema uomo"»¹⁴. La vita, intesa come capacità di conservare ed elaborare informazioni diviene indistinguibile dagli apparati tecnologici che elaborano tali informazioni. Paradossalmente, in questo modo la vita diventa una macchina che elabora informazioni e le macchine un qualcosa di vivo quando processano informazioni. Il *cyborg* rappresenta la fusione e la combinazione tra la sfera biologica e quella culturale, tra i prodotti dell'evoluzione e quelli della fabbrica mettendo in discussione le distinzioni tradizionali tra organico e inorganico, fra vivente e inerte, fra naturale e artificiale. La vita stessa diviene la capacità di conservare ed elaborare informazioni per cui il corpo e la corporeità sono svalutati e visti come *accidens* dell'esistenza.

Appare evidente, allora, che se il corpo umano, nel corso della storia, è sempre stato considerato la dimora dell'identità e del sé e la finitudine del corpo è stata, per secoli una delle principali caratteristiche della condizione umana, oggi il concetto di *cyborg* inizia a sfidare questi limiti biologici. L'idea che il corpo umano possa essere modificato, esteso o potenziato con l'ausilio della tecnologia nasce dalla necessità di superare alcune di queste limitazioni fisiche. In particolare, la cibernetica, che studia i sistemi di controllo e comunicazione negli esseri viventi e nelle macchine, ha avuto un impatto profondo sulla concezione del corpo come macchina. Così, mentre il corpo umano ha sempre avuto un confine fisico definito dalla biologia, l'era del *cyborg* suggerisce che questi confini possano essere fluidi, spingendo l'essere umano a diventare, in parte, qualcosa di più di un semplice organismo biologico.

¹⁴ Ivi, 259-260.

Il concetto di *cyborg*, in sintesi, non si limita a una mera modificazione fisica del corpo, ma implica anche una trasformazione radicale del nostro modo di concepire l'essere umano. Un corpo modificato, potenziato, o interconnesso con la tecnologia non è più un "corpo naturale", ma un corpo ibrido, che sfida i limiti tra essere umano e macchina. La fusione tra biologia e tecnologia non solo modifica le capacità fisiche, ma solleva domande cruciali sulla natura del corpo e sull'autonomia dell'individuo. Se un tempo il corpo umano era il "contenitore" dell'identità, oggi potrebbe non esserlo più. La tecnologia ha aperto nuove dimensioni di possibilità, ma ha anche reso il corpo un'entità che si definisce e si ridefinisce continuamente. Come risultato, il *cyborg* diventa una figura non solo fisica, ma anche ontologica: un simbolo della nuova realtà in cui il corpo è, e sarà sempre di più, un campo di battaglia per l'autodeterminazione tecnologica e biologica.

4. Il concetto di *avatar*

Il termine *avatar*, che deriva dalla lingua sanscrita ed è originario della tradizione induista, ha il significato di "incarnazione", di assunzione di un corpo fisico da parte di un dio¹⁵. L'*avatar* rappresenta colui che discende: Vishnu, ad esempio, ha dieci *avatar* cioè dieci diverse incarnazioni in un corpo umano per riportare la giustizia in un mondo scosso da tensioni e lotte. Per traslazione metaforica, nel gergo di Internet tale termine indica una persona reale che sceglie di mostrarsi agli altri attraverso una propria rappresentazione¹⁶. L'idea di un *avatar* trova le sue radici nelle prime forme di interazione digitale e nel gioco virtuale. Nei primi videogiochi e nei sistemi online, gli *avatar* erano semplici

¹⁵ Per un approfondimento sul tema: L. FEDELI, *Embodiment e mondi virtuali. Implicazioni didattiche*, Franco Angeli, Milano 2013.

¹⁶ Si veda il contributo online di L. CARRUBA, *Giocare con l'identità: l'avatar non mente mai*, https://www.academia.edu/86363339/Giocare_con_lidentita_Lavatar_non_mente_mai.

rappresentazioni grafiche che permettevano ai giocatori di interagire con l'ambiente virtuale. Tuttavia, con l'evoluzione della tecnologia e delle piattaforme digitali, l'*avatar* è diventato sempre più una rappresentazione sofisticata dell'individuo, non solo nei videogiochi, ma anche nei *social media*, nelle realtà virtuali e nelle realtà aumentate. L'*avatar* è quindi il racconto di una "trasmigrazione" della coscienza da un corpo a un altro corpo, scelto per soddisfare alcuni requisiti e desideri che ci appartengono. Un corpo non più reale come il nostro corpo, ma un corpo virtuale che, grazie alla tecnologia, permette di fare esperienze sempre più immersive e sempre più simili a quelle che viviamo con il nostro corpo fisico. In sostanza, l'*avatar* può essere visto come un corpo virtuale, un'entità che esiste all'interno di uno spazio digitale e che può svolgere molte delle funzioni che il corpo fisico compie nel mondo reale.

Sebbene un *avatar* non possieda le capacità fisiche del corpo umano (come mangiare, respirare o percepire il mondo attraverso i sensi), esso può interagire e comunicare con l'ambiente virtuale in modi che replicano, e talvolta potenziano, le possibilità del corpo fisico. La bellezza e la sfida del concetto di *avatar* risiedono nel fatto che questo corpo virtuale può essere modellato e modificato a piacere. L'*avatar*, quindi, non è altro che una rappresentazione grafica che permette agli utenti di autolocalizzarsi in uno spazio virtuale, di essere presenti interagendo con gli *avatar* di altri giocatori e manipolando oggetti. Il livello di *embodiment*, ovvero la sensazione che un corpo non sia solo un corpo, ma il nostro corpo, può essere misurato sulla base di diversi indicatori, tra cui ha particolare rilevanza la *body agency*. Nell'ambito delle scienze cognitive, l'*agency* viene definita come la percezione di avere il controllo del proprio corpo, della propria esperienza soggettiva¹⁷.

¹⁷ Cfr. K. KONSTANTINA-R. GROTEN-M. SLATER, *The sense of embodiment in virtual reality*, in «Presence», XXI/4, 2012.

Utilizzare un *avatar* sui *social network*, oppure nei giochi *online* (dove sono molto diffusi anche per creare il proprio personaggio) ha un vantaggio notevole: permette di esprimere chi ciascuno è, di mostrare la propria identità senza farlo veramente. Per esempio, un *avatar*, se fedele alla realtà, mostrerà il colore della pelle, dei capelli, degli occhi e questo è perfetto per dichiarare al mondo chi si è, ma mantenendo la propria *privacy*. Ma può anche permettere di mostrare i desideri più profondi, di indossare corpi molto diversi rispetto al proprio corpo reale, di rivestirsi di una identità completamente nuova. La creazione di un *avatar* comporta una disconnessione diretta tra l'individuo fisico e il suo corpo virtuale.

Sebbene l'*avatar* possa riprodurre esteticamente le caratteristiche fisiche di una persona, esso non è vincolato alle leggi della fisica e della biologia che regolano il corpo umano. Un *avatar* può volare, muoversi in spazi ristretti, cambiare forma o aspetto in qualsiasi momento, senza limiti fisici. Questi cambiamenti suggeriscono un certo distacco tra la percezione di sé come individuo fisico e l'esperienza che l'*avatar* offre. Inoltre, un *avatar* può essere multiforme: può assumere una forma ideale, una forma alternativa, o addirittura una forma completamente non umana, come nel caso di giochi o mondi virtuali che permettono la creazione di creature mitologiche, animali, o esseri alieni. Questo processo di auto-creazione e auto-modifica offre un potere che il corpo fisico non consente. In altre parole, l'*avatar* diventa uno spazio di libertà dove le limitazioni biologiche del corpo umano possono essere superate. L'*avatar* permette di esplorare aspetti della personalità e dell'identità che non potrebbero essere facilmente espressi nel mondo fisico¹⁸.

Una delle principali implicazioni del concetto di *avatar* riguarda il tema della costruzione dell'identità. L'*avatar* è un riflesso, spesso

¹⁸ Oggi anche in psicoterapia si fa uso degli *avatar*. Per un approfondimento sul tema si veda l'articolo *online* C. CILARDO, *Avatar e psicoterapia*, <https://www.stateofmind.it/2025/05/psicoterapia-avatar-psicologia-digitale/>.

distorto o amplificato, della percezione che l'individuo ha di sé. Nei mondi virtuali, gli utenti possono scegliere, con molta libertà, come rappresentarsi agli altri. In questo processo, l'*avatar* può diventare una sorta di estensione ideale del corpo fisico: un corpo che risponde meglio alle aspirazioni, ai desideri e alle fantasie di chi lo crea. Il potenziale di questa libertà di espressione ha delle conseguenze importanti, soprattutto quando si parla di questioni di genere e sesso. Gli utenti di mondi virtuali e *social media* possono scegliere *avatar* che non rispecchiano il loro genere biologico, permettendo una esplorazione della fluidità di genere o della sospensione delle convenzioni sociali legate al corpo fisico. Gli *avatar* offrono una palestra di libertà in cui le identità sessuali e di genere possono essere esplorate senza la pressione della realtà fisica.

Tuttavia, c'è una contraddizione intrinseca nel concetto di *avatar*: da un lato, esso è una rappresentazione corporea dell'individuo, ma dall'altro, non esiste nel mondo fisico. L'*avatar* è una proiezione digitale che esiste solo all'interno di uno spazio virtuale. Non possiede un corpo materiale, ma si muove, interagisce e comunica come se fosse un corpo reale. Questo paradosso solleva domande sulla natura della realtà e sulla definizione di corpo. Nel mondo virtuale, l'*avatar* può essere considerato un corpo digitale che funge da veicolo per la persona che lo controlla, ma che è per definizione privo di materialità fisica. In altre parole, è un corpo che non è un corpo. Eppure, gli *avatar* possono essere usati per svolgere molte delle funzioni che il corpo fisico svolge: camminare, interagire con altri, giocare, lavorare. L'*avatar*, dunque, non è solo una rappresentazione estetica, ma una funzione che diventa parte della realtà di chi lo utilizza.

5. Alcune considerazioni etiche sul corpo nel digitale

La relazione tra corpo virtuale e corpo reale è complessa. Il corpo fisico è definito dalle sue caratteristiche biologiche: ha limiti, sensazioni e una mortalità intrinseca. Il corpo virtuale, al

contrario, è fluido, plasmabile e può esistere senza i vincoli fisici del mondo materiale. Un individuo può scegliere di creare un *avatar* che rifletta il proprio aspetto fisico, ma anche modificarlo radicalmente, scegliendo di rappresentarsi come una figura completamente diversa. In questo senso, il corpo virtuale può essere visto come un'estensione del corpo reale: una proiezione della persona che lo utilizza, ma anche un luogo di libertà che permette di esprimere identità diverse da quella che il corpo fisico impone.

Tuttavia, questa libertà di rappresentazione solleva interrogativi etici importanti. Se il corpo virtuale è una proiezione dell'individuo, fino a che punto possiamo considerarlo come un riflesso autentico della nostra identità? La separazione tra corpo fisico e corpo digitale può portarci a una forma di alienazione, in cui l'individuo si perde nel mondo virtuale e smarrisce il senso di sé legato alla propria corporeità fisica. In alcuni casi, l'*avatar* diventa più di un semplice strumento di rappresentazione: può trasformarsi in una vera e propria "seconda vita", portando alla creazione di una doppia identità che si slega dal corpo reale¹⁹. Analogamente, l'integrazione di tecnologie nei nostri corpi solleva interrogativi riguardo a come questa modifica influenzi la nostra percezione di sé. Un impianto tecnologico, come una protesi o un *pacemaker*, viene generalmente accettato come un miglioramento delle capacità fisiche, ma quando la tecnologia diventa più invasiva o avanzata, l'idea stessa di corpo umano può cominciare a dissolversi.

A questo proposito, un'altra questione etica fondamentale è la discriminazione e l'accessibilità delle tecnologie di potenziamento. Se, in un futuro prossimo, i *cyborg* diventassero una realtà comune, chi avrebbe accesso a queste tecnologie? Le disuguaglianze sociali ed economiche potrebbero aumentare, creando

¹⁹ Per un approfondimento sul tema si veda l'articolo *online* F. MARANO, *Avatar. Identità e sé nella realtà virtuale*, <https://rivisteclub.it/index.php/etnoantropologia/article/view/449/787>.

una frattura tra chi può permettersi di diventare un *cyborg* e chi non può. La possibilità di creare una “élite cibernetica” potrebbe accentuare le disuguaglianze già esistenti, mentre le persone prive delle risorse necessarie potrebbero vedersi escluse da una serie di vantaggi fisici e cognitivi. La questione della giustizia sociale diventa quindi un tema centrale: in che modo le società devono regolamentare l’accesso a queste tecnologie in modo che non diventino un privilegio per pochi²⁰?

La moralità delle modifiche cibernetiche non riguarda solo gli aspetti pratici di potenziamento, ma anche gli aspetti più essenziali legati alla libertà e al consenso. Le persone devono avere il diritto di scegliere liberamente se modificare il loro corpo, ma cosa accade quando il potenziamento tecnologico diventa obbligatorio, come nel caso di chi necessita di impianti per motivi di salute? In altre parole, l’accesso a certe tecnologie potrebbe diventare una condizione necessaria per partecipare pienamente alla società, ma quali sono le implicazioni morali di un mondo in cui tutti sono obbligati a sottoporsi a potenziamenti per rimanere competitivi o per soddisfare determinati standard?

L’impatto sulla salute mentale è un altro tema che deve essere affrontato in relazione alla modifica del corpo umano tramite la tecnologia. Nonostante i numerosi benefici che l’integrazione della tecnologia può portare, come il miglioramento delle capacità motorie o cognitive, ci sono anche rischi psicologici associati all’alterazione del corpo. Alcune persone potrebbero provare un senso di alienazione o disconnessione tra il loro corpo fisico e quello modificato. Esiste il rischio che l’introduzione di impianti tecnologici nel corpo umano possa causare problemi psicologici legati all’identità, soprattutto per chi non riesce ad adattarsi all’idea di vivere con un corpo non naturale. La percezione di sé

²⁰ Cfr. PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento*, 281-287; J. NEF, *Technology is about people: some basic perspectives and definitions*, in *Ethics and technology: ethical choices in the age of pervasive technology*, J. Nef-H. Wiseman-J. Vandercop eds., Wall & Thompson, Toronto 1989, 193-197.

potrebbe subire cambiamenti radicali, con conseguenze difficili da prevedere.

Un altro aspetto etico fondamentale riguarda la *privacy* e il controllo dell'identità digitale. Il corpo virtuale è qualcosa che può essere facilmente copiato, modificato o manipolato. La clonazione digitale, per esempio, solleva questioni legate alla protezione dei dati personali e all'autorizzazione all'uso dell'immagine digitale. In mondi virtuali e *social media*, la rappresentazione di sé non è sempre sotto il controllo dell'individuo e l'uso improprio del corpo virtuale di una persona può essere una violazione della sua *privacy* e della sua autonomia. Inoltre, le tecnologie moderne, come la realtà aumentata e la realtà virtuale, offrono esperienze sempre più realistiche, ma ciò pone il problema di come queste rappresentazioni influenzino la percezione del corpo fisico. Un *avatar* troppo realistico, che riproduce fedelmente l'aspetto di una persona, può portare a confusione tra ciò che è virtuale e ciò che è reale. L'immersione in mondi digitali può causare una disconnessione dal corpo reale, con effetti psicologici e comportamentali difficili da prevedere. L'eccessivo coinvolgimento nel mondo virtuale può generare distorsioni nella percezione corporea, specialmente quando le persone cercano di adattare la loro immagine digitale a *standard* irrealistici di bellezza o perfezione. In molti mondi virtuali e giochi *online*, gli *avatar* tendono ad essere costruiti secondo determinati canoni estetici che escludono o marginalizzano determinati gruppi. Le possibilità di modificare il proprio corpo nel mondo virtuale, ad esempio per sembrare più giovani, più snodati o più belli, possono contribuire a una nuova forma di discriminazione legata all'aspetto fisico. I corpi virtuali possono anche essere utilizzati per perpetuare stereotipi di genere o razza, amplificando le disuguaglianze esistenti nel mondo fisico²¹.

²¹ Si veda l'articolo *online* G. RIBOLI, *Embodiment in avatar in realtà virtuale: gli effetti a livello comportamentale, cognitivo ed emotivo*, <https://www.stateofmind.it/2021/07/realta-virtuale-embodiment-avatar/>.

Infine, la questione dell'immortalità digitale solleva problemi morali complessi. Se un corpo virtuale può essere preservato nel *cyberspazio*, che fine fa la persona che lo ha creato? Se una persona muore, il suo *avatar* può continuare ad esistere, rappresentando una sorta di immortalità digitale. Ma a che punto questo processo diventa problematico? La persistenza di un corpo virtuale dopo la morte solleva interrogativi sul diritto all'oblio e sul rispetto per la memoria di una persona. Inoltre, la possibilità di continuare a interagire con un *avatar* che rappresenta una persona deceduta potrebbe portare a un conflitto tra la realtà della morte e la permanenza della sua immagine digitale. Se la tecnologia può rendere più longevi o addirittura sopravvivere a un corpo umano che invecchia e muore, siamo pronti ad affrontare un mondo in cui la morte fisica perde il suo significato? La possibilità di creare esseri umani immortali grazie alla tecnologia cambia radicalmente il nostro rapporto con il tempo, con la vita e con la morte²².

Conclusione

Nel corso degli ultimi decenni, l'avvento del mondo digitale ha ridefinito i confini della percezione corporea e della presenza fisica. Un tempo, il corpo umano e la sua materialità sembravano inscindibili dall'identità personale e dall'esperienza individuale; oggi, invece, grazie alle tecnologie emergenti e alla crescente immaterialità delle interazioni digitali, il concetto stesso di corpo è messo in discussione. La transizione dalla realtà fisica alla realtà virtuale ha reso possibile la creazione di corpi virtuali, rappresentazioni digitali che hanno un impatto significativo sulla nostra percezione di sé e sugli spazi sociali. Questi corpi virtuali

²² Si veda l'articolo online A. BALESTRIERI, *Vivere dopo la morte: clonazione digitale e risvolti etici*, <https://www.stateofmind.it/2024/04/clonazione-digitale/>.

– *avatar*, interfacce digitali, o semplicemente manifestazioni di noi stessi in un mondo *online* – si intrecciano sempre più con il nostro corpo reale, creando nuovi e complessi intrecci di identità, esistenza e interazione.

Emerge una corporeità che non si riconosce in una sola immagine di corpo e che trova pochi punti di riferimento nella costruzione dell'identità personale, quest'ultima intesa come ciò che si conosce di se stessi attraverso il riflesso dello sguardo dell'Altro e del contatto con altri corpi. Oggi, nel tempo del virtuale, ci troviamo di fronte alla perdita di quel corpo reale che pensavamo di conoscere. Esso si è trasformato, divenendo un mezzo che può attraversare lo spazio e il tempo, alla ricerca dell'eternità. Il corpo si è fatto, sempre più, un oggetto al pari di tanti altri che possiamo ritoccare o rendere invisibile con un movimento istantaneo del dito sul *mouse*, un clic.

Storicamente, la concezione del corpo umano è sempre stata ancorata alla materialità: il corpo fisico è il nostro primo strumento di interazione con il mondo e di auto-espressione. È il corpo che sperimenta il dolore, il piacere, la fatica; è il corpo che ci dà identità, attraverso il suo aspetto, il suo movimento e la sua biologia. Con l'ingresso nel mondo digitale, tuttavia, le frontiere del corpo diventano più fluide e le esperienze che tradizionalmente erano prerogativa del fisico, come la comunicazione, l'intersoggettività e l'immersione emotiva, sono ora possibili attraverso rappresentazioni digitali.

Le rappresentazioni del corpo, nell'epoca contemporanea, sono plurali come lo sono quelle della persona: possiamo mescolare forme differenti, come l'abbigliamento, la cultura, la musica, le abitudini di vita, che prendiamo in prestito da luoghi lontani a noi senza conoscerli profondamente. Siamo corpi liquidi dentro una storia liquida. Il corpo viene così a concepirsi come trascendimento dei vissuti emozionali, un modo per liberarsi di questa entità predefinita e per convincersi di essere liberi di accrescere ed espandere le infinite possibilità di possedere nuove forme per vivere. Il corpo separa la propria dimensione organica e per-

manente, presentandosi piuttosto come qualcosa di transitorio, una sorta di immagine virtuale di cui ci avvaliamo per interagire nell'ambiente digitale. Un corpo divenuto virtuale, che non accoglie il tempo, ma che nella modernità fluida cerca di fermarlo e di renderlo istante, garantendo la possibilità di essere in qualsiasi luogo a prescindere dal tempo reale che occorre per raggiungerlo.

La rete e la liquidità delle relazioni mettono in discussione il corpo quale luogo primario del nostro rapporto tangibile col mondo e con gli altri. Tuttavia, non possiamo demonizzare *in toto* questa realtà. Ad esempio, il protagonista maschile del film *Avatar*, Jake Sully, è un *marine* paraplegico che attraverso il suo *avatar* torna – sia pur virtualmente – a camminare mentre è in missione sul pianeta Pandora: la realtà virtuale, in ambito medico, è uno dei nuovi strumenti di cui la terapia neuroriabilitativa sta sperimentando le potenzialità. Con la realtà virtuale possiamo indossare in alcuni casi un corpo virtuale. Questo comporta che le persone, quando osservano il corpo virtuale, hanno la sensazione che quello sia il proprio corpo. Questo può agevolare molto il lavoro dello sperimentatore o dell'equipe terapeutica. Ciò che non dobbiamo mai dimenticare, comunque, è che anche la realtà virtuale più elaborata non ci dovrebbe portare mai fuori dal corpo o lontano dal corpo, per il semplice fatto che se la apprezziamo è grazie al corpo. Recuperare allora un sano concetto di corpo e di corporeità può aiutare l'essere umano a capire sempre meglio chi è e ad apprezzare veramente le potenzialità che la tecnologia oggi ci offre.

La nuova dimensione di corpo virtuale non è però un concetto che esclude il corpo fisico; piuttosto, coesiste con esso e lo riflette. Ogni interazione digitale, ogni scambio attraverso uno schermo, mantiene un legame indissolubile con la nostra realtà fisica. Sebbene il corpo virtuale sembri essere libero da gravità, fatica e malattia, esso è il risultato di una intenzione, un'interpretazione della realtà fisica che trasforma il corpo umano in un'entità che

può essere modificata, adattata e manipolata a piacimento. Tuttavia, la capacità di agire e interagire con il corpo virtuale non elimina l'importanza del corpo fisico, ma piuttosto la trasforma: il corpo diventa un veicolo di esperienze che non sono più confidabili solo alla materialità, ma si estendono in dimensioni digitali in cui la nostra identità può essere esplorata, espressa e reinventata. L'interazione tra i corpi virtuali e i corpi reali non è più un semplice fenomeno parallelo, ma un processo di contaminazione reciproca, dove l'uno influenza l'altro in un continuo rimando tra il digitale e il materiale. Il corpo fisico è ormai inseparabile dalle sue proiezioni virtuali; non è più possibile pensare all'individuo come un'entità che esiste separatamente in questi due mondi. Essi si intrecciano e si riflettono, generando un nuovo concetto di corporeità che include sia l'esperienza sensoriale della carne, sia l'espressione digitale della nostra corporeità.

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.¹ *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

¹ 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 stessi².

L'esposizione si muoverà sul duplice piano dell'implicazione dei corpi nelle *microfisiche* del potere³ e del loro rinvio a una *macrofisica* che colga, dei poteri, la dislocazione multicentrica contemporanea, connotata da de-istituzionalizzazione, privatizzazione, internazionalizzazione e opacizzazione⁴. 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* individuali⁵. La microfisica foucaultiana, infatti, per quanto feconda, corre il rischio di un'evaporazione delle responsabilità di importanti gangli politico-economico-mediatici attivi su scala planetaria⁶. Ci si muove così nell'alveo della classica definizione weberiana del potere

² 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.

³ 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).

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

⁵ 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.

⁶ 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»⁷. 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 critica⁸, 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.

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

⁸ 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 politica⁹. 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)¹⁰.

⁹ 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.

¹⁰ 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*¹¹.

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 Dio¹². 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 Cristo¹³. Da questa finzione mistica, secondo cui la Chiesa è il corpo di Cristo, discende secondo Ernst Kantorowicz la concezione dei «due corpi del re»¹⁴, 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

¹¹ Ivi, 58.

¹² Ivi, 170.

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

¹⁴ 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 rappresentativa¹⁵.

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-cittadini¹⁶. 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

¹⁵ PAROTTO, *Oltre il corpo del leader*, 192-193.

¹⁶ 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 sospettato¹⁷. Alla metà degli anni Venti essa travolge con un'impressionante accelerazione le procedure di un diritto internazionale già fragile, esibendo esplicita 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*¹⁸.

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-

¹⁷ 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".

¹⁸ 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 morali¹⁹. 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 antropologiche²⁰, 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 vivono²¹.

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-economico²² – 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

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

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

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

²² 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'altro²³.

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 considerazioni²⁴, 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

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

²⁴ 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»²⁵. 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-costitutiva²⁶. 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

²⁵ F. MONATERI, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, Einaudi, Torino 2023, 146.

²⁶ Ivi, 20.

cittadino-utente e del corpo politico²⁷; 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)²⁸.

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 internazionale²⁹. 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

²⁷ 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).

²⁸ 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.

²⁹ 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 investimenti³⁰. 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 materiali³¹. 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)³². 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 pretestuosa³³.

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

³¹ 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).

³² 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>.

³³ 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»;³⁴ 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 critica³⁵.

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 immateriali³⁶; l'impegno immagina-

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

³⁴ 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.

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

³⁶ 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)³⁷.

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 personale³⁸. 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 prestazione³⁹.

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

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

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

³⁹ 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»⁴⁰. 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 rilevanza⁴¹. 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 prevenzione⁴², all'interno di un modello in cui in ogni caso prevale l'interesse alla remunerazione del “biocapitale”⁴³. 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 vecchiaia⁴⁴. Il *marketing* del

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

⁴¹ 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.

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

⁴³ «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).

⁴⁴ 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 farmaceutico⁴⁵. 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 corpi⁴⁶.

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 personali⁴⁷. Le informazioni intenzionalmente fornite dagli interessati, insieme ad altre tacitamente consentite e altre ancora captate mediante sensori sempre più sofisticati e meno visibili⁴⁸, 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-del-sé persegue obiettivi di miglioramento, estendendo l'auto-perce-

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

⁴⁶ 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.

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

⁴⁸ 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 terzi⁴⁹. 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»⁵⁰. 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-

⁴⁹ D. LUPTON, *Quantified Self*, Polity Press, Cambridge 2016, 74-75.

⁵⁰ ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, 370.

condo alcune teologie economiche secolarizzate del XX secolo – affonda le sue radici in un orizzonte teologico⁵¹. 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 Bataille⁵², 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 costo⁵³.

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

⁵¹ 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.

⁵² G. BATAILLE, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

⁵³ 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 sé⁵⁴. 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 sacrificale⁵⁵. Senza pervenire a una critica radicale quale quella di Jean Marie Brohm, che vede nello sport una mera pratica di estrazione di valore economico⁵⁶, l'incremento esponenziale degli investimenti, una cultura sportiva di massa con crescenti costi di accesso, le sponsorizzazioni della copertura

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

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

⁵⁶ 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-stimolanti⁵⁷. 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 livelli⁵⁸. 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.⁵⁹

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 economica⁶⁰. 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*;⁶¹ l'origine, secondo il filosofo italiano, risale tuttavia a Dio stesso, ossia all'*oikonomía* trinitaria, nel suo duplice profilo dell'essere (*ad*

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

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

⁵⁹ Ivi, 221.

⁶⁰ AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, 15.

⁶¹ 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*»⁶². 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)⁶³, 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 riprese⁶⁴ – 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

⁶² AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, 126.

⁶³ Ivi, 148.

⁶⁴ 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 altro⁶⁵. 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 promesso⁶⁶.

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-

⁶⁵ TERTULLIANO, *La resurrezione della carne*, VIII, 2.

⁶⁶ 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)⁶⁷. 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»⁶⁸. 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,⁶⁹ 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

⁶⁷ PIANA, *Persona, corpo, natura*, 72.

⁶⁸ C. GALLI, *Tecnica*, il Mulino, Bologna 2025, 10.

⁶⁹ 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 profezia⁷⁰: essa custodisce il corpo come memoria di una forma capace di sfidare l'anomia, con inscritta una promessa di vita buona in comune.

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

Corpi evanescenti o potere sui corpi? Una lettura di genere

Simona Segoloni Ruta

Evanescent bodies or power over bodies? A gender-based analysis

ABSTRACT

This contribution begins by considering the need to include the issue of gender in reflections on the body, and, even more so, in reflections on the connection between the body and power. Indeed, there is no single, unambiguous experience of the body, nor is there a normative body or a single body to which everyone can refer. Without oversimplifying, therefore, and without overlooking the differences between bodies that go beyond gender alone, it is essential to acknowledge the partiality of all bodies. The decision to begin by reflecting on female bodies is motivated by the most pressing threat they face, certainly not because they are the only partial bodies or the only ones in need of reflection, nor because they are the only ones to suffer power and violence, nor because the difference between males and females is the only significant one for bodies. Adopting an intersectional approach, reflection on certain aspects of the unjust condition in which female bodies find themselves allows us to identify a theoretical possibility for developing a new anthropology of partiality (against any false universal that ultimately becomes violent) and of life (against any sacrifice of lives in the name of a supposed greater good).

Il contributo muove dalla considerazione delle necessità di includere la questione del genere nella riflessione sul corpo, e, a maggior ragione, nella riflessione sulla connessione fra il corpo e il potere. Non esiste infatti un'esperienza univoca del corpo, né esiste un corpo normativo o un corpo solo cui tutti possono riferirsi. Senza semplificazioni, dunque, e senza dimenticare le differenze dei corpi che non riguardano solo il genere, è fondamentale considerare la parzialità di tutti i corpi. La scelta di riflettere a partire da quelli femminili è motivata dalla più cogente minaccia che essi corrono, non certo perché sono gli unici corpi parziali o gli unici bisognosi di riflessione o perché sono solo quelli che subiscono solamente potere e violenza, né perché quella fra maschi e femmine sia l'unica differenza significativa per i corpi. Muovendosi entro un approccio intersezionale, la riflessione su alcuni aspetti della condizione ingiusta in cui i corpi femminili si trovano consente di individuare una possibilità teorica per elaborare una nuova antropologia della parzialità (contro ogni falso universale che poi diventa violento) e della vita (contro ogni sacrificio delle vite in vista di un presunto bene più grande).

1. Dentro quale orizzonte

Nonostante le odierne possibilità tecnologiche e anche la possibilità (almeno in molti luoghi) di affermare la propria libertà, di scegliere il modo di vivere che più ci corrisponda, come anche la

modalità di vivere relazioni e di esprimere la propria sessualità, le disuguaglianze di genere restano pesantissime in ogni contesto. Tale dato di fatto porta a includere la questione del genere nella riflessione sul corpo, e a maggior ragione nella riflessione sulla connessione fra il corpo e il potere. Quando si parla di evanescenza dei corpi, infatti, ben diverso è l'impatto sul corpo maschile, che forse deve fare i conti con l'invadenza della tecnologia, dall'impatto sul corpo femminile che mai viene perdonato di essere tale (basta pensare all'uso mercificato dei corpi femminili) o che, al contrario ma coerentemente, viene rimosso come se non fosse differente, cioè come se non ci fosse. Abbiamo bisogno di un approccio di genere, dunque, cioè di porre la domanda di quale sia per ogni fenomeno l'impatto sui soggetti femminili e quale su quelli maschili, perché gli effetti del fenomeno sono altri e altra è la conformazione stessa del fenomeno.

Quando si è iniziata a studiare la realtà umana anche utilizzando la prospettiva dei *gender studies*, siamo stati resi accorti che ciò che avevamo studiato era del tutto parziale, perché non teneva conto del fatto che ogni evento e ogni fenomeno culturale non si traduce ugualmente per la vita degli uomini e per quella delle donne: ora sappiamo che abbiamo una letteratura monca, per esempio, come anche una storia dell'arte, della scienza, per non parlare della storia della chiesa. In realtà siamo avvertiti che ogni tipo di approccio storico o di analisi della realtà umana, risulta non solo parziale ma falsato, quando si considera la realtà senza prendere in considerazione la differenza sessuale come base di differenti approcci ai fenomeni e di differenti esperienze in contesti sociali sempre organizzati secondo un *gender system*.

Quando poi gli studi di genere approcciano i significati, come accade anche nel caso della teologia¹, la domanda centrale per

¹ Rimando qui per una introduzione al tema e per ulteriore bibliografia: SIMONA SEGOLONI RUTA, *Il gender come categoria euristica in teologia. Alcune linee di sviluppo*, in «Anthropotes», 39 (2023), 257-278. Si ricordano anche: il numero monografico di «Credero Oggi» 36/6 del 2016 con l'invito alla lettura curato da Rita Torti; LUCIA VANTINI, *Genere*, EMP, Padova 2016.

comprendere i fenomeni diventa quale significato attribuiamo all'essere maschi e femmine, quali valori, e come questi si traducono in ruoli, stereotipi o rapporti sociali, fino a domandarci come vengano codificati.

Tutto questo è vero a maggior ragione se si prende in carico la riflessione sui corpi. Non esiste infatti un'esperienza univoca del corpo, né esiste un corpo normativo o un corpo solo cui tutti possono riferirsi. Avere un corpo femminile non comporta la stessa esperienza, anzi non è la stessa realtà che avere un corpo maschile e questo non soltanto per la conformazione fisiologica e le diverse esperienze ad essa legate, ma per i significati che sono stati attribuiti al corpo femminile e che hanno costruito intorno ai corpi femminili un mondo che i corpi maschili non conoscono. Un approccio di genere è fondamentale, dunque, per parlare di corpo: non tenere presente che i corpi sono sessuati e che la loro sessuazione li pone in contesti e possibilità (ragioniamo di potere infatti) molto diversi, vorrebbe dire non parlare del dato di realtà.

Vogliamo precisare però (altra trappola in cui cade sempre il pensiero unico che pensa il mondo al maschile facendo finta che questo sia l'universale generico) che utilizzare un approccio di genere non significa certo fare una riflessione sui corpi femminili. Non sono infatti solo i corpi femminili ad avere un genere e a vedere loro attribuiti significati, ruoli, relazioni e reali possibilità, ma tutti i corpi sono in questa condizione².

Anzi, ancora più propriamente, non solo tutti i corpi sono sessuati, ma tutti i corpi sono parziali. Questa parzialità non riguarda solo la sessuazione, riguarda le concrete possibilità di ogni essere umano che sono sempre condizionate e limitate. Fra tutte

² Non per niente dopo gli studi femministi e gli studi di genere, si sono diffusi gli studi sulla maschilità, che cominciano ad avere una certa consistenza anche in teologia: *Maschilità in questione. Sguardi sulla figura di san Giuseppe*, a cura di Antonio Autiero-Marinella Perroni, Queriniana, Brescia 2021; GABRIELE BERTIN, *Mosè. Mito di un uomo, racconto di un maschio*, Claudiana, Torino 2021; SIMONA SEGOLONI RUTA, *Gesù maschile singolare*, EDB, Bologna 2020; numero monografico di «Concilium» (Maschilità plurali) 2 (2020); HANNA WOLFF, *Gesù e la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia 2000.

queste parzialità, però, la sessuazione ha bisogno di essere messa in evidenza, perché fino ad oggi viene pensata una parzialità, una specificità, una particolarità (da pensare e definire) solo quando si tratta di corpi femminili. Il tentativo di pensare il maschile e di pensarlo non come l'umano normale e normativo, ma come una sua parziale forma, è recentissimo ed è ancora un tentativo di nicchia. Proprio perché il maschile si pensa semplicemente come umano, quando si ha una prospettiva di genere si pensa che riguardi il femminile, come se fosse l'unico genere che esista, cioè l'unico che abbia bisogno di spiegazioni e collocazione.

Bisogna essere accorti, d'altra parte, che gli stereotipi relativi al sistema binario

dimostrano la connessione e la sequenzialità tra l'idea di normalità e la pressione delle norme vigenti. Idee stereotipate sul genere, così pervasive nella vita quotidiana [...] non solo creano categorie mentali, ma generano criteri reali per organizzare e controllare i rapporti tra gli individui. [...] Talvolta addirittura la stessa analisi offerta degli studi di genere può rafforzare una forma di pensiero binario nel presupposto di categorie dicotomiche come sesso/genere, maschio/femmina che servono come paradigma per dare ordine a una realtà molto più complessa³.

Senza semplificazioni, dunque, e senza dimenticare le differenze dei corpi che non riguardano solo il genere, riteniamo fondamentale considerare la parzialità di tutti i corpi. Scegliamo di partire da quelli femminili per la condizione più cogente di minaccia che essi corrono e perché ci riguardano (come donne) direttamente, non certo perché sono gli unici corpi parziali o gli unici bisognosi di riflessione o perché sono solo quelli che subiscono solamente potere e violenza senza la possibilità di esercitarli a loro volta, né perché quella fra maschi e femmine sia l'unica differenza significativa per i corpi. Entra in gioco qui l'approccio intersezionale che riteniamo fondamentale.

³ ANTONIO AUTIERO-STEFANIE KNAUSS, *Oltre il ritmo binario. Prove di dialogo tra antropologia, etica e studi di genere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2024, 8.

In conclusione, tenendo conto delle puntualizzazioni poste, ci proponiamo specificamente di partire dalla condizione ingiusta in cui i corpi femminili si trovano per individuare una potenza teorica che ci permetta di dire diversamente il mondo e che ci aiuti ad elaborare una nuova antropologia della parzialità (contro ogni falso universale che poi diventa violento) e della vita (contro ogni sacrificio delle vite in vista di un presunto bene più grande).

2. Il potere sui corpi

Le donne hanno conosciuto (e ancora conoscono) un fortissimo esercizio del potere altrui sul proprio corpo. Non c'è aspetto del corpo delle donne su cui non si sia esercitato un sistematico potere e ancora non lo si eserciti: certamente si può uscire di casa ma correndo molti più pericoli dei maschi (fra l'altro questi pericoli in casa non diminuiscono se si considerano le statistiche sulla violenza contro le donne e sui femminicidi); certamente si può ricoprire ogni ruolo in ogni ambito lavorativo e dell'impegno umano (fuori dalla chiesa cattolica, perché qui l'ambito del ministero ordinato è precluso ma anche quello della *leadership* e della parola autorevole sono fortemente pregiudicati), ma, nonostante questo, ci sono recinti e soffitti invisibili quanto efficaci che limitano le donne qualunque siano le loro capacità e dedizione; certamente ci si può vestire come si vuole (in alcuni contesti) ma non senza pagare conseguenze che un uomo non ha mai dovuto mettere in conto (a meno di vestirsi in modo da essere associato al femminile in quanto soggetto effeminato, omosessuale o transgender⁴); certamente si può decidere (in alcuni contesti) sulla propria sessualità, ma le pressioni sociali (presenti per

⁴ Il disprezzo per i maschi che si vestono in modo che viene giudicato femminile dipende propriamente dalla perdita dei canoni "maschili" per identificarsi con quelli ritenuti di minor valore in quanto femminili. Le donne che escono dai canoni dell'abbigliamento femminile più stereotipato, infatti, non incontrano il medesimo disprezzo. Possono essere pensate come poco attraenti sessualmente o stravaganti, ma non suscitano disprezzo.

tutti) sulle donne gravano in misura nettamente maggiore (senza nemmeno contare le pratiche abusanti verbali o fisiche cui si è costantemente sottoposte); certamente le donne possono parlare, ma la loro autorità viene molto spesso minata (chiamate per nome mentre il collega uomo viene chiamato professore, interrotte o istruite da persone con minore competenza e con modalità fuori dalla ritualità degli eventi, trattate come se le affermazioni relative alla difficoltà dei vissuti femminili o al valore della loro diversità fossero del tutto senza valore, lette e citate di meno).

Il potere sui corpi delle donne è ancora fortissimo ed è fatto di pressioni sociali determinate dalle rappresentazioni di genere⁵ sostenute da ogni tipo di narrazione e ideologia, fra le quali se ne trovano anche alcune teologiche. Faccio solo due esempi: la rilettura della vicenda di Maria di Magdala⁶ che nei Vangeli è la prima discepolo del Signore, che la tradizione apocrifia ci consegna come personaggio di prima grandezza nella storia della prima chiesa, ma che la tradizione ecclesiale ha riletto come prostituta e stigmatizzata come tale (l'annuncio pasquale di lei, ma anche delle altre, viene sminuito in un privato avviso per i discepoli maschi che avrebbero poi compiuto l'annuncio pubblico, quello importante, anche se il racconto di Pentecoste non autorizza questa esclusione delle discepole nemmeno nell'annuncio pubblico⁷). Altro fenomeno interessante riguarda il bisogno di elaborare un principio mariano e uno petrino per giustificare la disparità nell'accesso alla vita della chiesa per uomini e donne⁸:

⁵ Sulle rappresentazioni di genere: CRISTINA DEMARIA, *Teorie di genere: femminismi e semiotica*, con Aura Tiralongo, Bompiani-Campo aperto, Milano 2019.

⁶ Rimandiamo solo a: CRISTINA SIMONELLI-MARINELLA PERRONI, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Aracne, Ariccia (RM) 2016.

⁷ Lo Spirito scende su tutti quelli che sono radunati nel cenacolo, fra i quali ci sono le donne, ma la narrazione ecclesiale le fa scomparire o comunque riduce la portata dal loro ruolo: ciò che conta è l'annuncio degli apostoli, degli 11 + 1. Non importa nemmeno che questo uno, Mattia, sia scelto fra una gamma di testimoni più ampia, rivelando come i testimoni apostolici fossero molti di più di dodici. Per una rilettura inclusiva del Nuovo testamento: ELIZABETH SCHLÜSSER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 2024.

⁸ Per una chiara e argomentata critica alla teologia dei principi mariano e petrino

basandosi su una interessante proiezione di ciò che si pensa essere femminile (la passività, i sentimenti, il privato) si decide che questo sia stato il ruolo di Maria e che, poiché lei era una donna, tutte le altre non possano che fare lo stesso. Ovviamente questo libera il campo per il maschile che può riconoscere come proprio tutto il resto: attività, ragione, ruolo pubblico. Senza però dimenticare – ciliegina sulla torta – che poiché l'amore è la dimensione fondamentale, anche gli uomini maschi la vivono. Per concludere con la beffa: le donne sono le più importanti perché sono decise dall'amore, ma gli uomini (per carità Pietro è meno importante di Maria!) hanno tutto, amore e ruolo pubblico.

Queste rappresentazioni di genere, ideologicamente elaborate in base ad un *gender system* già deciso come irrevocabile, sostengono e rafforzano il potere esercitato sul corpo delle donne in ogni modo possibile.

Poiché però stiamo parlando del potere sui corpi, una chiave di genere ci spinge a ricordare che anche i corpi maschili hanno subito e subiscono il potere, soprattutto i corpi poveri e non egemoni (per etnia, orientamento sessuale, ricchezza, cultura). Questo potere è stato esercitato per lo più da altri uomini (si pensi alla violenza omofobica o alla riduzione in schiavitù dei popoli africani per esempio), anche tramite la violenza fatta alle donne di questi uomini considerate come loro patrimonio e quindi strumento di offesa per loro (si pensi ad Assalonne che violenta le concubine di Davide)⁹.

Si può pensare anche un potere delle donne subito dagli uomini? Per esempio tramite la seduzione o per la dipendenza dal corpo femminile per affermare la propria virilità o la propria capacità di generare?

elaborata da von Balthasar si può vedere: LINDA POCHER-LUCIA VANTINI-LUCA CASTIGLIONI, *Smaschilizzare la chiesa. Confronto critico sui principi di H.U. von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2024.

⁹ Per vedere un esempio di come la violenza contro i maschi venga spesso perpetrata violando le donne che si ritengono di loro appartenenza si può vedere: BELL HOOKS, *Non sono una donna, io. Donne nere e femminismo*, Tamu, Napoli 2023.

Credo si possa parlare di un potere delle donne subito dagli uomini solo con qualche puntualizzazione, infatti gli uomini per lo più si sono appropriati del potere femminile. Pensiamo al potere generativo per esempio¹⁰: per le donne questo non ha portato ad un potere sociale (e nemmeno all'autodeterminazione) proprio perché è stato posto sotto controllo dalle istituzioni monopolizzate dagli uomini, i quali fra l'altro lo hanno sminuito e de-umanizzato nel discorso intellettuale (e politico, religioso, economico...). Anche riguardo la seduzione di natura sessuale è bene ricordare che il potere seduttivo femminile non "costringe", inoltre anche quando le donne lo hanno esercitato/lo esercitano (ma riguarda solo alcune categorie e situazioni, non è generalizzabile), questo accade come unica strategia possibile in un contesto di rapporti di potere in cui tutti gli altri modi erano/sono preclusi (per le discriminazioni di cui sopra). Infine gli uomini mantengono sempre il controllo: le favorite si cambiano e quella che cade in disgrazia si trova in una situazione peggiore di prima.

C'è poi il potere esercitato da donne sui corpi di altre donne, ma sempre per mantenere il sistema maschile e favorire il potere maschile, l'alleanza con il quale diventa vantaggiosa per alcune. Ricordiamo per esempio quanto accade fra Agar e Sara: Sara rimane l'unica alleata col potere maschile e per fare questo, riprendendo il proprio ruolo di unica madre dell'unico erede, si accanisce sulla schiava, usata e abbandonata, dimenticando che cosa significhi essere schiava fuori dalla propria terra e dalla propria famiglia. Sarà Dio a ristabilire la giustizia salvando Agar e promettendo la vita e la libertà ad Ismaele.

¹⁰ Gli studi antropologici sulla maternità e sui rapporti di parentela oramai sono molti e di diversa natura. Essi mostrano con evidenza che non era necessario che le società si strutturassero come è accaduto, sottomettendo le donne ed espropriandole del loro "potere" generativo, come se questo fosse in realtà una prerogativa maschile, ma è andata proprio così e questo ha determinato uno squilibrio fra i sessi e le loro opportunità di godere i beni necessari a vivere. Si può vedere per esempio: FRANÇOISE, HÉRETIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Editore Laterza, Bari-Roma 1997.

3. Il potere dei corpi

Nonostante le condizioni sfavorevoli e la pressione esercitata dal potere maschile sul proprio corpo, anche il corpo delle donne, come quello di tutti, ha avuto sempre il potere di esprimersi, porsi, relazionarsi, agire. Questo fatto apre alla necessità di narrare¹¹ vissuti ed esperienze di corpi femminili che sono stati capaci di avere potere (potremmo osare dire corpi che hanno avuto *exousia*) anche nelle condizioni più svantaggiose. Facciamo solo qualche esempio riprendendo gli ambiti già sopra indicati per il potere esercitato sui corpi delle donne: gli spazi chiusi usati come reclusione e recinzione per i corpi femminili sono diventati a volte luoghi di alleanze sororalì per favorire la vita¹²; i compiti che vengono assegnati alle donne e che queste disattendono per svolgerne altri che scelgono autonomamente dicono la resistenza delle soggettualità femminili (ricordiamo qui le molte pioniere di tanti ambiti chiusi alle donne, predicatrici, artiste, filosofe, scienziate); gli abiti da indossare diventano il segno anche della libertà femminile (la lotta delle donne in Iran contro il velo obbligatorio, ma anche la resistenza contro il pregiudizio di aver provocato la violenza maschile per come ci si veste, come anche la scelta consapevole da parte di molte giovani di abbigliamento coprenti o tradizionalmente maschili per non cedere alla riduzione sessuale di se stesse); la scelta di vivere la sessualità per favorire la propria vita e quella altrui (prendo qui l'esempio delle donne della genealogia mattea: tutte ai margini del sistema e della moralità femminile codificata, capaci di andare oltre le regole pur di far proseguire la catena delle nascite e l'intreccio delle vite che doveva condurre alla salvezza); le parole pronunciate con autorità senza aspettare che altri diano il permesso di farlo (solo come esempi

¹¹ ADRIANA CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofie della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2005.

¹² Si veda l'icona di Penelope descritta in ADRIANA CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori riuniti, Roma 1990.

fra i molti possibili ricordiamo: le mistiche, le femministe e le teologhe). Concludo questa riflessione sul potere di corpi femminili facendo riferimento al potere materno. Senza alcuna retorica e fuori da ogni sdolcinato stereotipo¹³, la maternità (e in essa i corpi femminili, gli unici capaci di condurre una gestazione e di partorire) può simbolicamente evocare la capacità di far nascere, di nutrire, di insegnare a parlare e quindi a conoscere il mondo, di far crescere. Questo potere è così significativo che Dio stesso può essere descritto a partire da esso e in ogni sua azione. Non si sta certo proponendo l'essere madri come specifico femminile, ma si sta aprendo alla possibilità di risignificare il potere materno, di cui non bisogna mai dimenticare il lato oscuro¹⁴, in modo che assurga un valore simbolico per l'umano¹⁵ e per il divino¹⁶.

4. Conclusione aperta

Tutti i corpi sono parziali e limitati. Su di essi viene esercitato un potere buono (veniamo nutriti per esempio e provocati alla relazione) ma anche un potere che soffoca la vita (perché la differenza di genere diventa un elemento tanto determinante in questo senso?). Se non accettiamo che l'altro sia diverso, in

¹³ Per metterci in guardia sulla differenza fra l'esperienza materna e l'invenzione patriarcale della maternità è ancora valido: ADRIENNE RICH, *Nato di donna. La maternità come esperienza e istituzione*, Mondadori, Milano 2024 [ed. or. 1976]. Si veda anche BIANCA BECCALLI-CHIARA MARTUCCI, *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La tartaruga edizioni, Milano 2005.

¹⁴ Esempificazione in questo senso è l'opera letteraria di Elena Ferrante. Per un'analisi si veda: TIZIANA DE ROGATIS, *L'amore molesto, I giorni dell'abbandono e La figlia oscura di Elena Ferrante: riti di passaggio, cerimoniali iniziatici e nuove soggettività in Femminismo e femminismi nella letteratura italiana dall'Ottocento al XXI secolo*, a cura di Sandra Parmegiani-Michela Prevedello, Società editrice fiorentina, Firenze 2019, 99-120. Si veda anche: ADRIANA, CAVARERO, *Donne che allattano cuccioli di lupo. Icone dell'ipermaterno*, Castelvecchi, Roma 2023.

¹⁵ L'opera del gruppo Diotima con autrici come la già citata Cavarero (della quale ricordiamo anche *Inclinazioni. Per una critica della rettitudine*) e Luisa Muraro. Aggiungiamo, sempre espressione del femminismo della differenza, l'opera di Luce Irigaray.

¹⁶ Per la maternità di Dio e in generale per le metafore femminili capaci di dire il mistero di Dio rimandiamo a ELIZABETH JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999.

particolare, e cerchiamo un criterio di normalità, cui i corpi tutti diversi non si possono allineare, sarà inevitabile la violenza sui fuori norma (che di solito sono quelli che non coincidono col gruppo dominante). La diversità (cui tanto ci si richiama in questi tempi in cui si teme questa presunta ideologia *gender*) è sempre una gerarchia violenta senza una reale giustizia.

Nessun corpo (nemmeno quello di Gesù, anch'esso parziale) incarna l'umano in sé: accettare finalmente la diversità ci fa scoprire realmente parziali, fragili, vulnerabili, di carne, e ci costringe a riconoscere al corpo diverso dal mio il medesimo spazio, il medesimo diritto a vivere e ad essere rispettato, la stessa possibilità, infine, di esercitare il proprio potere. Il potere che il corpo esercita, però, chiede di essere inserito in una rete di relazioni che lo riconoscano e non cerchino di sopprimerlo né lo costringano a trovare percorsi sotterranei. La riflessione è estremamente aperta. Non sappiamo dirci per esempio chi dovrebbe o può effettivamente esercitare il potere sui corpi e a quale scopo sia legittimo farlo. Dovremmo interrogarci infine sul potere stesso per indagare che cosa questo sia capace di diventare se il suo scopo diventasse quello di far fiorire tutte le vite e quali modalità ed effetti un tale potere potrebbe avere sui corpi differenti ma tutti egualmente reclamanti spazio e vita.

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 brutta 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.

Il corpo maschile tra modello e realtà

Giovanni Giorgio

The Male Body between Model and Reality

ABSTRACT

*The article aims to clarify the dialectic between the ideal body and the real body, taking the male body as a paradigmatic example. The dialectic is clarified through three steps: (1) despite the current crisis of *legein* – which has taken the form of information rather than narrative – the agencies of mass cultural production continue to propose models of male corporeality with idealized characteristics. (2) Compared to them, every real male in the concrete prattain that leads his daily life experiences the inadequacy of his own body. But it is precisely this gap that the agencies intend to produce, so that everyone's desire is mobilized to fill this gap. (3) The *teuchein* of technology represents the way to obtain, when possible, the adequacy of the real to the ideal. In this movement the human body appears less and less as a 'given' and more and more as a 'product'.*

L'articolo si propone di chiarire la dialettica tra corpo ideale e corpo reale, prendendo come esempio paradigmatico il corpo maschile. La dialettica si chiarisce attraverso tre passaggi: (1) nonostante l'attuale crisi del *legein* – che ha assunto la forma dell'informazione piuttosto che della narrazione – le agenzie di produzione culturale di massa continuano a proporre modelli di corporeità maschile con caratteristiche idealizzate. (2) Rispetto ad esse ogni maschio reale nel *prattein* concreto, che conduce la propria vita quotidiana, sperimenta la inadeguatezza del proprio corpo. Ma è proprio questo lo scarto che le agenzie intendono produrre, affinché il desiderio di ciascuno si mobiliti per colmare questo *gap*. (3) Il *teuchein* della tecnologia rappresenta la strada per ottenere, quando possibile, l'adeguazione del reale all'ideale. In questo movimento il corpo umano appare sempre meno come 'dato' e sempre più come 'prodotto'.

Da centro di irradiazione simbolica nelle comunità primitive, il corpo è diventato in Occidente il negativo di ogni 'valore', che il sapere, con la fedele complicità del potere, è andato accumulando. Dalla 'follia del corpo' di Platone alla 'maledizione della carne' nella religione biblica, dalla 'lacerazione' cartesiana della sua unità alla sua 'anatomia' a opera della scienza, il corpo vede concludersi la sua storia con la sua riduzione a 'forza-lavoro' nell'economia¹.

¹ UMBERTO GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003¹², 12 (I ed. 1983).

Che il corpo in Occidente abbia avuto le vicende sintetizzate da Umberto Galimberti, mi pare difficilmente contestabile, anche se la citazione resta poco sfumata. Questa antica svalutazione del corpo si offre ancora oggi in una dialettica che declina, con un nuovo codice, antiche dicotomie. Oggi siamo infatti di fronte ad uno scarto tra il *corpo ideale*, così come viene proposto dalle agenzie che presiedono alla produzione della cultura di massa, e il *corpo reale*, così come, di contraccolpo, viene vissuto nella vita ordinaria. La cultura di massa propone, tuttavia, anche vie per colmare questo *gap*, offrendo tecniche per adeguare il corpo reale al corpo ideale. Nei termini della tradizione filosofica più antica, mi pare si possa dire, integrando la lettura proposta da Cornelius Castoriadis², che il *legein*, pur nella svalutazione che sopporta per via del moltiplicarsi indefinito delle narrazioni private e pubbliche, risulta ancora la fonte che nutre l'immaginario collettivo verso ideali, anche corporei, che risultano normativamente comuni, anche se non del tutto condivisi³. Rispetto al *legein*, il *prattein* è il luogo quotidiano in cui il corpo agito viene vissuto, di contraccolpo, come corpo carente, che necessita di allinearsi all'ideale. Il *teuchein*, infine, offre le possibilità scientifico-tecniche per colmare lo scarto, almeno a condizione di pagare. Questa dinamica dialettica che mira a una finale riconciliazione tra ideale e reale grazie alla mediazione della *techne*, ripropone un percorso hegeliano in cui la *Versöhnung* è l'obiettivo. La prospettiva a partire

² CORNELIUS CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, cap. II (I ed. 1975).

³ Come giustamente afferma Sandro Bellasai, la *rappresentazione* del corpo maschile (e femminile) che viene prodotta dalle più varie agenzie di produzione della cultura di massa, «indica un modello ideale, un'immagine astratta, uno stereotipo che in genere non corrisponde *realmente* a ciò che le singole persone sono, pensano, fanno nella vita di tutti i giorni. L'importanza delle rappresentazioni non si misura in base alla possibilità di rintracciare una loro esatta concretizzazione nell'esperienza quotidiana degli uomini e delle donne, ma sull'influenza che esse esercitano, attraverso l'immaginario collettivo, su quell'esperienza. [...] Spesso le rappresentazioni compongono la mappa cognitiva grazie alla quale singoli e gruppi sociali costruiscono l'immagine di se stessi e degli altri [*svolgendo*] un'importante funzione normativa»: SANDRO BELLASAI, *La mascolinità contemporanea*, Carocci, Roma 2004, XX.

dalla quale questa dialettica sarà indagata, sarà quella della cura di sé⁴, quel campo largo all'interno del quale la cura del proprio corpo assume senso e valore, nel mentre si porta avanti la propria vita. E poiché il corpo femminile è largamente indagato, e i limiti di questo articolo sono quelli che sono, concentrerò la mia attenzione sul corpo maschile, senza tuttavia entrare in questioni di genere legate alla mascolinità.

1. La proposta del *legein*: un'e(ste)tica della perfezione

Dando per conosciuta la situazione storico-sociale in cui ci troviamo a vivere, vado dritto al punto. Il *legein*, di cui più sopra si diceva, vive nel discorso sociale portato avanti prevalentemente dalle agenzie della produzione culturale di massa (cinema, moda, pubblicità, TV, giornali, musica popolare delle più diverse tendenze, media in genere, *social media*, ecc.), che ne curano la diffusione e la condivisione individuale, grazie alle attuali tecnologie disponibili. È in questo spazio simbolico deterritorializzato che, pertanto, sono da cercare quei canoni estetici che sono vigenti riguardo alla bellezza del corpo maschile.

Prendo le mosse da Michael Sandel⁵, il quale ha parlato di una nuova *etica della perfezione*, che guarda al corpo reale, quello con cui conviviamo, all'ombra del corpo ideale, quello che ci viene incontro nello spazio mediatico pubblico. In questa dialettica il primo risulta qualcosa da emendare da ogni inadeguatezza ri-

⁴ Il tema della cura di sé, dopo la sua riscoperta ad opera di Michel Foucault, sulle tracce di Martin Heidegger, è divenuto oggetto di numerose pubblicazioni, affiancandosi al tema della cura dell'altro. Il testo di Michel Foucault è, come è noto, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1993² (ed. or. 1984). Ma si vedano anche, dello stesso autore, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (ed. or. 1988) e *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003 (ed. or. 2001). Tra le recenti pubblicazioni in italiano, mi sono state utili soprattutto le pubblicazioni di Luigina Mortari, tra le quali segnalo *Filosofia della cura*, Cortina, Milano 2015 e *Aver cura di sé*, Cortina, Milano 2019.

⁵ MICHAEL SANDEL, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita & Pensiero, Milano 2008.

spetto al modello ideale che brilla nella sua perfezione. Secondo la dinamica più generale di quest'etica, se dall'un lato la cultura di massa promuove la libertà individuale, dall'altro la incanala – per così dire – proponendo modelli ideali da raggiungere. Questo spinge gli individui a una costante osservazione critica di sé, giudicando continuamente la propria *messa in forma* secondo canoni vincolanti. Più gli individui partecipano della cultura di massa, più la *cura di sé* si fa diffusa e obbediente a criteri pubblicamente vigenti, in base ai quali i soggetti individuali diventano oggetto della propria costruzione. La cura di sé ha molti risvolti: forma fisica, dieta, abbigliamento, cosmesi, equilibrio psichico, spiritualità, affettività, relazioni, sessualità, lavoro, istruzione, competenze sociali, e così via. L'obiettivo resta comunque quello di realizzare se stessi per essere appagati di questa condizione di pienezza di sé, ma secondo valori e canoni che sono socialmente istituiti, poiché sempre più «il processo di elaborazione dei significati condivisi sembra essere sottratto alle dinamiche proprie dei processi d'azione e d'interazione che si stabiliscono tra gli individui, per essere demandato a delle 'agenzie di produzione culturale', primi fra tutti i mezzi di comunicazione di massa»⁶.

In letteratura si è generalmente concordi nell'individuare il canone estetico del corpo maschile nel modello dell'atleta, soprattutto a partire dalla nascita dello sport moderno⁷, da situare in concomitanza con la rivoluzione industriale e con le trasformazioni che essa porta nel vivere sociale. Lo sport si afferma nel XIX secolo, soprattutto grazie all'Inghilterra e al suo impero, proponendo canoni di morfologia maschile che attingono alla statuaria greca e al buon selvaggio delle colonie⁸. Rispondendo a un ideale educativo, igienico, militare e morale, gli sport moderni

⁶ MARIA CRISTINA MARCHETTI, "Che bello, sembra finto!". Per un'estetica del corpo artificiale, in *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, a cura di Fabio D'Andrea, Franco Angeli, Milano 2005, 175-196, qui 189.

⁷ BRUNO BARBA, *Il corpo, il rito, il mito. Un'antropologia dello sport*, Einaudi, Torino 2021.

⁸ GEORGE L. MOSSE, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino 1997.

– atletica, rugby, calcio, ciclismo, ecc. – offrono la possibilità di simbolizzare lo scontro guerriero nell'agone della competizione sportiva, la prova che incorona il vincitore tra bagni di folla esultante e storie esemplari nei rotocalchi.

Rilevante ai nostri fini è che lo sport moderno è immerso nel *regime della misura*, secondo un ideale scientifico e tecnico che si impone anche in quest'ambito: peso, potenza, velocità, movimento, resistenza, e così via, sono caratteristiche che vengono sempre meno lasciate al caso o alla natura, per essere controllati e migliorati grazie a strumenti tecnici sempre più complessi, specifici e avanzati, che consentono misurazioni sempre più rigorose e controlli sempre più accurati e pervasivi. Si avverte che il corpo viene vissuto e pensato sempre più svincolabile dal 'dato' naturale per essere sempre di più 'prodotto', quasi fosse una materia duttile, flessibile, manipolabile. Tutto nella vita dell'atleta è oggetto di cura sempre più maniacale: dieta, sonno, svago, psiche, patologie, relazioni, ambiente, allenamento tecnico e potenziamento muscolare, e via dicendo, in un clima di generale serietà quasi-ascetica. Poiché tutto concorre alla sua performatività, affinché possa dare il massimo, ed essere all'altezza della *prestazione* che a lui è richiesta. Che ha come obiettivo non la mediocrità, ma l'*eccellenza*.

Questo lavoro sul proprio corpo, caratteristico dell'atleta, è diventato, nella società contemporanea degli ultimi 40-50 anni, un compito diffuso e uno dei più ambiti passatempi per ogni età. E questo perché nel corpo ognuno trova l'equipaggiamento espressivo per rappresentare se stesso sulla scena pubblica, secondo i canoni socialmente vigenti. Attraverso il corpo ognuno cerca il riconoscimento sociale di sé, sentendosi accettato, stimato, approvato dall'occhio di altri che scruta, esamina, giudica.

L'affermarsi dell'ideale atletico con sfumature viriliste si fa pressante nel secondo dopoguerra, quando fu la colonizzazione culturale delle masse da parte del cinema americano a sfornare a profusione idealtipi di mascolinità 'dura e pura'. Sono i cow-boy intrepidi e giustizieri alla John Wayne, i ribelli alla James Dean

o Marlon Brando, gli intrepidi e spacconi alla Paul Newmann e Steve Mc Queen, gli sciupafemmine alla Sean Connery (James Bond) a essere, tra gli altri, le nuove icone maschili. Il modello corporeo atletico rimane intoccato, e, anzi, nei decenni successivi si rafforza con l'affermazione – si pensi a personaggi come Rambo (Silvester Stallone) o Terminator (Arnold Schwarzenegger) – del profilo palestrato dell'*uomo duro*⁹, come lo chiama Elisabeth Badinter. Dietro i muscoli stanno imperativi della mascolinità molto vincolanti che dipingono il maschio standard come un uomo mutilato nell'affettività con un cuore imperturbabile, obbligato al successo, al potere, all'ammirazione, indipendente da tutti e più forte degli altri: «l'uomo che soggiace a questi [...] imperativi è il supermaschio che ha fatto sognare a lungo le masse. È rappresentato a meraviglia dall'uomo delle Marlboro (*The Marlboro man*) la cui immagine ha fatto il giro del mondo. L'uomo duro, solitario perché non ha bisogno di nessuno, impassibile, virile a oltranza»¹⁰.

Dagli anni Novanta in poi, il corpo maschile si è affidato ad icone meno 'machiste' e più 'normali' (Brad Pitt, Keanu Reeves), proponendo un corpo maschile non più massiccio, ma comunque scolpito e più attento all'estetica. Ha fatto seguito un ampliamento dell'attenzione all'estetica nel decennio successivo (Jude Law, Justin Timberlake) perché al fisico asciutto e tonico si è aggiunta la cura del viso, dei capelli, dell'abbigliamento, proponendo l'eleganza urbana di un uomo più attento alla cura del proprio aspetto. Si è parlato dell'uomo *metrosexual*: ricco maschio trentenne, metropolitano e alla moda, sensuale quanto basta, attento a curare il proprio corpo e la propria apparenza. Si pensi a *Cinquanta sfumature di grigio* di E.L. James del 2011. Gli anni più recenti stanno registrando il boom dei *social media* con le conseguenze del caso. Icone come Chris Hemsworth, Robert Pattinson, Zac

⁹ ELISABETH BADINTER, *XY L'identità maschile*, Longanesi & C., Milano 1993, 171-179.

¹⁰ Ivi, 173.

Efron, *fitness influencer* come Joe Wicks sono i modelli vincenti, proponendo un uomo più dinamico, dal fisico definito, curato ed elegante, ma più attento al proprio *lifestyle* e al modo di proporsi. Il corpo si fa sempre più visivo: è qualcosa da mostrare e condividere, forse anche da monetizzare. Con una identità maschile che, sebbene proposta come definita, risente di una qualche fluidità maggiore e di una più palese vulnerabilità (Timothée Chalamet).

Alla luce del percorso proposto, senza alcuna pretesa di esautività, elenco qui appresso alcune caratteristiche del canone estetico corporeo maschile oggi vigenti, caratteristiche che determinano la qualifica di un *corpo in forma*, conforme cioè alla normalità normalizzata. Si tratta di un corpo ideale, capace di stare nudo senza essere giudicato inadeguato. (a) Il *fisico* deve essere *muscoloso ma asciutto*, né pompato, né troppo magro, ma, appunto, atletico, tonico, con massa muscolare definita e compatta, ma non eccessiva, come nel *body building* agonistico, o, comunque, palestrato. Il fisico deve essere a 'V' con spalle larghe e vita stretta. In evidenza è il torace con la 'tartaruga' degli addominali: simbolo fallico. (b) Le *proporzioni* del fisico sono *armoniche*, con simmetria corporea tra i lati destro e sinistro e rapporti equilibrati tra torso e gambe. Altezza sopra la media (circa dai cm 180 in su) ma senza esagerare. Collo definito, ma non massiccio: simbolo di sicurezza. (c) Un *corpo agile ed elastico*, contrario a un corpo irrigidito da una massa muscolare eccessiva, è quello che garantisce un movimento pronto, reattivo, capace del gesto atletico richiesto. A queste caratteristiche che definiscono il canone del *corpo maschile atletico*, possiamo aggiungere ulteriori caratteristiche che definiscono il canone del *corpo maschile mediatico*: (d) *presenza fisica* con portamento sicuro, spalle aperte, postura eretta, sguardo diretto, espressione sicura, movimenti controllati, ma rilassati, tali che comunichino padronanza del proprio corpo. Anche tra gli atleti, sempre più negli ultimi anni, si richiede (e) un *aspetto curato*, con pelle liscia o leggermente ruvida (spesso associata a virilità), volto e corpo glabro (o con barba ben tenuta, a seconda delle mode), rasatura dei capelli definita o pettinatura

alla moda, abbigliamento elegante, ma non rigidamente legato ad una moda. Si direbbe che al potenziale fisico del corpo dell'atleta si sia affiancato un più marcato potenziale di seduzione. Integrati a questi canoni estetici, si sono diffusi negli ultimi anni anche *canoni legati alla personalità*, che si vuole autentica, emotivamente intelligente, sicura ma non aggressiva, con uno stile personale distinguibile. Negli ultimissimi anni il cambiamento continua, con canoni che si stanno spostando verso norme più legate alla visibilità tipica dei social più in voga: corpo *instagrammabile*, fluidità *genderless*, e così via.

Se si osservano i canoni nel loro complesso, si potrà facilmente constatare che si tratta di canoni che sono riferibili specificamente alla *giovinanza* come valore¹¹, la quale non raramente si traduce in un giovanilismo diffuso, che, non riuscendo a prendere le distanze dai modelli culturali dominanti, li riproduce, a volte goffamente, paventando l'esclusione sociale. In questa linea, il corpo maschile, così come viene rappresentato, resta il *corpo performante*. Questo modello correla al corpo maschile l'imperativo della potenza. Il corpo maschile è ancora associato a forza, controllo, resistenza, come esso si mostra nelle sue rappresentazioni mediatiche, che tendono ad essere non così esplicite come per il corpo femminile. Non raramente l'ideale corporeo maschile viene mascherato con significati più accettabili, come ricerca della salute, disciplina, naturale virilità. Per questi mascheramenti l'oggettivazione del corpo maschile è meno evidente di quella femminile, ma anch'esso è spesso ridotto alla sua *performance* fisica o alla sua forma scultorea. Raramente, anche se le eccezioni crescono, il corpo maschile è mostrato come ricettacolo di emozioni e sentimenti. La vulnerabilità è vista come debolezza.

¹¹ «L'attenzione dedicata al corpo è innanzi tutto una lotta contro l'invecchiamento, una lotta permanente contro i segni di degrado, uno sforzo continuo per mettersi al di fuori del tempo. [...] Il mito dell'eterna giovinezza è trasferito alla ricerca di un corpo che 'non dimostri la sua età'. Nessuna parte del corpo deve sfuggire a questa vigilanza continua»: PASCAL DURET-PEGGY ROUSSEL, *Il corpo e le sue sociologie*, Armando, Roma 2006, 59.

Rispetto a questo quadro, assistiamo tuttavia a delle *rappresentazioni emergenti* che riflettono un cambiamento di immagine. Il corpo maschile viene proposto nei *media* anche come soggetto ad una certa vulnerabilità, e associato a fragilità, emotività, cura parentale, il che depone a favore della percezione di una maschilità più complessa¹², non riducibile allo stereotipo ereditato. La nuova estetica maschile, come già rilevato, mostra una crescente attenzione al corpo attraverso una cura del volto, della pelle, del *look*, dell'*outfit*, il che depone a favore di una riappropriazione propriamente maschile del diritto alla bellezza, senza cadere in tabù narcisisti. Infine merita attenzione l'emersione di corpi maschili non canonici – non bianchi, non giovani, come anche tutto il mondo che va sotto l'ombrello dell'etichetta *queer* – che minano l'ideale maschile dominante.

2. La coscienza infelice del *prattein*: corpi da salvare

Se le agenzie culturali di massa presentassero solo il canone del corpo ideale maschile senza proporre, al tempo stesso, una strada per raggiungerlo, sarebbero davvero ingenui. Il che non è. È in questo scarto tra corpo ideale (al singolare!) e corpi reali (al plurale!) che si inserisce la potenza del *teuchein*, almeno per chi può pagare. Chi non può, si tiene il corpo che ha.

Sicché è con l'immaginario culturale vigente che ognuno deve fare i conti, con l'obbiettivo, più o meno dichiarato, di far retrocedere il naturale per far avanzare il culturale: natura rappresentando il concetto riassuntivo per tutto ciò che si presenta come *dato*, e cultura rappresentando il concetto riassuntivo per tutto ciò che si presenta come *prodotto*. Il corpo ideale diventa così *forma* e *norma* per una materia, i corpi reali, che, così com'è, mostra

¹² *Ciao maschio. Politiche di rappresentazione del corpo maschile nel Novecento*, a cura di Giacomo Albert-Giulia Carluccio-Giulia Muggeo-Antonio Pizzo, Rosenberg & Sellier, Torino 2019.

tutta la sua imperfezione, segnata da una specie di ‘male radicale’. Il corpo agito nel *prattein* è un corpo da salvare da questo male. Bisogna trasformare il corpo dato in corpo prodotto, ponendo la necessità della natura sotto il dominio della tecnica. Questa non è una cosa nuova, visto che fin dall’antichità esistono tecniche di allenamento e di cura della salute per il corpo maschile atletico. E tuttavia oggi come oggi i processi sembrano esasperati, almeno nella misura in cui l’ideale di perfezione, intesa come assenza di difetti, guida la trasformazione del corpo, in modo che, al pari delle merci, il corpo si faccia *packaging* luccicante: «seguendo il modello del *packaging*, anche il corpo tende a trasformarsi in involucro sfavillante, un involucro che imita i corpi perfetti creati dalle nuove tecnologie elettroniche per le ‘bellezze digitali’»¹³. Chiunque abbia avuto modo di osservare un video su Youtube realizzato con l’attuale intelligenza artificiale, avrà constatato che i corpi maschili (e femminili) si somigliano tutti quanti, sono diventati standard (almeno finora), con qualche tocco di personalizzazione qui e là. Ma manca assolutamente la varietà dei corpi reali. Purificato da ogni legame con il mondo effettivo, ogni corpo digitale, ovvero idealmente rappresentato, viene mondato da ogni scoria della carne viva e dal mondo effettivo in cui i corpi reali trovano la propria arena. Proprio questi video sono la testimonianza più evidente di una insofferenza verso il proprio corpo, che, appunto, deve essere salvato dalla imperfezione che gli inerisce.

Da questo punto di vista, si può condividere la sensazione di Vittorio Luigi Castellazzi: «dietro l’apparente sua esaltazione, sembra affiorare drammaticamente l’idea del ‘corpo come nemico’, come una realtà estranea e ingombrante da sottomettere, da manipolare, da cambiare, da trasformare e, in certi casi, da eliminare»¹⁴. Sembrerebbe che tra corpo reale e corpo ideale si

¹³ VANNI CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 33.

¹⁴ VITTORIO LUIGI CASTELLAZZI, *Verità del corpo – verità della psiche*, in *La verità del corpo*.

ripropoŋga, *mutatis mutandis*, la stessa dinamica che, secondo la teologia scolastica, sussiste tra *natura* e *gratia*: *gratia perficit naturam*. Solo che adesso la grazia è sostituita dalle tecnologie più varie fornite dai diversi *brand*, certamente non *gratis data*, ma a pagamento. Meglio: il corpo singolare e naturale appare come *natura lapsa*, segnato dal male inteso come privazione d'essere, e perciò, prima di tutto, da emendare, e poi da migliorare e potenziare fino a farlo diventare un *corpo glorioso*, nella forma ideale di un corpo forte, sano, bello, atletico, performante, capace, ecc.

3. Il lavoro del *teuchein*: il *body design*

Tutti noi siamo consapevoli che consumare qualcosa significa, in ambito economico, l'opposto che produrre qualcosa: fruire di un servizio o usare un bene sono forme di consumo. E tuttavia ognuno di noi è anche consapevole che il consumo, specialmente a partire dal secondo dopoguerra, è diventato qualcosa di più che questo. Lo studio del consumo è diventato uno degli spazi teorici chiave per interpretare le società contemporanee, per il fatto – divenuto ovvio a partire dagli anni '60 e '70 del Novecento – che acquistare e fruire di un bene è sempre anche un fatto culturale, simbolico e identitario. Pierre Bourdieu¹⁵, Jean Baudrillard¹⁶, Zygmunt Bauman¹⁷, tra gli altri, ci hanno insegnato che consumare è comunicare chi siamo, a quale gruppo apparteniamo, quale stile di vita sposiamo¹⁸. Il significato dei beni spesso prevale

Una domanda sul nostro essere, a cura di Aniceto Molinaro-Francisco De Macedo, Edizioni Pro Sanctitate, Roma, 2008, 89.

¹⁵ PIERRE BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. 1979).

¹⁶ JEAN BAUDRILLARD, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, il Mulino, Bologna 2010² (ed. or. 1970).

¹⁷ ZYGMUNT BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2003; ID., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erikson, Gardolo (Tn) 2007.

¹⁸ Si veda GIAMPAOLO FABRIS, *Il nuovo consumatore: verso il postmoderno*, Franco Angeli, Milano 2003.

sulla loro funzione, e acquisiamo un oggetto per i valori di cui è portatore, per lo *status* sociale che conferisce, per la rappresentazione che dà di noi stessi nel mondo sociale.

A rafforzare il valore simbolico dei beni ha contribuito non poco il *design* industriale. Particolarmente nel XX secolo, abbiamo assistito all'accavallarsi di due percorsi che alla fine si sono incrociati: all'idea di una esteticità capace di permeare ogni aspetto dell'esistenza si accompagnò una altrettanto diffusa pervasività della tecnica. Il bello e l'utile potevano andare d'accordo, in una maniera tale che la forma estetica non apparisse come un ornamento di superficie, appiccicato all'oggetto tecnico come qualcosa di estraneo, ma scaturisse dall'oggetto stesso, dalle sue modalità tecniche e produttive, dalla funzione che esso sarebbe stato chiamato a svolgere nell'ambiente cui era destinato. Nella ricerca di un rigoroso equilibrio tra qualità tecnica e qualità estetica venne a trovare il suo brodo di coltura il *design*, capace di offrirsi come lo spazio progettuale in cui la forma dell'oggetto si compone con la sua funzione, generando un ambiente umano in cui l'esperienza estetica si è fatta quotidiana e non straordinaria. Ci siamo così via via trovati a vivere circondati da cose che, pur prodotte secondo una serialità industriale e non artigianale, potevano vantare una bellezza che, per la profusione di oggetti prodotti, ha concorso a quella che viene riconosciuta come una estetica diffusa. Nell'estetizzazione del quotidiano il *design* riveste un ruolo decisivo, poiché la sua area di intervento rimane quella attinente al processo formativo degli oggetti come elementi strutturanti dell'ambiente umano.

Il consumo di beni costituiti come oggetti di *design* non ha risparmiato il corpo umano, e questo in due direzioni. La prima: progettare un prodotto di *design* significa, direttamente o indirettamente, progettare il corpo che si interfaccia con esso: un'auto, un divano, delle posate, una lampada implicano un modo di muoversi, di avere i dispositivi sott'occhio e sotto mano, di sedersi in questa o quella maniera, di impugnare un coltello che tagli o meno, e così via. Voglio dire che il *design*, in generale, pro-

gettando praticamente ogni cosa che popola l'ambiente umano, progetta anche il corpo che deve farne uso. Ma esiste anche una seconda direzione, quella che vede il corpo stesso come oggetto di *design*. Mi permetto qui di parlare di *body design*¹⁹, nella misura in cui il corpo, come visto, non è più vissuto come qualcosa di dato, ma gestito come qualcosa da produrre. È questa prospettiva che attiva il *teuchein* di cui dicevo all'inizio dello studio, riprendendo il suggerimento di Castoriadis. *Teuchein* è un verbo greco che significa «compattare-adattare-fabbricare-costruire. Vuol dire, quindi, fare essere come..., partendo da..., in modo appropriato a..., in vista di... Ciò che è chiamato *techne*, parola derivata da *teuchein*, e da cui a sua volta deriva il termine *tecnica*, non è che una manifestazione particolare del *teuchein*»²⁰. Castoriadis rileva una distinzione cruciale tra il *legein* e il *teuchein* che così presenta:

c'è però uno schema operativo centrale del *legein* che non compare nel *teuchein* come tale, ed è la relazione significativa in senso stretto. Analogamente, uno schema operativo centrale del *teuchein* non compare nel *legein* come tale, ed è la relazione di *finalità* o di *strumentalità*, caratterizzata dal riferire ciò che è a quel che non è e potrebbe essere. Il *quid pro quo* è qui assente: non più qualcosa *al posto di* qualche altra cosa, bensì qualcosa *in vista di* qualche altra cosa (“mezzo” e “fine”, “strumento” e “prodotto” o “risultato”)²¹.

Da questa differenza deriva che, se la distinzione tra ciò che significa (che vale e fa senso) e ciò che non significa (non vale e non fa senso) viene instaurata dal *legein* attraverso il discorso sociale in genere, il *teuchein* introduce una distinzione diversa, quella tra il fattibile e il non fattibile: proprio nella realizzabilità di scopi sempre ulteriori la tecnica trova la propria autolegittimazione e

¹⁹ Riprendo l'espressione da: GIORGIO CASONI-FLAVIANO CELASCHI, *Human Body Design. Corpo e progetto nell'economia della trasformatività*, Franco Angeli, Milano 2020, anche se con diverso significato.

²⁰ CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, 125.

²¹ Ivi, 128.

la propria autoaffermazione indiscussa. In questo quadro, anche il corpo reale, in vista del corpo ideale, può essere progettato e voluto secondo esigenze tecnico-funzionali ed estetico-formali.

E questo perché sia consumato, ovvero speso per ottenere visibilità, relazioni, lavoro, riconoscimento, posizione cittadina, legittimazione sociali. Il corpo monitorato, emendato, plasmato, ottimizzato esteticamente e performativamente, non si limita ad essere un corpo-*packaging*, come suggeriva Codeluppi, ovvero l'involucro di qualcos'altro (l'anima? la mente?) o un simulacro vuoto, come vuole Baudrillard, ma un vero e proprio oggetto di *design*. E cos'è che è specifico dell'oggetto di *design*? Risponderei in una maniera articolata: il termine 'prodotto' evidenzia, manco a dirlo, il risultato di un processo di produzione. Una volta realizzato, il prodotto deve essere commercializzato. È il momento in cui il prodotto diventa 'merce', portatrice di un valore economico che la fa comparabile con altre merci. Il prezzo della merce, tuttavia, se dall'un lato la rende misurabile nel suo valore rispetto ad altri prodotti, dall'altro ne segna la differenza, dato che ciascuna merce costa il *suo* prezzo. La merce, a sua volta, può rimanere nella palude dei prodotti consueti e banali, quelli che non riusciamo più nemmeno a percepire tanto sono alla mano (li percepiamo solo quando si rompono o si guastano, come voleva Heidegger), o diventare un 'oggetto', ovvero, secondo l'etimologia della parola, ciò che si para davanti o di contro a qualcuno. La merce diventa un oggetto perché un oggetto impedisce (da *obicere*) di proseguire oltre, si pone come un ostacolo che pretende l'attenzione e la richiama. L'oggetto chiama a sé, come una sirena. Direi che proprio questo è il *plus* che qualifica un oggetto di *design*: esso seduce, conquistando l'interesse del consumatore o dell'utente, per la sua forma, per i suoi materiali, per la sua tecnologia, per la sua prestazione, per la sua qualità, per la sua novità, o che altro so io: si direbbe, in generale, per la *esperienza* che è in grado di suscitare. Ovviamente questo obiettivo è presente fin dall'inizio della produzione, anche se qui, per comodità di esposizione, lo abbiamo evidenziato alla fine.

Analogamente il corpo degli umani da dato è diventato prodotto poiché su di esso si esercitano tecniche di produzione ginniche, igieniche, dietetiche, farmacologiche, chirurgiche, guidate da una preoccupazione estetica, che si evidenzia nella decorazione dei corpi²², nel trucco, nella pettinatura, nell'abbigliamento, nella scelta degli accessori, nei gioielli, e così via. Il corpo prodotto, che nel suo *design* coniuga forma (bellezza) e funzionalità (prestazione), deve a sua volta essere commercializzato, deve entrare cioè nel mercato sociale con un valore che lo renda paragonabile con gli altri corpi, ma che, al tempo stesso, ne segni la differenza. Viene esposto così nelle vetrine sociali disponibili, specie i *social media*, e, in base alla moneta culturale che ha corso legale, ovvero, fuor di metafora, in base ai canoni vigenti, riceve il *suo* valore. Circola come valuta sociale. E, analogamente all'oggetto di *design*, si pone come un ostacolo che impedisce di proseguire oltre, pretendendo l'attenzione. Un corpo conquista così l'attenzione del pubblico, in generale, per la *esperienza* che è in grado di suscitare. Una esperienza generalmente emotiva. Un corpo infatti, come un oggetto di *design*, vuole sedurre e colpire, inchiodando l'attenzione di chi lo osserva.

Il corpo umano viene così consumato come ogni altro bene: si fa materia prima nel processo di produzione (che si mantiene costante), e diviene prodotto. Da prodotto diviene merce simbolica, destinata allo scambio sociale per ottenere riconoscimento, appartenenza, posizione, *status*, identità. In questa prospettiva, alla fine, il corpo diventa oggetto *tout court*: diviene cosa nelle mani di un soggetto, che rischia di reificarsi in essa, riducendosi al corpo che ha (*Körper*) e non al corpo che è (*Leib*). Una forma

²² Gli interventi sul corpo sono molteplici, e il tatuaggio indelebile rappresenta solo il primo gradino di una invasività che può farsi molto evidente: *piercing*, *cutting*, scarificazioni, *branding*, *burning*, *stretching*, impianti sottocutanei e transdermici sono forme di *bodmods* che ripristinano in forme attuali, modalità antiche di *ferite simboliche* di appartenenza tribale, comunitaria, religiosa, come circoncisione, escissione, limatura dei denti, scarificazioni, tatuaggi, deformazioni. Cfr. MICHELA FUSASCHI, *Taglia, cuci e ricama. Il corpo tra nature e couture*, in *Il corpo a più dimensioni*, 199-217.

di produzione e uso del corpo, che torna ad essere, secondo la più antica tradizione occidentale, *materia* passiva cui dare forma, *macchina* meccanica da monitorare e ottimizzare, *strumento* a disposizione di un soggetto che si vive, in qualche modo, come altro dal suo corpo. Fino al punto che la sua forma performante può diventare una maledizione, allorché – e qui Codeluppi potrebbe avere ragione – il corpo diventa confezione o simulacro svuotato di ogni profondità interiore.

Tracce di riflessione su “corpo” nella Bibbia

Severino Bussino - Maurizio Girolami - Marinella Perroni

On the concept of “body” in the Bible

ABSTRACT

This study aims to offer some illustrative reflections on the theme of the “body” in Sacred Scripture. The analysis of some texts from the book of Ben Sira will be the first step and will introduce the reader to the perspective of the wisdom books. Subsequently, the discussion will focus on the New Testament and the development of the concept of the body in the early centuries of Christianity. The study is completed by a series of thematic reflections, inspired by the texts proposed by the Associazione Teologica Italiana (Italian Theological Association). In conclusion, some lines of development on the theme of this work will be proposed.

Questo studio intende proporre alcune riflessioni esemplificative sul tema del “corpo” nella Sacra Scrittura. L'analisi di alcuni testi del libro di Ben Sira costituirà il primo passo e permetterà di introdurre il lettore alla prospettiva dei libri sapienziali. Successivamente la trattazione si soffermerà sul Nuovo Testamento e sullo sviluppo del concetto di corpo nei primi secoli del cristianesimo. Lo studio è completato da una serie di riflessioni tematiche, stimolate dai testi proposti dalla Associazione Teologica Italiana. In conclusione verranno proposte alcune linee di sviluppo sul tema oggetto di questo lavoro.

1. Introduzione generale

Molti studi hanno affrontato il tema del “corpo” nella Bibbia¹ e ad essi si può fare riferimento per una presentazione esaustiva e dettagliata. In questo lavoro ci soffermeremo sul tema del corpo sotto tre differenti punti di vista, che possono contribuire ad una visione di insieme:

¹ *Il Corpo* (Parola Spirito e Vita 81), EDB, Bologna 2020; «*Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo al cuore della sapienza*» (*Sal 90,12*). *XLV Settimana Biblica Nazionale* (Ricerche Storico Bibliche 32), a cura di Donatella Scaiola-Flavio Dalla Vecchia, EDB, Bologna 2020; *Il destino dell'uomo*. *XLVI Settimana Biblica Nazionale* (Ricerche Storico Bibliche 34), a cura di Marco Settembrini, EDB, Bologna 2022; DANIEL LYS, *La chair dans l'Ancien Testament*. «*Bâsâr*» (Encyclopédie Universitaire), Éditions universitaires, Paris 1967.

-Il corpo in Ben Sira

L'analisi di alcuni passi del libro di Ben Sira permetterà di sottolineare alcuni aspetti relativi al tema del corpo nell'Antico Testamento e della loro rilevanza all'interno del giudaismo del secondo tempio e in ambito ellenistico.

-Il corpo nell'epoca neotestamentaria e nei primi secoli cristiani

In questa sezione verrà brevemente descritto il passaggio all'ambito neotestamentario, con alcune sottolineature relative alla rilevanza del concetto di corpo nei primi secoli cristiani.

-Approfondimenti tematici sul tema del corpo

In relazione con le riflessioni tematiche proposte in alcuni contributi qui pubblicati, in questo paragrafo verranno offerti alcuni approfondimenti specifici sul tema del corpo nella Bibbia.

Infine la conclusione offrirà l'occasione di proporre alcune linee di sviluppo e di indicare ulteriori prospettive, che completano il quadro di insieme.

2. "Corpo" in Ben Sira

2.1. Introduzione

In questa sezione cercheremo di analizzare la narrazione di Ben Sira sul tema del corpo. Ben Sira è stato scelto come interlocutore non solo per l'acutezza delle sue riflessioni, ma anche perché si colloca in un periodo particolarmente significativo ed è capace di leggere le tradizioni di Israele e di proporle una inculturazione. Inoltre può preparare alle riflessioni più legate al Nuovo Testamento e agli sviluppi ermeneutici successivi. Questa attenzione al messaggio di Ben Sira è inserita in una breve cornice, con poche note introduttive sul tema del corpo nell'Antico Testamento.

2.2. Il vocabolario del corpo nell'Antico Testamento

I termini più comuni sono אָדָם, “uomo”, נֶפֶשׁ, “gola” (che poi in greco e latino diventa “anima”), בָּשָׂר, “carne”, “corpo” (è il termine che ci interessa di più). A questo vanno aggiunti termini specifici di alcune parti del corpo (mano, cuore, reni, ...) che vengono usati per esprimere disposizioni e atteggiamenti dell'uomo (forza, decisione, volontà...). Ricorrono anche altri vocaboli ancora più specifici, come “cadavere” oppure “carne” intesa come cibo o ancora “ossa”.

Questa ricchezza di termini e soprattutto il fatto che siano utilizzati molto frequentemente per indicare l'uomo (“ogni אָדָם”, “ogni נֶפֶשׁ”, “ogni בָּשָׂר”) indica molto chiaramente come il corpo sia determinante nella specificazione della persona, sia come singolo sia come categoria. Anche i termini che meno ci immagineremo che possano acquistare valore in questo senso, sono invece ampiamente utilizzati: è sufficiente ricordare l'uso dell'espressione “ossa” in Ezechiele.

Questi termini, quando possibile, vengono utilizzati anche per gli animali, ad esempio בָּשָׂר, oppure anche per Dio, nello specifico רוּחַ: come si differenziano allora il corpo dell'uomo dal corpo dell'animale o lo spirito dell'uomo dallo spirito di Dio? Richiamiamo questo punto poiché ci potrebbe risultare utile nella discussione sul tema del corpo nell'ottica di questo specifico programma di ricerca.

Ci sono alcuni elementi che caratterizzano l'uomo e ne specificano la sua רוּחַ o la sua בָּשָׂר rispetto a Dio o agli animali:

a) *la sua fragilità*

Non solo la בָּשָׂר è veramente uomo quando Dio soffia in lei il Suo alito vitale, ma non potrebbe esistere senza Dio, senza l'aiuto di Jahwé.

b) *la relazionalità*

L'atto creatore di Dio pone l'uomo “in relazione”, in relazione con gli altri uomini e in relazione con Dio.

c) *la conoscenza*

Il termine חָכְמָה, “sapienza” non è mai usato per gli animali. Nel racconto di Gen 2 e in molti testi Sapienziali la completa conoscenza della realtà è prerogativa di Dio.

d) *il tempo*

Il divenire nel tempo, il senso e la percezione del “tempo”, che distingue la percezione del corpo dell’uomo da quella degli animali e che differenzia l’orizzonte temporale dell’uomo dall’eternità di Dio.

Questi singoli termini meriterebbero una analisi più approfondita e un accostamento meno superficiale, che in questo contesto non è possibile e probabilmente nemmeno risulterebbe utile. Invece una prospettiva più aperta a possibili piste di investigazione e a possibili applicazioni anche ai temi di intelligenza artificiale riguarda le relazioni che tali termini hanno gli uni con gli altri oppure come le quattro specificazioni poco sopra indicate si ricollegano l’una all’altra in relazione alla percezione del valore e del limite del corpo. Si tratta cioè di studiare un sistema, una serie di elementi interconnessi che possono aiutare a percepire una immagine meno deformata del significato di corpo nell’Antico Testamento: soffermarsi solo su un termine, infatti, può farci correre il rischio di non comprendere appieno tutto il significato sotteso e implicito nell’uso concreto.

2.3. *Il “corpo” in Ben Sira*

Per cercare di approfondire come i diversi elementi si ricollegano uno all’altro, accostiamo questo ambito di ricerca attraverso il messaggio di Ben Sira: non solo il saggio di Israele è uomo profondamente acuto, esperto di relazioni umane e di un rapporto autentico con Dio, ma fa sua la dottrina sapienziale e la tradizione religiosa di Israele, modificandola e adattandola al

contesto culturale del suo tempo. Siamo ormai nel II secolo a.C., e ciò renderà poi più facile estrapolare ed arricchire queste riflessioni nel mondo neo-testamentario e nel divenire successivo della tradizione cristiana.

I termini utilizzati da Ben Sira e nella traduzione del nipote sono (ovviamente!) gli stessi che ritroviamo nel TM e nei LXX: *נְוִיָּה, בְּשֵׁר, עֵצֶם, שְׂאֵר עֵצֶם* e in greco *σῶμα, σᾶρξ*, a cui vanno aggiunti termini più specifici, “cuore”, “occhio”, “bocca”, “orecchi”, tanto cari a Ben Sira e da lui molto utilizzati per porre in risalto la concretezza del suo insegnamento.

L’ambito sapienziale all’interno del quale collocare questi termini ha come punto di partenza l’esperienza: il saggio avvicina la realtà concreta del mondo attraverso una riflessione culturale, che matura nella disciplina e nella ricerca impegnativa della sapienza. La realtà del mondo non è solo la prospettiva fisica del creato, ma è anche l’ampio paesaggio delle relazioni nel quale si muovono i personaggi del mondo sapienziale: amici, moglie, marito, consigliere, commerciante, governante, magistrato... tutte le dimensioni della vita sociale.

- Sir 6,18 Figlio, fin da giovane ricerca l’istruzione e fino alla vecchiaia troverai sapienza.
- Sir 11,1 La sapienza solleva la testa al povero e lo fa sedere in mezzo ai grandi.
- Sir 25,1 Di tre cose è innamorata la mia anima, son belle dinanzi al Signore e agli uomini: la concordia tra fratelli, l’amicizia tra vicini, l’uomo e la donna tra loro in armonia.
- Sir 13,15 Ogni animale ama il suo simile e ogni uomo il suo prossimo.
- Sir 13,16 Ogni carne è attratta verso la stessa specie, perciò l’uomo aderisce al suo simile.

Questa questa prospettiva esperienziale e relazionale, che sostituisce un orizzonte sacrale che non c’è più, pur qualificata da una ricerca intellettuale non è staccata da Dio, ma è resa possibile dalla relazione con Dio, espressa attraverso l’immagine del timor di Dio:

- Sir 25,10-11 Come è grande chi trova la sapienza, ma non più grande di chi teme il Signore! Il timore del Signore eccelle su tutto: a chi paragonerò chi lo possiede?
- Sir 32,14 Chi teme il Signore accoglie l'istruzione, quelli che vegliano trovano il suo favore.

Si tratta cioè di una sorta di circolo ermeneutico, di prospettiva epistemologica. Questo il primo elemento: relazione con Dio e conoscenza sapienziale non sono in contraddizione ma l'una alimenta l'altra.

Il secondo elemento è legato al tema che stiamo affrontando: la relazionalità, che ricopre un ruolo rilevante nel mondo sapienziale e nell'insegnamento di Ben Sira, si esprime attraverso il corpo:

- Sir 19,26-27 L'uomo si può riconoscere a prima vista, e chi è saggio da come si presenta. L'abbigliamento, il sorriso dei denti, il modo d'incedere rivelano il suo tipo.
- Sir 21,7 Si conosce da lontano chi fa sfoggio di parole, ma chi riflette teme di sbagliare.

Si tratta solo di un esempio, più evidente, ma ce ne sono molti altri: il comportamento nei banchetti, la parola detta a sproposito (espressa utilizzando i termini concreti "bocca" o "lingua"), l'abuso della sessualità, l'infedeltà nel rivelare i segreti («non ti scoppieranno dentro!»: Sir 19,10).

Queste due dimensioni sono tra loro connesse: la relazionalità viene esplicitata attraverso il corpo e la relazionalità "positiva", come espressione di sapienza, è legata alla relazione con Dio, al timor di Dio. Allora anche la prospettiva del rapporto con Dio acquista in Ben Sira dimensione concreta, "corporale", come ad esempio nella preghiera di Sir 22,27-23,6:

- 22,27 Chi porrà una guardia alla mia bocca, la discrezione a sigillo delle mie labbra, perché non cada a causa loro e la mia lingua non mi mandi in rovina?
- 23,1 Signore, padre e signore della mia vita, non farmi cadere a causa loro.

- 2 Chiporrà i flagelli nell'amiamente e insegnerà la sapienza al mio cuore,
perché siano severi coi miei errori ed io non tolleri i loro sbagli?
- 3 Così non si moltiplicheranno i miei errori e non s'accresceranno i
miei peccati; non cadrò dinanzi ai miei oppositori e non si rallegrerà
il mio nemico.
- 4 Signore, padre e Dio della mia vita, non abbandonarmi al loro ca-
priccio non darmi occhi alteri,
5 e le smanie perverse allontana da me;
6 sensualità e lussuria non mi prendano, non abbandonarmi all'inve-
recondia.

Per allontanare il sospetto che qui si tratti di un linguaggio metaforico, di un modo di esprimersi figurato, è sufficiente leggere l'inizio del cap. 38, dedicato al medico (si veda anche Sir 38,12-14):

- 38,1 Onora il medico per le sue prestazioni, perché il Signore ha creato
anche lui;
2 l'arte di guarire viene dall'Altissimo, e chi guarisce riceve doni pure
dal re.
3 La sua scienza fa camminare il medico a testa alta, egli riscuote am-
mirazione davanti ai grandi.
4 Il Signore ha creato le medicine dalla terra, l'uomo di senno non le
detesta.

Ancora una osservazione, che riprende quanto già annotato nella introduzione generale: il senso del tempo è specifico della percezione che l'uomo ha del suo corpo:

- Sir 14,17 Ogni carne invecchia come un mantello, perché da sempre vige
questo patto: tu devi morire.
Sir 18,9 Come goccia d'acqua di mare e granello di sabbia sono i suoi po-
chi anni di fronte all'eternità.

Ritroviamo in questi due testi anche il senso della fragilità che già abbiamo annotato in precedenza e che specificava la realtà dell'uomo, distinguendola dalla vita di Dio. E all'uomo non è dato di conoscere tutto:

Sir 24,26 Il primo uomo non ha finito di conoscerla, né l'ultimo la potrà investigare.

Qui sentiamo l'eco di una riflessione che in Qohelet è più marcata (cfr. Qoh 3,11) e che esprime una profonda relazione tra il piano conoscitivo ed il piano fisico, tra il corpo e la mente: entrambi segnano limiti e fragilità.

Un'ultima osservazione riguarda la dimensione etica che è presente all'interno di questo circolo epistemologico: la stoltezza non è solo incapacità di far tesoro della sapienza nella vita pratica, nell'esperienza, ma, poiché è un fallimento nell'applicare la sapienza alla propria vita, conduce all'errore, al peccato, al male nelle relazioni e nella società:

Sir 17,26 Cosa è più luminoso del sole? Anch'esso si oscura!
Così l'uomo di carne e sangue concepisce il male.

Sir 21,14 L'intimo dello stolto è un vaso frantumato, non trattiene nessuna conoscenza.

Sir 19,3 Putredine e vermi saranno la sua sorte, l'uomo senza scrupoli sarà spiantato.

Sir 32,16-17 Quanti temono il Signore sanno giudicare, brillano come luce i loro giudizi. Il peccatore rifiuterà il rimprovero e prenderà la decisione che gli piace.

Lo stolto ripete quello che ha ascoltato, senza riflessione e capacità critica, risponde con la bocca spalancata, senza capire:

Sir 21,25 Le labbra dei chiacchieroni ripetono parole degli altri, ma le parole dei saggi stanno nella bilancia.

Sir 22,7-8 Insegnare allo stolto è come incollare cocci o svegliare chi dorme un sonno profondo. Parlare allo stolto è parlare a chi dorme, alla fine dirà: «Di che si tratta?»

Forse possiamo fermarci qui nel tentativo di delineare un sistema che unisce l'abilità dell'uomo al rapporto con Dio e che esprime entrambi con il linguaggio del corpo:

Sir 37,22 Se uno è sapiente con se stesso, se ne vedono i frutti anche sul suo corpo.

E se il corpo “non funziona”, non funziona il rapporto con Dio e con gli uomini! “Non funziona” significa non solo adulterio, ma anche mancanza di misericordia, di capacità di elemosina, di compassione per i genitori anziani, oppure implica avarizia e cupidigia.

Sir 40,15 I figli degli empi non avranno molti rami, sono radici impure su pietra levigata,

E così Ben Sira conclude la sua opera e coglie in retrospettiva il valore del suo percorso:

Sir 51,20-21 Ho proteso la mia anima verso la sapienza e l’ho trovata conservando la purezza. Con essa ho acquistato intelligenza fin dall’inizio, perciò non sarò abbandonato. Il mio ventre s’è sconvolto per cercarla, ma dopo ho fatto un grande acquisto.

2.4. *Conclusion*

La dimensione della sapienza (e della stoltezza) colta ed espressa con il linguaggio del corpo e correlata in un sistema sapienza/relazionalità/rapporto con Dio può aiutarci a discernere quando ci rapportiamo a temi di intelligenza artificiale, che superano la semplice riproduttività di procedure come i sistemi con cui già da molto tempo siamo abituati a confrontarci, ma che ancora non sono capaci di addentrarsi in questa complessità. Non intendiamo semplicemente proporre un nuovo orizzonte, che potrebbe essere raggiunto (ad esempio la relazionalità nel senso di collaborazione è già qualcosa che esiste); desideriamo invece indicare un sistema di connessioni che, cogliendo la provocazione dei sapienziali, è profondamente umano e radicato nel corpo.

È forse questo il confine? Come la conoscenza è correlata con la relazione con Dio? E per un sistema intelligente ma artificiale?

Non dimentichiamo che qui siamo in ambito teologico, e possiamo e dobbiamo fare affermazioni che forse in un convegno di informatica o di ingegneria dell'automazione apparirebbero fuori luogo. Forse dovremmo partire non dall'intelligenza artificiale, per vedere come è diversa dall'uomo, ma cogliere come il corpo nell'uomo definisce il suo processo e progresso conoscitivo, in relazione con Dio, nella sua fragilità e nel divenire del tempo, per comprendere che questo definisce un *proprium* umano, diverso da quello di Dio e da quello dell'animale, e forse diverso anche dal "corpo di silicio".

3. "Corpo" nell'epoca neotestamentaria e nei primi secoli cristiani

3.1. *Il vocabolario del corpo nel Nuovo Testamento*

Punto di partenza è la terminologia: ciò che la lingua ebraica descrive come בָּשָׂר, riferendosi alla realtà creaturale, limitata e mortale dell'esperienza umana, viene tradotto dai greci principalmente con due termini non corrispondenti: σῶμα e σὰρξ. Il termine σῶμα indica la realtà materiale del corpo umano, la sua sostanza materiale, ma indica anche la composizione armonica di un organismo fatto di diverse membra: così c'è il corpo dell'universo, il corpo umano, il corpo militare, etc... σῶμα può anche essere considerato un sinonimo di "concreto" ed "essenziale", come è nel caso di Col 2,9, dove l'autore dice che «in Cristo abita *corporalmente* la pienezza della divinità». Il termine σὰρξ può essere inteso in senso paolino o giovanneo: secondo Gal 5 la "carne" è un regime spirituale che agisce nel corpo per distruggere il corpo e portare il frutto della morte; secondo Gv 1,14 la carne è ciò che corrisponde al בָּשָׂר ebraico, perché si riferisce alla dimensione creaturale dell'uomo, limitato nello spazio, nel tempo, nella conoscenza. In Giovanni il termine σὰρξ è positivo, mentre in Paolo spesso ha un'accezione negativa, ma in questi casi non afferisce alla dimensione corporea dell'esistenza, bensì ad un modo di vivere, ad uno spirito che anima la vita umana che ha come risultato la morte e la distruzione.

3.2. Il corpo nel ministero di Gesù

Nel ministero di Gesù il corpo è luogo di incontri, di guarigioni, spesso per contatto. Gesù si dimostra molto attento ai bisogni del corpo: la moltiplicazione dei pani e dei pesci, ricordata da tutti gli evangelisti, prende le mosse dalla compassione per la stanchezza e la fame di questa folla (Mc 6 e 8; Gv 6,1-11). Lo stesso corpo di Gesù è messo in rilievo per il suo avere fame e sete (tentazioni, samaritana, cieco nato...). Il corpo di Gesù viene consegnato nel segno del pane nell'ultima cena con lo scopo di fare memoria di lui: non si può fare memoria di lui senza prendere il suo corpo tra le mani e condividere lo stesso cibo che è il suo stesso corpo. Non è la prima volta che Gesù usa questo procedimento di identificare se stesso con elementi esterni a sé: non solo con il pane e il vino, ma anche con i bisognosi (Mt 25) e i suoi inviati (Lc 10,10).

3.3. Il corpo e l'evento della risurrezione

I vangeli e Paolo attestano che l'evento della risurrezione è direttamente legato alla questione del corpo: sia del corpo di Gesù risorto, sia di quelli chiamati a risorgere con lui (1Cor 15). Il risorto non è più riconoscibile senza il "codice di accesso" che dipende dalla volontà del risorto stesso di farsi percepire nella propria identità. Non c'è percezione corporea senza una relazione previa. Quando accade, egli mangia con loro e si fa toccare (Lc 24 e Gv 20).

Paolo introduce una novità per il mondo greco parlando di una tricotomia antropologica, ponendosi così in alternativa allo schema anima-corpo di ascendenza platonica: corpo, anima e spirito (1Ts 5,23). Lo stesso Paolo introduce l'idea di corpo eucaristico (1Cor 11) in stretto rapporto al concetto di corpo ecclesiale (1Cor 12) di cui sottolinea la molteplicità delle membra sotto l'unico capo.

3.4. Il corpo nella formula battesimale

Nello sviluppo iniziale della riflessione cristiana si può notare come la tematica del corpo venga vista in stretta relazione alla comprensione della formula battesimale. Con la comparsa del docetismo e dello gnosticismo, tesi ad affermare la divinità di Gesù, il corpo diventa evanescente a discapito della sua reale umanità e della verità dell'incarnazione. Al docetismo risponde Ignazio di Antiochia, più affermando che dimostrando; allo gnosticismo risponde Ireneo che articola un ragionamento teologico sulla realtà fondamentale della materialità del corpo come luogo della manifestazione della potenza creatrice divina. Dal punto di vista ascetico la corrente gnostica, angosciata per l'ignoranza sull'origine della materia (Ermogene), indurrà molti gruppi cristiani a nutrire un disprezzo del corpo, rifiutando matrimonio e cibo. Da qui due tendenze opposte: da una parte l'encratismo, come allontanamento sistematico da tutto ciò che è materiale e, dall'altra, il millenarismo che afferma una visione positiva della materia tanto da portare a conseguenze cosmologiche il dettato paolino di Rm 8, secondo il quale tutta la creazione parteciperà della risurrezione, almeno per mille anni su questa terra. Non va dimenticato l'influsso del materialismo stoico (Tertulliano) e dello spiritualismo platonico (Clemente e Origene) che pesarono non poco sui cristiani della prima ora in dialogo con il mondo di allora.

3.5. Per l'attualità della Chiesa

Sottolineiamo alcuni punti che risultano di interesse nella vita della Chiesa:

- a) la corporeità della risurrezione chiede il dono della fede: è grazie ad essa, dono del risorto, che il corpo può essere riconosciuto nella sua vita non più raggiungibile dalla morte. Quale rapporto tra fede e corpo?

- b) l'epiclesi seconda della preghiera eucaristica: «un solo corpo un solo spirito». Quale rapporto tra capo, membri, armonia, relazioni tra le parti? Unità e/o uniformità? Come pensare la corporeità come armonia tra le parti?
- c) la tricotomia paolina e la vocazione dell'uomo: l'essere vivente è tale se è in comunicazione con lo Spirito vivificante: quale attualità e praticabilità? Un'antropologia aperta allo Spirito.

Segnaliamo infine alcuni testi dei Padri per una possibile lettura personale: Ireneo, *Adversus Haereses* 2,33,3; 5,3,2-3; 5,9,1-4; 5,12,1; fr. 12; Epifanio, *Panarion* 64 *passim*.

4. Corpo: potenza e potere

4.1. Premessa

Questo paragrafo propone alcune riflessioni in margine ad alcuni contributi offerti in questo fascicolo sul tema del corpo da parte di Antonio Bergamo, Angelo Biscardi e Federico Badiali. Questi studi, che esprimono il contributo dell'Associazione Teologica Italiana, pongono rispettivamente in risalto la struttura epistemologica del tema, lo caratterizzano nell'orizzonte tecnologico ed infine suggeriscono una riflessione esegetica sul testo del racconto della passione nel vangelo di Marco.

La profondità dei testi rende difficile un commento altrettanto incisivo e per questo proveremo a mettere in evidenza i passaggi che ci appaiono più rilevanti, soprattutto in relazione alla prospettiva biblica. La prospettiva di una attualizzazione, cioè della costruzione di un discorso che parli al nostro contemporaneo, che sia comprensibile ed incisivo, aiuterà nella selezione di un materiale estremamente ampio.

4.2. *La dimensione epistemologica*

Ben motivato ed estremamente apprezzabile appare l'aver posto l'elemento epistemologico come primo passo della riflessione. Un messaggio da porre in evidenza è la relazione tra corporeità e conoscenza: la corporeità è elemento di conoscenza non solo nella struttura epistemologica dei libri Sapienziali, ma già nei racconti di Genesi. Nel secondo racconto della creazione si tratta della proibizione di mangiare dell'albero della conoscenza: la conoscenza piena è riservata a Dio (cfr. *Qohelet* e *Siracide*). Aver mangiato dell'albero della conoscenza cambia poi la relazione con il proprio corpo.

«L'oscillazione tra pensiero e corpo», messa in luce in un testo di lavoro preliminare predisposto da Antonio Bergamo, precisa e sottolinea come i due elementi vadano colti insieme, ma anche come ci sia il pericolo di accoglierne uno e dimenticare l'altro. Nel primo racconto della creazione, gli animali e le piante sono creati secondo la loro specie, ma l'uomo è creato a immagine di Dio (Dio ha un corpo?). Nello stesso documento preliminare ben si sottolinea l'elemento di relazionalità, che più volte è emerso nello sviluppo della ricerca, e che costituisce un punto irrinunciabile. Il rapporto di Giobbe con Dio si gioca sul corpo (ad es. Gb 10): il corpo piagato e malato chiede a Dio ragione di questo. E la risposta, sotto forma di nuova domanda, è ancora sul piano della conoscenza e della creazione (Gb 38): hai tu preso parte alla creazione? Nei Vangeli, i malati vogliono toccare Gesù per essere guariti e questo "toccarsi" diventa specifico in un mare di gesti: il racconto della donna malata in Mc 5,30, «Chi mi ha toccato?». Si tratta qui della potenza del corpo, la sua potenzialità.

Antonio Bergamo, inoltre, nel contributo qui pubblicato, ha messo in evidenza come il comportamento umano si situi nel solco del gesto di cura²: Dio stesso si prende cura dell'uomo e in

² Cfr. in questo fascicolo: ANTONIO BERGAMO, *L'Altro nel Medesimo. Corpo e intersoggettività*.

Gen 3,21 prepara dei vestiti per l'uomo. Nel racconto di Caino e Abele la domanda centrale è: «Dove è tuo fratello?». Gesù invita a farsi prossimo, come il buon samaritano è stato prossimo al corpo aggredito e oggetto di violenza di uno sconosciuto viandante. Ci sembra una pista da seguire, un suggerimento che oggi, in contesti di violenza, appare drammaticamente attuale. È il potere e la violenza sul corpo, ma anche l'opportunità di curare il corpo.

Inoltre è da richiamare la dimensione della relazionalità, che in maniera attenta e acuta deve differenziarsi da semplici prospettive di collaborazione o cooperazione, per assumere il profilo di una reale (e non simulata) "intersoggettività", che costituisce il *focus* tematico sviluppato nello studio di Antonio Bergamo. La relazionalità si esprime attraverso il corpo, come emerge in molti passi del Nuovo Testamento.

Alla luce di questo primo contributo, risulta importante sottolineare come, riferendosi a mente-corpo, conoscenza, relazione, trascendenza e immanenza, ogni volta che si parla di un polo non si debba necessariamente annullare l'altro: pensiamo che questo sia un punto da porre in evidenza in relazione al messaggio da comunicare ai nostri contemporanei, nel solco di tutta la visione unitaria della persona secondo l'antropologia biblica.

4.3. *La natura tecnologica dell'uomo*

L'intervento di Angelo Biscardi in sede seminariale si è concentrato sul tema della tecnologia e, a ragione, ha ripreso l' ammonimento a non soffermarsi solo sull'uno o sull'altro elemento, la «relativizzazione del corpo» e la «riduzione a puro corpo materiale»³. L'approccio tecnologico, come opportunamente si è

³ Questi elementi sono stati parzialmente ripresi in chiave antropologica nel contributo pubblicato in questo fascicolo: ANGELO BISCARDI, *L'epoca del corpo evanescente? Il corpo tra gender system e post umanesimo*.

fatto osservare, sposta i limiti del possibile e comprensibile; per questo risulta sempre molto rischioso (ingenuo?) porre dei confini netti, immaginando che chissà quando o forse mai potranno essere superati.

L'accostamento narrativo al testo biblico suggerisce una possibilità di superare questa difficoltà: non si tratta cioè di concettualizzare (e quindi di fissare dei confini), ma di narrare, coinvolgendo l'ascoltatore a riconoscersi in definiti luoghi epistemologici ed esistenziali. Questa procedura narrativa è comune non solo nell'Antico Testamento («noi eravamo schiavi in Egitto...» in Dt 6; «voi e i vostri padri foste liberati...» in Gdc 24) ma anche struttura i Vangeli e alcune pericopi del Nuovo Testamento. I confini mente-corpo cambiano con il progresso scientifico e culturale, ma permane l'elemento di problematicità e sfida nella loro interazione.

La consapevolezza della complessità della persona conduce a concludere come l'essere umano non debba essere «inconsapevolmente oggetto passivo di una rete di relazioni, controllo e potere di cui non possa essere pienamente partecipe in prima persona» (Angelo Biscardi). Su questo doppio fronte troviamo il tema della responsabilità personale (la rete di relazioni non può annullare il valore decisionale e la responsabilità delle scelte della persona – cfr. Sir 15–18), ma anche il tema del ruolo attivo di ciascuno (Dio stesso non nasconde niente ad Abramo e ne ascolta l'intercessione, in Gen 18). Qui ritorna anche il tema della violenza sul corpo, costretto e oppresso da una relazionalità malata: cfr. 2Sam 11, la storia di Davide, Betsabea e Uria; o Lc 16, il povero Lazzaro.

4.4. Accompagnati dal Vangelo di Marco

La relazione di Federico Badioli, qui pubblicata, entra con acutezza e profondità sul tema del dono del corpo di Gesù in Marco, in particolare nel racconto della passione: «un corpo su cui altri

esercitano un potere», «un corpo consegnato» e donato «nei gesti dell'ultima cena»⁴.

Il Vangelo di Marco si struttura sin dall'inizio a partire dal corpo, in un crescendo comunicativo che culminerà nel racconto della passione. Gesù si prende cura più volte, nei racconti dei miracoli, dei "corpi" delle persone che lo avvicinano. Gesù, come già abbiamo osservato, si sente toccato dalla donna malata (Mc 5,30-31), prende per mano la suocera di Pietro (Mc 1,30-31). Gesù cura il cieco con la saliva (Mc 8,23) non come tecnica farmacologica, ma attraverso un rapporto fisico, corporeo, che nella redazione di Gv 9,3 è ancora più espressivo e diventa fango, richiamando il racconto di Genesi: Gesù non si limita a "soffiare" lo spirito della guarigione.

Infine si può osservare come questa ampia parabola narrativa del vangelo di Marco non si concluda con i racconti della passione, ma trovi il suo vero epilogo nella risurrezione, dove nuovamente il corpo del Risorto gioca un ruolo centrale: una risurrezione "con il corpo".

4.5. Sintesi

La sottolineatura continua a non sminuire e a non sopravvalutare l'importanza del corpo non ci dovrebbe far desistere dal percepire la rilevanza di queste indicazioni. La Scrittura ha sempre stimolato, dai primi racconti di Genesi fino alla plasticità fisica delle immagini dell'Apocalisse, a comprendere le ragioni profonde di questo accostamento. Le dimensioni della creatività, della relazione, della fantasia, della responsabilità, decodificate attraverso la struttura narrativa dell'intero racconto biblico, ci possono aiutare a comprendere il valore della conoscenza, a segnare i confini che sembrerebbero solo tracciati dalla tecnologia, a percepire il dono come profonda umanizzazione.

⁴ Cfr. in questo fascicolo: FEDERICO BADIALI, *Il corpo di Gesù: dal tradimento al dono*.

5. Conclusione generale

5.1. Correlazioni tra “corpo” ed esegesi

Un aspetto che meriterebbe di essere approfondito è il rapporto tra esegesi e percezione del corpo. Se le annotazioni precedenti ci hanno mostrato come ogni testo vada preso nel suo insieme, cogliendo la significatività delle relazioni già presenti al suo interno, così anche la pre-comprensione del corpo modifica la comprensione del testo. Questo potrebbe avere grande rilevanza per l'esegesi contemporanea, aiutando ad evitare fondamentalismi, spiritualismi o, all'opposto, letture del testo biblico prive di consistenza teologica.

5.2. Cyborg

Durante la Settimana Biblica Nazionale dell'Associazione Biblica Italiana nel 2021 sono state discusse alcune tematiche relative all'uomo ed è stata offerta una relazione sulla filosofia *cyborg*⁵, cioè sulla tendenza a estendere le potenzialità del proprio corpo attraverso l'impianto di dispositivi e sensori elettronici o *microchip*. L'interesse, all'interno della nostra riflessione sul tema del corpo, è relativo all'approccio “ideologico”. Si tratta cioè di cogliere una sorta di processo evolutivo: l'*homo erectus*, l'*homo sapiens*, l'*homo cyborg* in un crescendo evolutivo che pone serie domande sul valore e sul rispetto del corpo. Da una parte infatti si vuole potenziare il corpo – e quindi lo si apprezza – , dall'altra chi non aderirà resterà indietro nel processo evolutivo – e quindi il “semplice corpo” viene meno apprezzato.

⁵ GIOVANNI ANCONA, *Il destino dell'uomo tra persistenti questioni teologiche e nuovi orizzonti culturali* in «Ricerche storico-bibliche», 2022, 1-2, 11-23, specialmente 17-21.

5.3. “Corpo” e “corpi”

Questo lavoro si è soffermato soprattutto sul significato e sul valore del corpo, guidati dalla domanda alla base della ricerca sviluppata dal CATI sul “Vangelo scorporato”: il corpo è forse oggi svalutato, dinnanzi ad una antropologia fortemente condizionata anche dalle tecnologie emergenti? Nel tentativo di rispondere a questa domanda, ci siamo posti all’ascolto del messaggio biblico mostrando particolare attenzione a tutto ciò che indicava una valorizzazione del corpo, secondo le linee interpretative descritte sino ad ora.

Il messaggio della Bibbia è però attraversato da un filo conduttore che pone gli uomini in relazione: non solo questo aspetto è sottolineato in maniera marcata dai Libri Sapienziali⁶, ma, come già osservato⁷, lo si ritrova dalla domanda di Dio a Caino nel libro della Genesi sino alla promessa dell’Apocalisse di una nuova Gerusalemme, passando attraverso l’invito di Gesù a farsi prossimo. Il concetto di popolo è un elemento chiave all’interno dello sviluppo della narrazione biblica e a esso si associa la formulazione di “personalità corporativa”, che si apre poi alle concezioni ecclesiologiche del Nuovo Testamento e della Chiesa dei primi secoli. In questo senso si potrebbe parlare di “corpi” invece che di “corpo”, per sottolineare la relazionalità e la differenziazione.

⁶ Cfr. paragrafo 2.3. di questo testo

⁷ Cfr. paragrafo 4.2. di questo testo

L'Altro nel Medesimo. Corpo e intersoggettività

Antonio Bergamo

The Other in the Same. Body and Intersubjectivity

ABSTRACT

This contribution reflects on the body not as a mere biological support nor as one more entry in the taxonomy of "bodies," but as the original locus of relation. The body both shelters and exposes, delimits and opens: it reveals its deepest truth in the encounter with the other. Phenomenology has shown how corporeality is the threshold of finitude and desire, while theology recognizes its fulfillment in the flesh of the Word, where encounter becomes an event of proximity and transcendence. To think the body therefore means to assume intersubjectivity as a generative space in which the "I" and the "you" discover themselves as a "we," not by erasing difference but by preserving it as a common good and a promise of meaning.

Il contributo riflette sul corpo non come semplice supporto biologico né come ulteriore tassonomia di "corpi", ma come luogo originario di relazione. Il corpo custodisce e insieme espone, delimita e apre: è nello scambio con l'altro che rivela la sua verità più propria. La fenomenologia ha mostrato come la corporeità sia soglia di finitezza e desiderio, mentre la teologia ne riconosce il compimento nella carne del Verbo, dove l'incontro si fa evento di prossimità e di trascendenza. Pensare il corpo significa allora assumere l'intersoggettività come spazio generativo in cui l'io e il tu si scoprono "noi", senza annullare la differenza ma custodendola come bene comune e come promessa di senso.

Corpo-vissuto; corpo-cosa; corpo ibridato; corpo espanso; corpo senza organi... sono solo alcune delle indicazioni terminologiche che scorgiamo nella contemporaneità per districarsi all'interno del tema in questione¹. Non si intende qui aggiungere un ulteriore aggettivo all'infinita serie di corpi – vissuto, cosa, ibridato, espanso, perfino "senza organi" – come se la questione

¹ A tale riguardo: U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2013²¹; E. FUGALI, *Corpo*, il Mulino, Bologna 2016; C. D'AURIZIO, *Una filosofia della piega. Saggio su Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2024, 197-210; J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020, 93-102; G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006.

si riducesse a un catalogo tassonomico. Ciò che ci interessa non è il corpo qualificato da un attributo, ma il corpo concreto, irriducibilmente segnato dalle sue differenze, che trova nel rapporto con l'altro la sua verità più propria. L'Associazione Teologica Italiana (ATI) ha provato a riflettere sulla tematica del corpo già nel 2006, con il suo XVII corso di aggiornamento «Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana», occasione nella quale si è provato ad articolare uno sguardo d'insieme a partire da differenti prospettive².

Il paesaggio culturale attuale pone numerose istanze a cui la teologia è sensibile, tra queste: il rapporto tra tecnica e corpo, il dato biologico e l'elemento culturale nella comprensione del corpo, l'istanza di trascendenza dell'intelligenza artificiale. Eppure il grande paradosso contemporaneo pare essere una parallela enfasi del corpo e una sua evanescenza nella propria declinazione al plurale. Perché il corpo non solo delimita, custodisce e preserva il vissuto, e non è mero contenitore delle esperienze che lo segnano nella carne. Il corpo è anche incontro con l'altro, l'altro di cui sento il grido o di cui riconosco la gioia e il dolore. L'evanescenza dei corpi dice, forse, la fatica di scorgere quel nesso intersoggettivo a partire dal quale l'io e il tu si scoprono *noi*, in una reciprocità non assimilante, ma generatrice di senso. Proprio tale nesso intersoggettivo vuole essere al cuore di questo contributo, provando a rendere ragione della complessità del corpo, per poi interrogarsi su un possibile accesso fenomenologico capace di scorgere e liberare le sue eccedenze, senza ridurre il corpo a mero simbolo, per poi intercettare la venatura teologica che risalta in un orizzonte in cui siamo chiamati a interrogarci su quale quadro ontologico ci permetta di non perdere per strada la ricchezza dell'incontro e, infine, individuare il *luogo* mediante il quale esso si realizza autenticamente.

² ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, a cura di R. Repole, Glossa, Milano 2007.

1. Rendere ragione della complessità

Il corpo, come le stesse istanze della tecnica e dei paradigmi post-strutturalisti pongono in evidenza, si pone al crocevia di molteplici livelli tra loro relati: antropologico, ontologico, etico, metafisico. Tale complessità³ implica il *da dove* dell'osservatore, esso stesso implicato in una ermeneutica del dato, che dice una relazione; e il *verso dove*, posto come istanza e compito insito nel corpo sempre teso all'incontro con altri, che dice movimento e un luogo della relazione. Per districarsi all'interno di tale reticolato tre prese di posizione sembrano caratterizzare la riflessione a riguardo: il necessario accesso fenomenologico che interpella la teologia, il quadro ontologico in cui è possibile un discorso e una comprensione, il «luogo» cristologico come criterio ermeneutico.

Ora, prima di operare questi tre passi, occorre preliminarmente cogliere come il pensiero antico con Aristotele abbia intuito in qualche modo tale quadro. Il corpo si trova implicato in un gesto di cura. Il nostro essere corpo è essere riconosciuti, accolti e custoditi in una relazione con altri. Il prendersi cura di sé e dell'altro sono parte di un unico movimento in cui l'alterità è già da sempre presente e sembra alludere ad un terzo che nella relazione si annuncia e si sporge, dischiudendo la potenza del gesto autentico di prossimità.

Aristotele, dunque, nel libro *Delta*, capitolo 12, della *Metafisica* scrive:

“Potenza” (*dynamis*) è detto il principio di movimento o di mutamento presente in altro o nella stessa cosa in quanto altro, per esempio l'arte del costruire case è una potenza che non è presente nella casa costruita, mentre la medicina, che è una potenza, può essere presente nel soggetto curato, ma non in quanto è curato. Dunque in generale è detto potenza da un lato il principio di mutamento e di movimento in una cosa diversa o

³ Cfr. P. BANNA- P. BRAMBILLA-V. CONTI-S. POGLIANO, *Complessità. Teorizzazioni moderne, sfide antiche*, Studium, Roma 2023.

nella cosa stessa in quanto diversa, dall'altro il principio di mutamento ad opera di una cosa diversa o della cosa stessa in quanto diverso (secondo quella potenza, infatti, per cui ciò che subisce, subisce alcunché, noi diciamo che esso ha la potenza di subire, talora se subisce una cosa qualsiasi, talora invece se subisce non secondo ogni affezione, ma verso il meglio)⁴.

Il filosofo qui sottolinea che quando si parla di potenza si parla di un principio all'origine di ogni modificazione, egli pertanto allude a un luogo in cui avviene tale modificazione. Esso può risiedere o in un'altra cosa rispetto a ciò che è mosso o nella cosa stessa, che tuttavia è mossa in quanto altra. A tal proposito egli utilizza due esempi, quello del costruire e quello del curare. Quando si costruisce emerge come il punto di partenza non si dia nei materiali, quanto nell'architetto, il quale pensa ed immagina la costruzione. Egli è dunque un ente diverso rispetto a ciò che muta e il principio di movimento si trova in un altro rispetto a ciò che è mosso. Quando ci si prende cura di qualcuno, Aristotele osserva che il principio di movimento può risiedere nello stesso soggetto che va incontro al mutamento. Ovvero, il medico anche se egli stesso malato può prendersi cura. Il principio della cura abita dunque in un altro o in sé in quanto altro. Quando nella relazione di prossimità ci si sporge incontro all'altro, la trasformazione a opera dell'altro è al centro del processo stesso della cura. Tuttavia, successivamente, spiegando tale processo Aristotele declina anche al passivo tale potenza. La potenza è anche nei materiali e l'arte del prendersi cura è una sorta di *techne* in quanto passaggio da una condizione all'altra. Questo perché l'azione di colui che si prende cura è accolta e recepitata secondo quelle possibilità preesistenti in colui che è curato.

Attraverso la relazione pertanto il nostro essere corpo è interpellato e coinvolto in una contemporaneità d'insieme, in cui nelle vene del proprio esserci scorre l'altro, il quale vi è implicato a sua volta. Aristotele sembra così intuire un fondamento intersogget-

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 12, 1019a, 15-20.

tivo su cui poggia il rapporto di prossimità, è appunto la questione del luogo. Nel libro IX dell'*Etica* lo stesso filosofo osservando la realtà e parlando dell'amicizia, oltre a ravvisare in essa l'esperienza antropologicamente più densa e bella, in quanto l'altro scoperto come amico realizza la propria ipseità, vede nell'essere con l'altro il luogo. La presenza dell'amico, *parousia* (*para-ousia*: essere presso, prossimo, all'*ousia* [essenza] dell'altro), è la cosa più desiderabile⁵. Tuttavia il piano in cui si dischiuderebbe il luogo di tale fondamento, resta ancora abbozzato. Un elemento questo, che sotto altri punti di vista, si annuncia invece teologicamente, come si richiamerà più tardi, nella *carne* del Verbo.

2. Un accesso fenomenologico?

Procedendo in avanti, in un primo passo, siamo chiamati a interrogarci su come possiamo accedere fenomenologicamente a questo dirsi/darsi del corpo, su quale fondamento intersoggettivo poggi ad esempio il rapporto di cura e in che modo. È noto come nella seconda metà dell'Ottocento la psicoterapia abbia visto la psiche come oggetto di cura, cadendo talvolta in alcuni riduzionismi, sottolineando ora un aspetto, ora l'altro di ciò che caratterizzerebbe la potenza che inhabita il corpo che porta il segno dell'altro⁶. Altrettanto noto è come la fenomenologia a partire da Husserl abbia portato invece in risalto l'esperienza incarnata mediante i noti termini di *Körper-corpo cosa* e *Leib-corpo vissuto*. Può altresì essere prezioso ricordare questi guadagni fenomenologici ai contraccolpi avvenuti nella teologia⁷.

Se da un lato la riflessione fenomenologica in filosofia ha prestato

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, IX, 12, 1171 e seguenti.

⁶ Cfr. V. CONTI-G. ARCIERO, *Percorsi di cura. Psicoterapia fenomenologica e psiconalisi: l'impraticabile incontro*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 179-227.

⁷ Per approfondire: M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2010, 93-130.

attenzione al dato del corpo, ponendo la questione del sovraccarico della coscienza nella percezione, e mettendo in rilievo l'apertura al mondo e l'esperienza che ne facciamo attraverso il corpo stesso (ad es. M. Merleau-Ponty, E. Levinas, E. Falque...); da un altro lato la teologia ha fatto propria una attenzione fenomenologica nella sua metodologia. L'essere corpo pone la domanda della percezione: in esso spazialità e temporalità sono co-implicate. Come l'evento cristologico-trinitario, il darsi di Dio nel Verbo incarnato nel tempo e dall'eternità, altera il dato della corporeità vissuta?

Nella riflessione teologica un primo tratto sembra emergere in maniera cristallina: la questione della corporeità viene ad essere approcciata a partire dal suo accesso fenomenologico nell'aperto del darsi di Dio in Cristo.

Noi percepiamo il mondo e ci apriamo ad una esperienza di esso attraverso il corpo. Il corpo è mediatore esistenziale della percezione, una sorta di pre-condizione perché si possa dare una relazione tra soggetto e oggetto. Il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty, ha evidenziato che è attraverso il nostro corpo come esperienza di essere-nella-carne che possiamo vedere⁸. Nel fluire delle molteplici percezioni della contingenza il corpo in quanto *corps propre*, ci offre una esperienza di permanenza. Esso poi non è mai un mero oggetto nell'esperienza soggettiva. Il dato primario che emerge è che *io sono corpo*, ed è proprio attraverso il corpo che siamo messi di fronte alla finitezza, poiché sempre siamo nella condizione di accogliere tale dimensione. Prendere sul serio la corporeità significa dunque recuperare l'immediatezza della presenza a noi stessi e per gli altri, riprendere confidenza con la dimensione pre-riflessiva del mondo, per cogliere la nostra esperienza così come essa è davvero. Attraverso il corpo, infatti, sperimentiamo che il mondo è finito e che il soggetto al contrario è abitato da una infinitezza: è l'intenzionalità che unisce gli esseri umani e il mondo in un tutto

⁸ Cfr. J.-O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, tr. it. di A. Aguti, Queriniana, Brescia 2016, 40-53.

ed inquieto essere-nel-mondo. Dire corpo vuole dire prendere sul serio che la spazialità del nostro abitare il mondo lascia emergere il desiderio di infinito che ci abita. Emmanuel Levinas, a sua volta, descrive la corporeità come esperienza del nostro abitare tra interiorità ed exteriorità, attraverso il prendere casa nel mondo in cui fa breccia il volto dell'Altro⁹.

Molto concretamente questo significa, ad esempio, assumere che il corpo *può* qualcosa nella relazione con altri e che il rapporto tra corporeità e limite dica o comunque alluda alla potenza originaria che sgorga da un fondamento interpersonale non addomesticabile o etichettabile, non concetto, ma evento. Probabilmente quando Emmanuel Falque con il suo *fuori fenomeno* (*hors-phénomène*) si spinge ai confini della fenomenalità¹⁰, si sta intrattenendo con tale fibrato, nodo in cui base ed eccedenza, immanenza e trascendenza, si intrecciano senza confondersi¹¹. Il

⁹ Scrive Levinas: «Essere corpo significa [...] essere *me stesso* pur vivendo nell'*altro*» (E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990, 117). Giovanni Ferretti ha in tal senso evidenziato come «essere corpo è "l'esistenza di questo equivoco", in cui si incrociano due direzioni diverse, da non intendersi come punti di vista successivi, poiché proprio "la loro simultaneità costituisce il corpo". Per Levinas non si dà quindi in noi una dualità tra corpo proprio (*Leib* in tedesco) e corpo fisico (*Körper* in tedesco), che si dovrebbe poi tentare di conciliare» (G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, 145).

¹⁰ Cfr. E. FALQUE, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021, 23-108. In questo senso, ciò che la fenomenologia ha descritto come *hors-phénomène* si mostra teologicamente come luogo d'accesso privilegiato: non un non-fenomeno, ma un fenomeno al limite, che incrina la pura trasparenza della presenza e rivela, proprio nel suo eccedere, la possibilità di un oltre. Malattia, dolore, morte – e, in altro registro, la stessa rivelazione – attestano che il corpo non si lascia mai possedere del tutto, perché custodisce una passività originaria che non è riducibile a funzione biologica, ma apertura ad un'eccedenza. Il "fuori-fenomeno" si mostra allora non come negazione, ma come preannuncio di quel compimento in cui la carne del Verbo, abitando i limiti, dischiude il senso ultimo del corpo come luogo interpersonale e trasfigurato.

¹¹ Il termine impiegato, "fibrato", proviene dal lessico della geometria differenziale e della fisica teorica. Esso indica una struttura nella quale a ogni punto di una base si associa uno spazio-fibra, così che l'insieme non si riduca né alla sola base né alle sole fibre, ma viva dell'articolazione costante fra i due livelli. In fisica dei campi, ad esempio, il fibrato consente di descrivere la coesistenza di uno spazio-tempo e dei campi che lo attraversano: il campo non è mai un puro dato locale, ma una fibra che accompagna la totalità del tessuto spaziale. Traslato antropologicamente, il termine permetterebbe di pensare l'umano e il corpo non come

fuori fenomeno è ciò che pare distruggere ogni fenomenalità e si annuncia al limite, al confine. La malattia è uno dei paradigmi individuati dal pensatore francese. Essa si manifesta come differenza da sé. Quando sono malato, quando qualcosa mi cade addosso, vedo confinate le mie possibilità di esistenza, mi trovo dinanzi alla riduzione cioè della possibilità di accesso a un mondo comune e quindi anche della libertà. Eppure, silenzioso, proprio in quel limite appare al presente il corpo che io sono. Esso, il corpo, con tutta la sua pesantezza, allo stesso tempo libera un nuovo ordine di significati che prima rimanevano confinati nelle loro rappresentazioni. Se mi lascio assorbire dalla contemplazione di un dipinto, lo sguardo segue le forme e i colori in modo così naturale che il corpo sembra scomparire, come se la mia presenza fosse interamente raccolta nell'opera. Ma se all'improvviso un dolore al ginocchio si fa sentire, quell'esperienza di trasparenza si interrompe: il corpo riemerge con forza, imponendosi come centro dell'attenzione, e la contemplazione diventa semplice osservazione visiva, privata della sua densità.

Cosa *può* un io quando si dona a un tu? È la domanda che antropologicamente incomincia a risuonare nella situazione limite in cui l'uno e l'altro sono coinvolti in un reciproco sporgersi che diventa al contempo movimento e divenire insieme nella relazione. L'irrompere del limite che richiama alla presenza della propria finitezza non è mera interruzione, ma rivelazione: esso mostra che il soggetto non si possiede mai interamente, perché il corpo lo espone all'alterità, lo costringe a prendere sul serio la concretezza della propria esistenza e, al tempo stesso, lo apre a un'eccedenza che non dipende da lui, in cui si lascia intravedere la condizione creaturale e la chiamata dell'Altro che restituisce l'io a sé stesso nella relazione.

un'entità semplice, ma come il luogo di un intreccio di dimensioni – sensibile e trascendente, singolare e relazionale – che si compongono senza mai annullarsi. Significa allora sottolineare che il corpo è sempre più di quanto appare, poiché la sua consistenza non sta in una proprietà isolata, ma nel gioco reciproco che tiene insieme immanenza ed eccedenza.

3. Un quadro ontologico

Un dato che sembra accomunare i tentativi di una fenomenologia teologica conducono al venire in rilievo di un quadro ontologico di riferimento: l'alterità segna la corporeità nel suo essere apertura e pre-disposizione all'incontro. Il limite del fenomeno, già evocato come *fuori fenomeno*, non si pone allora come negazione, ma come indizio che la fenomenalità stessa rinvia a un piano più originario: è qui che il discorso fenomenologico trova il suo compimento ontologico, nel riconoscere che il corpo non si dà solo come esperienza, ma come apertura costitutiva all'A/altro¹². Tali tentativi muovono dall'evento Cristo in cui la sua umano-divinità *di-segna* i tratti filiali e fraterni della corporeità umana, quale affezione creatrice. Essi si caratterizzano per differenti intonazioni di apertura.

Un primo livello esistenziale della corporeità si confronta a sua volta con il livello teologale che emerge nel dato cristologico, e che è stato ben messo in rilievo nei contributi recenti – per richiamarne alcuni – di Giovanni Cesare Pagazzi, Marcello Neri, Piero Coda. Nel darsi di Dio emerge in maniera dirompente la decisività della carne di Cristo: il corpo vissuto del *logos* cristiano è l'emergere di uno spazio in cui la spazialità del vissuto degli umani trova la sua origine (il da dove) e il suo orientamento (il verso dove). Dio che in Cristo assume dal di dentro la condizione corporea dell'umano ne dipana l'orientamento fondamentale, come spazio aperto in cui percepire la relazione paterna con Lui che proviene dal Figlio e che nella forza dello Spirito irrori i vissuti intersoggettivi intenzionandoli agapicamente. Fuggendo ogni mera rappresentatività appiattita, il darsi fenomenico di Dio nella rivelazione è il rimando a un vissuto corporeo che ha la densità della responsabilità verso l'Altro. Fragile, finito, caduco, ma anche capace di slancio, di forza, di dono, il corpo è assunto dal Verbo mostrandone la capacità re-

¹² Cfr. E. FALQUE, *La Chair de Dieu*, Cerf, Paris 2023, 286-303.

lazionale nel farsi carico dei pesi gli uni degli altri. Il corpo dunque non come mero “corpo-cosa”, ma come “corpo-effetto” dell’intrecciarsi dei vissuti in una storia che si fa bio-grafia e compagnia di Dio con gli umani. Il corpo della fede nel darsi fenomenico di Dio non può essere dunque oltrepassato, né edulcorato, né astratto, ma va preso sul serio nel suo realismo. Esso dice che l’affezione sensibile dell’umano è aperta all’essere-qui tra noi del corpo di Dio, nel legame che egli ha con noi nella carne di Cristo. Tale accento fenomenologico è significativamente presente nella teologia cattolica del XX secolo¹³.

Esso sembra caratterizzarsi sotto due diversi profili¹⁴: quale spazio ermeneutico della singolarità cristologica e quindi fenomenologia dell’evento di Gesù Cristo, ma anche quale spazio ermeneutico dell’esperienza umana del darsi di Dio nella storia quale evento/avvento performativo. Questi due profili convergono nel costitutivo rimando al Cristo risorto. «Per la filosofia si tratta di superare l’imprigionamento nell’orizzonte meramente apriorico del trascendentale, senza perdere però il guadagno rappresentato dal principio moderno di soggettività; per la teologia di raggiungere l’evento Gesù senza che l’espressione della sua identità nel linguaggio metafisico ereditato dalla tradizione dogmatica ne pregiudichi l’ascolto e una rinnovata espressione»¹⁵.

È in questo darsi sinfonico, dunque, che è possibile collocare i numerosi tentativi che costellano il rapporto tra fenomenologia e rivelazione nella teologia cattolica, che richiamiamo brevemente senza pretesa di esaustività non essendo questo il luogo per approfondirli. Accanto ai poderosi tentativi di Hans Urs von Balthasar, con la sua estetica teologica che si dipana nella drammatica della storia¹⁶, e di Karl Rahner, con la sua fenomenologia

¹³ Cfr. *Fenomenologia e rivelazione*, a cura di T. Bertolasi-A. Bergamo-G. Pintus, Città Nuova, Roma 2024.

¹⁴ Cfr. P. CODA, *Fenomenologia e ontologia dell’evento Cristo*, in «Lateranum», 65 (1999), 466-469.

¹⁵ Ivi, 467.

¹⁶ Pur rinviando alla monumentale opera di H.U. von Balthasar, per un approfondimento

esistenziale che vede l'uomo uditore della Parola e sottolinea la plausibilità della Rivelazione¹⁷, troviamo il tentativo di Armido Rizzi di tratteggiare una fenomenologia cristologica¹⁸, quello di Angelo Bertuletti per il quale la fenomenologia di Gesù è la condizione di possibilità della teologia¹⁹, quello di Pierangelo Sequeri, volto a sottolineare l'importanza della storia di Gesù come forma effettuale della verità ontologica di Dio, in cui il sentire è posto come eteroaffezione che rimanda al suo veramente Altro²⁰. Ed infine, come non dimenticare il tentativo di Klaus Hemmerle di dipanare una fenomenologia dell'amore quale via di accesso all'ontologia trinitaria, e i più recenti tentativi di Cesare Pagazzi di delineare una fenomenologia cristica degli esistenziali²¹.

4. Il «luogo» cristologico come criterio ermeneutico

Un discorso teologico sulla corporeità prova a ricondurre fenomenologicamente il dato al compito che lo caratterizza, a partire da quella umanità che *ab aeterno* il Verbo conosce e assume nel tempo. La carne quale esistenziale primordiale predisposto all'incontro con l'A/altro custodisce il riverbero di una trascendenza che fa breccia nell'immanenza senza edulcorarla, ma accompagnandola al compimento. Il desiderio del corpo, ambigua-

specifico: D. FARES, *Fenomenologia de la verdad del mundo: Una guía de lectura de los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar*, Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, Buenos Aires 2018.

¹⁷ In particolare: K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, a cura di M. Marassi-A. Zoerle, Vita & Pensiero, Milano 1989; *Uditori della Parola*, tr. it. di A. Belardinelli, Borla, Torino 1988.

¹⁸ A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2010.

¹⁹ A. BERTULETTI, *Il significato di una formula inconsueta*, in «Teologia», 23 (1998), 241-247; *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014

²⁰ P.A. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in «Teologia», 23 (1998), 289-329; *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; *Il Grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023; *L'umanità del Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2023.

²¹ K. HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2023.

mente presente nel post-moderno, non custodisce forse il corpo del desiderio? Nel tema dell'ibridazione non si potrebbe annidare la domanda circa il divenire altro che segna la relazione? Che il venire meno di un quadro ontologico di riferimento classico non ponga forse la domanda circa una ermeneutica più profonda dell'ontologia?

Tali sentieri sembrano accomunati da alcuni punti nodali: la singolare relazione vissuta da Gesù con il Padre, spazio aperto dell'esperienza umana tesa a cogliere la significatività degli eventi nell'Evento sorgivo che li interpella e sopravanza, nell'orizzonte dello Spirito che diventa esperienza cristiana del Risorto attraverso un accesso empatico²². In sintesi, dunque, emergono le due linee di approfondimento: una fenomenologia "di" Gesù, che mette a fuoco il baricentro cristologico; e una fenomenologia "in" Gesù, che illumina l'orizzonte del reale in prospettiva trinitaria. Si dà però anche una terza linea, quella di una fenomenologia esistenziale, in cui i due assi si incontrano, ed emergente da/in una ontologia trinitaria.

L'esigenza allora sarebbe quella di rileggere il tema del corpo alla luce della carne del Verbo incarnato, come quell'esistenziale primordiale che nel *Logos* è stato fatto, assunto e che tende verso di lui, in maniera tale che quelle impressioni singolari che accadono non sono semplici dati, ma rivelano delle direttrici di senso, come trasformazione e delimitazione della relazione tra

²² In particolare: F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001; G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004. Accanto ad essi è possibile segnalare una serie di altri studi recenti che si possono inscrivere in una ricerca di un accesso fenomenologico all'evento che si dipana da Gesù Cristo: S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012; C. DOBNER, *Nella mistica di Adrienne von Speyr. Un tentativo di fenomenologia teologica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2019; L. VANTINI, *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017; M. SALVIOLI, *Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*, in «Divus Thomas», 2008, 22-110; M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione», 1 (2005), 367-384; M. NERI, *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il Cuore e la fede*, Cittadella, Assisi 2007; M. GRONCHI, *Per una fenomenologia cristologica della relazione*, in «Euntes Docete», 56 (2003), 31-43.

l'io, il mondo e Dio. L'identità del Verbo, che si situa nell'essere originariamente *pros theou* (Gv 1,2), si manifesta quale punto di trazione nel quale l'essere se stessi è orientato ad una alterità fondamentale. Essa intesse la relazione con l'altro da sé nell'orizzonte empirico, nel quale permane l'eccedenza evenemenziale di un darsi che interpellando si ritrae segnando i vissuti. Il sentire dell'umano è allora non il rimando a un mero contenuto dato, ma a una relazione dinamica tra il soggetto e il mondo nel quale è posto responsabilmente nel suo essere corpo in relazione²³.

Nella singolarità partecipativa di Cristo, vulnerabilità e finitezza sono assunte e sovraccordate, manifestando una potenza, ovvero una modalità mediante la quale il corpo, nella traccia dell'altro in sé, si realizza come cura e prossimità. Il Verbo entrando nel tempo, dal di dentro, ha assunto nella diacronia di un presente, che si rinnova nei vari momenti, i vissuti nei quali la vulnerabilità è espressione della passività originaria e la finitezza della valenza attiva di trascendenza. Il suo *divenire* carne, rimane abbracciato al suo essere *pros theou*, ovvero nell'immutabilità di una interdonazione reciproca in Dio che si protende nella creazione come relazione. L'essere in sé e l'essere presso l'altro, che nel Verbo coincidono nell'eternità, nella temporalità risuonano nell'essere in sé e l'essere presso l'altro dell'umano, chiamato a prendere posizione nella libertà e per grazia, rinvenendo nelle vene della storia l'interpellanza del Verbo stesso. Si potrebbe dunque dire che, nella sua singolarità partecipativa, le nostre singolarità trovano il proprio luogo

²³ Se Aristotele nella prima parte del libro *Theta* della *Metafisica* tratta della potenza come qualcosa di connesso al movimento o al mutamento in generale, significato prevalente nel linguaggio comune, quello che ha un rilievo importante per la scienza dell'essere, specificherà successivamente, è connesso all'atto. L'io che si dona al tu *può* nella misura in cui, sporgendosi fuori di sé, si ritrova co-implicato in una responsabilità per l'altro che Levinas ha tematizzato come elezione, convocazione, perché già da sempre presente nell'io, e portatrice di una eccedenza. Come sintetizzato da Ferretti «la prossimità [...] implica l'irrompere di una diacronia che mette capo alla trascendenza. Non solo trascendenza dell'Altro rispetto al Medesimo, ma la trascendenza stessa del Medesimo rispetto a se stesso [...]. La singolarità dell'Altro risulterà dal fatto stesso che egli mi convoca, anteriormente ad ogni designazione che io possa darne nei termini di un "questo qui" (*tóde ti*)» (FERRETTI, *La filosofia di Levinas*, 250-251).

nel nesso interpersonale ed intersoggettivo che ci lega e ci libera al contempo. Egli *diviene* con me, perché io sia capace di divenire con/per l'altro, intenzionando il movimento mio e dell'altro in/verso uno spazio terzo che è l'irrompere, nella luce e nella forza dello Spirito, di Lui come il veramente Altro. Un movimento dunque escatologicamente tensionato, che rifuggirebbe dualismi di sorta, e che quindi tende verso un compimento. Quando Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

Questo implicherebbe tuttavia che al presente le piaghe e le pieghe del reale si costituiscono come brecce e passaggi, lì dove l'amore agapico è il mediatore tra il conoscente e il conosciuto, tra colui che si prende cura e colui del quale ci si prende cura. Amore agapico che è agente di trascendenza, intendendo per trascendenza quella trasparenza tra le opacità dell'immanenza di cui si rivela la densità qualitativa e la sua vocazione.

In conclusione

Il percorso che si è provato ad abbozzare ha mosso i suoi passi dal riconoscimento della complessità del corpo, crocevia di livelli molteplici e intrecciati – antropologico, ontologico, etico, metafisico – che esigono di essere pensati non in astratto, ma nel dinamismo relazionale che essi sottendono. Aristotele, con le sue intuizioni sulla potenza e sulla cura, ha offerto un primo quadro in cui il corpo non appare come semplice materia, ma come espressione in cui prende forma il legame con l'altro: essere corpo significa sempre già essere implicati in un movimento di prossimità.

Da qui il primo passo, fenomenologico: non un mero inventario di funzioni, ma l'attenzione al corpo che si dà e si percepisce come apertura al mondo e all'altro²⁴. L'esperienza della malattia,

²⁴ Non si tratta qui tuttavia di indulgere in quelle caricature speculative che, importando in filosofia la nozione matematica di funzione, credono di aver trovato un modello euristico universale: come se il corpo fosse una variabile da immettere in un'equazione e la relazione

come del dolore, mostra come il corpo irrompa a dischiudere la verità della nostra finitezza, e insieme la possibilità di un'alterità che ci eccede. In questa prospettiva, il corpo è la soglia attraverso cui l'io e il tu si incontrano: ciò che pare limite diventa "rivelazione", richiamo a una dimensione creaturale che non si lascia possedere, ma ricevere secondo una passività originaria.

Un secondo passaggio si è poi reso necessario: collocare questi guadagni in un quadro ontologico. Qui il corpo si mostra nella sua struttura originaria di apertura, non come "corpo-cosa" ma come "corpo-relazione", o "corpo-effetto", per usare una terminologia levinasiana, orientato dal darsi di Dio in Cristo. La carne assunta dal Verbo è il luogo in cui la fragilità e lo slancio dell'umano si svelano come portatori di una responsabilità verso l'altro, e dove la vicenda singolare di ciascuno si intreccia con la bio-grafia di Dio con gli uomini.

Infine, il criterio cristologico ha offerto la chiave ermeneutica che raccoglie e rilancia i tratti precedenti. La carne del Verbo, vissuta nella diacronia del tempo e nella fedeltà eterna al Padre, custodisce il nesso tra vulnerabilità e trascendenza, facendo del corpo non un attributo da qualificare, ma il luogo primordiale della relazione. Così la singolarità dell'io, nell'incontro con l'altro, trova la propria verità nel movimento che conduce a un "terzo" spazio: quello in cui l'Altro, nella forza dello Spirito, apre e sostiene il cammino verso un compimento escatologico.

Il corpo, in tale prospettiva, non si lascia racchiudere da aggettivi, ma si rivela come carne attraversata dalla relazione. Come si dà la forma? Come "emerge" il *corpo* del desiderio? Quale posto ha l'affezione nel vissuto corporeo? Quale corporeità dunque nel divenire temporale? Quella intessuta dei fili dell'intersoggettività, non ridotta a corpo-cosa, non edulcorata ad estensione della coscienza sovraccarica, perché, come ha ricordato Maurice

con l'altro un risultato da calcolare. La funzione, in matematica, è precisione; in filosofia, ridotta a metafora, rischierebbe di essere solo un alibi concettuale che appiattisce l'eccedenza del reale.

Merleau-Ponty, «poiché siamo al mondo noi siamo *condannati al senso*»²⁵ in maniera tale che l'esercizio del pensiero è l'espressione di questo apprendere, giorno per giorno, a vedere il mondo, nell'intreccio dei vissuti e del contatto. Una corporeità che trasgredisce l'automatismo della carne nel desiderio di trascendenza? Si tratterebbe forse di rileggere il sentire originario che, a sua volta, ha provato a descrivere Maria Zambrano, possibile attraverso i chiari del bosco²⁶. Esso è un sentire incarnato, che chiede di collocare la tonalità emotiva in un campo di senso intersoggettivo. Nel provare a comprendere allora la dimensione della corporeità può risultare decisivo pensare il differenziale trinitario da cui si origina il bene della differenza come "tra" dei vissuti condivisi nello spazio dei corpi.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2018, 30.

²⁶ La filosofa spagnola evidenzia come siamo rinviiati al luogo dell'accadere e questo implica una postura singolare: aprirsi e riceversi nell'aprire la radura *nel bosco*. La trascendenza non si offre quale fuga dal reale, ma quale aperto nel reale secondo un tocco leggero di grazia nell'ombra in cui siamo posti: M. ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano 1991.

Il corpo di Gesù: dal tradimento al dono

Federico Badiali

Christ's body: from betrayal to gift

ABSTRACT

The theme of the body, its relationship with power (in both an active and passive sense, that is, understood as the power of the body and as power over the body) and its interaction with all those products of human ingenuity which (depending on the case) may enhance and/or condition it, is addressed through a Christological reflection. This contribution aims to develop an interpretation of the account of Jesus' Passion in the Gospel according to Mark, highlighting, in particular, that at the heart of the Paschal Mystery lies a body – that of Jesus – over which others are in a position to exercise power, but which, in turn, is capable of exercising power: it can give itself, precisely because it can be handed over (even when this takes the abhorrent form of betrayal). Particular attention is given, in this perspective, to the account of the Last Supper, with the theme of the body given in the broken bread and the poured wine, read in parallel with the episode of the “anointing at Bethany”. These passages constitute extremely significant reference texts not only from a christological perspective, but also from an anthropological one, in that they reveal the ambivalence of our body, continually exposed to the power of others, yet, despite this, endowed with a power that nothing and no one can completely neutralise and which is expressed in the gift of self.

Il tema del corpo, della sua relazione col potere (in senso attivo e passivo, ovvero inteso come potere del corpo e come potere sul corpo) e della sua interazione con tutti quei prodotti dell'ingegno umano che (a seconda dei casi) possono potenziarlo e/o condizionarlo, è affrontato a partire da una riflessione cristologica. Il contributo intende sviluppare una lettura del racconto della passione di Gesù nel Vangelo secondo Marco, evidenziando, in particolare, che, al centro del mistero pasquale, vi è un corpo, quello di Gesù, sul quale gli altri sono nella condizione di poter esercitare un potere, ma che, a sua volta, è in grado di esercitare un potere: può donarsi, proprio per il fatto di poter essere consegnato (anche quando ciò assume la forma esecrabile del tradimento). Un'attenzione particolare è riservata, in questa prospettiva, al racconto dell'ultima cena, con il tema del corpo donato nel pane spezzato e nel vino versato, letto in parallelo con l'episodio della “unzione di Betania”. Questi brani costituiscono dei testi di riferimento estremamente significativi non solo dal punto di vista cristologico, ma anche dal punto di vista antropologico, in quanto mostrano l'ambivalenza del nostro corpo, continuamente esposto al potere altrui, ma, nonostante ciò, dotato di un potere che niente e nessuno può completamente neutralizzare, espresso nel dono di sé.

Viviamo in un'epoca in cui la condizione umana appare sempre più paradossale. Da una parte, assistiamo, di giorno in giorno, alla crescita esponenziale delle nostre potenzialità, grazie anche alle risorse messe a nostra disposizione dal progresso tecnico-scientifico; dall'altra, facciamo i conti, soprattutto nel nostro

corpo, con una vulnerabilità sempre più manifesta, a motivo delle tante crisi cui siamo esposti (di natura sanitaria, economica, politica, ecologica...).

Chi è interessato a studiare, in una prospettiva antropologica, il tema del corpo, della sua relazione col potere (in senso attivo e passivo, ovvero inteso come potere *del* corpo e come potere *sul* corpo) e della sua interazione con tutti quei prodotti dell'ingegno umano che (a seconda dei casi) possono potenziarlo e/o condizionarlo, non può esimersi da una riflessione cristologica, se è vero che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22). Detto questo, però, non risulta per nulla scontato quale possa essere il *focus* di un simile approfondimento, sia per l'ampiezza del tema, sia per la distanza che separa, sul piano tecnologico, la Palestina del I secolo d.C. dal mondo in cui viviamo. Siamo persuasi che il racconto della passione secondo Marco (capitoli 14-15) possa offrire alcuni spunti interessanti, almeno per tre ragioni. La prima è legata a un'evidenza di carattere lessicale: delle quattro ricorrenze del termine $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ contenute in questo vangelo (5,29; 14,8.22; 15,43), tre di esse sono concentrate proprio nella sezione che l'autore consacra alla passione del Signore. Inoltre merita di essere rilevato che il referente di tutte e tre queste ricorrenze è Gesù Cristo, al quale, tra le altre cose, Marco, nel suo vangelo, riconosce un particolare valore sul piano antropologico: infatti, dall'inizio alla fine dell'opera (cfr. 1,2; 16,7), questo evangelista invita i suoi lettori a seguire la via di Gesù¹. Infine – come vedremo – non mancano, nella passione secondo Marco, riferimenti a oggetti che accrescono la capacità di espressione del corpo del Signore. Ci proponiamo, quindi, di ripercorrere queste pagine del Vangelo secondo Marco, con una particolare attenzione al modo in cui l'autore presenta in esse il corpo di Gesù.

¹ È la tesi sostenuta da: E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003.

1. Un corpo in balia del potere altrui

Benché, da un punto di vista formale, il corpo di Gesù venga menzionato solo all'inizio del racconto marciano della passione (in corrispondenza del pasto di Betania: 14,8; e dell'ultima cena: 14,22) e alla fine (a proposito della sepoltura: 15,43), da un punto di vista materiale, il corpo di Gesù è il protagonista indiscusso di tutta la sezione che stiamo considerando, a partire dal momento dell'arresto. È infatti col suo corpo che Gesù cade nelle mani dei suoi avversari (14,46a: ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῶ), i quali lo catturano (14,46b: ἐκράτησαν αὐτόν) con la stessa ostilità che si sarebbe usata nei confronti di un ladro (16,48: ὡς ἐπὶ ληστήν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με).

A partire da questo momento, Gesù, nel suo corpo, viene obbligato a spostarsi da un luogo all'altro, indipendentemente dalla sua volontà: prima è condotto dal sommo sacerdote, per essere giudicato alla sua presenza (14,53: ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν); poi è portato via (15,1: ἀπήνεγκαν), per comparire davanti a Pilato; quindi è condotto nel pretorio (15,16: ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω); infine è condotto alla crocifissione (15,20: ἐξάγουσιν αὐτόν), sul luogo del Golgota (15,22: φέρουσιν αὐτόν). A questo punto, Gesù sembra aver perso definitivamente ogni forma di autonomia ed essere ridotto ad uno stato quasi bestiale. Lo suggerisce l'uso del verbo φέρω, che, nel Vangelo secondo Marco, è impiegato in relazione ai malati e agli indemoniati (1,32), al paralitico (2,3), al sordomuto (7,32), al cieco (8,22) e all'epilettico (9,17.19.20), tutti *portati* da Gesù; e, da ultimo, è utilizzato anche in relazione al puledro montato da Gesù in occasione del suo ingresso messianico a Gerusalemme, del quale si dice che anch'esso viene *portato* da Gesù (11,2.7).

Dal momento dell'arresto in poi, il corpo di Gesù è fatto oggetto di violenze fisiche e morali indicibili. Terminato il processo giudaico, Gesù riceve gli sputi dei sacerdoti, degli anziani e degli scribi (14,65a: ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῶ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον); quindi viene bendato

(14,56b: καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον), percosso (14,65c: καὶ κολαφίζειν αὐτὸν) e schiaffeggiato dai servi (14,65d: ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον). Quindi viene incatenato (15,1: δήσαντες τὸν Ἰησοῦν). Dopoché Pilato ha deciso la sua condanna a morte, il corpo di Gesù viene flagellato (15,15: φραγελλώσας), rivestito, per scherno, di porpora (15,17a: ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν), incoronato di spine (15,17b: περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον), percosso (15,19a: ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ), ricoperto di sputi da parte dei soldati (15,19b: ἐνέπτυσον αὐτῷ). Infine viene confitto alla croce (15,24: σταυροῦσιν αὐτὸν; 15,25: ἐσταύρωσαν αὐτὸν), dove esalerà l'ultimo respiro (15,37).

Dall'inizio alla fine del racconto della passione, quello di Gesù risulta, dunque, essere un corpo su cui altri esercitano un potere, tanto che Pilato ritiene di poterne disporre a suo piacimento, fino a coinvolgere la folla nella decisione relativa alla sua sorte (15,9: θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; 15,12: τί οὖν θέλετε ποιήσω ὃν λέγετε τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;).

2. L'ambivalenza del corpo consegnato

Fra tutte le azioni che, nel racconto della passione, vanno a ricadere su [il corpo di] Gesù, ve n'è una a cui viene riconosciuto un valore particolare, non fosse altro che per il numero delle ricorrenze del verbo che viene utilizzato per esprimerla. Si tratta del verbo "consegnare" (παραδίδωμι), che, in questa sezione del Vangelo di Marco, compare per ben dieci volte (14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10,15)².

Nella sua prima apparizione, il verbo è associato a Giuda, che si reca dai capi dei sacerdoti per consegnare Gesù (14,10).

² Paolo Mascilongo lo definisce «il verbo più caratteristico della passione»: P. MASCILONGO, *Il vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2018, 784. Esso compare anche nelle formule di fede delle origini (cfr. Rm 4,25).

Immediatamente dopo si legge che, a partire da quel momento, Giuda cerca l'occasione propizia per realizzare il proprio progetto (14,11). In questi due versetti, che il prologo marciano della passione dedica ai preparativi compiuti da Giuda nell'approssimarsi della Pasqua (14,1), il verbo "consegnare" compare quindi due volte in relazione a questo personaggio. Ma, nonostante l'enfasi utilizzata per annunciare che a consegnare Gesù è «uno dei Dodici» (14,10: ὁ εἷς τῶν δώδεκα), la notizia non coglie troppo di sorpresa il lettore, dal momento che, fin dalla costituzione del gruppo degli apostoli, questi sa che Giuda è «colui che poi lo tradì» (3,19: ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν). Anzi, nella prosecuzione del racconto, l'evangelista sembra determinato ad insistere sul contrasto tra la consegna compiuta da Giuda e l'intimità che lo legava a Gesù: è «uno di voi» (14,18a: εἷς ἐξ ὑμῶν), «colui che mangia con me» (14,18b: ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ: cfr. Sal 41,10), «uno dei Dodici» (14,20a: εἷς τῶν δώδεκα), «colui che mette con me la mano nel piatto» (14,20b: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον)³. Sulla base di questi indizi, possiamo dire che la consegna di Gesù da parte di Giuda è un tradimento a tutti gli effetti. Non a caso avviene attraverso un bacio, che, come indica la radice del verbo impiegato (14,44.45: φιλέω; καταφιλέω), costituisce il segno per eccellenza dell'amicizia (φιλία). Non meraviglia, quindi, che Luca, nel suo vangelo, definisca Giuda «traditore» (6,16: προδότης) e non semplicemente, come Marco, «colui che consegna» Gesù (14,42.44: ὁ παραδιδούς).

A partire da questa prima consegna, il corpo di Gesù sembra destinato a passare di mano in mano: dopo essere stato consegnato da Giuda ai capi dei sacerdoti, i capi dei sacerdoti lo consegnano a Pilato (15,1: παρέδωκαν, ripreso in 15,10: παραδεδώκεισαν αὐτόν) e quest'ultimo lo consegna ai soldati (15,15: παρέδωκεν

³ Jean Delorme sottolinea con forza che qui «l'enfasi è posta sulla prossimità dei corpi e la comunione nell'azione, in contrasto con l'atto di consegnare»: J. DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile*, t. 2, Les Éditions du Cerf-MédiaSPaul, Paris-Montréal 2008, 447 [nostra traduzione].

τὸν Ἰησοῦν) perché lo mettano in croce.

Fra le dieci ricorrenze del verbo “consegnare” presenti nel racconto marciano della passione, due di esse meritano una particolare attenzione. Si tratta di quelle che compaiono in 14,21 e in 14,41. A differenza di tutte le altre, esse sono espresse al passivo (παραδίδοται). Marco aveva già utilizzato in questa forma il verbo “consegnare” negli annunci della passione che seguono la confessione di Cesarea di Filippo (8,27-30), in particolare nel secondo (9,31: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) e nel terzo annuncio (10,33: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν). Si noti che, proprio come in questi due casi, anche in 14,21 e in 14,41 il soggetto del verbo è «il Figlio dell’uomo» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) e in 14,41 il verbo è completato da «nelle mani di...» (εἰς τὰς χεῖρας τῶν...), esattamente come in 9,31 e in 10,33. Va notato, infine, che, mentre in 14,41 il verbo “consegnare” è utilizzato senza alcuna menzione del soggetto che compirà la consegna di Gesù (proprio come nel secondo e nel terzo annuncio della passione), in 14,21 il verbo “consegnare” regge, tra gli altri, il complemento δι’ οὗ, riferito all’uomo (τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ) che consegnerà Gesù, che, fin dalla costituzione del collegio apostolico (3,19), il lettore sa essere Giuda. La traduzione corrente di 14,21 proposta dalla CEI (2008) presenta Giuda come «quell’uomo, *dal quale* il Figlio dell’uomo *viene tradito*». Notiamo, in questa resa, alcune ambiguità. Va rilevata anzitutto l’incongruenza presente nella traduzione del verbo παραδίδωμι: in 14,21 è reso con “tradire”, mentre in 14,41 con “consegnare”, incongruenza che si estende a tutto il racconto marciano della passione, in cui παραδίδωμι è tradotto sei volte con “consegnare” e quattro volte con “tradire”, esattamente come accadeva nella versione CEI del 1974. Va poi notato che, nella traduzione del 2008 (come già in quella del 1974), «quell’uomo», che il lettore sa essere Giuda, risulta essere il complemento d’agente del verbo passivo che lo regge. Tuttavia, nel testo greco, ci troviamo di fronte a un διά completato da un genitivo, a cui di solito si dà un valore strumentale. Questo ci

porta a dire che l'“uomo” che consegna Gesù, per quanto possa sembrare l'agente dell'azione (come, d'altra parte, suggeriscono le cinque ricorrenze del verbo παραδίδωμι in forma attiva), in realtà è solo lo strumento attraverso cui avviene la consegna. Questo ci spinge a ipotizzare che il verbo παραδίδωμι in 14,21 e in 14,41, come già in 9,31 e in 10,33, sia un passivo teologico, per cui l'agente della consegna non è tanto Giuda, quanto piuttosto Dio. Ne troviamo una conferma proprio in 14,21, dove la consegna del Figlio dell'uomo è associata al contenuto delle Scritture (καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ), cioè al disegno divino. Come si componga il *dono* del Figlio da parte del Padre e il *tradimento* del maestro da parte del discepolo, non è precisato da Marco. Egli lascia un simile compito all'approfondimento dei teologi⁴. Marco si limita a evidenziare sia la complessità della consegna di Gesù, per quanto riguarda i soggetti coinvolti, sia l'ambivalenza di questo atto. Infatti, per quanto la consegna del Figlio dell'uomo appartenga al disegno divino, tuttavia su colui che, in maniera strumentale, la realizzerà, incombe una gravissima responsabilità, tanto che sarebbe «meglio per quell'uomo se non fosse mai nato!» (14,21).

A rendere ancora più complesso il quadro s'inserisce la pretesa, da parte di Gesù, di un suo ruolo attivo nella sua consegna. Sempre in 14,21 egli afferma che «il Figlio dell'uomo se ne va» (ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει)⁵, non lasciando così alcun dubbio in relazione al soggetto di tale dipartita. Rudolf Schnackenburg, commentando questo versetto, scrive che, ponendo questa espressione sulle labbra di Gesù, l'evangelista intende affermare che, nell'imminenza della sua passione, questi «imbocca la strada che gli fu assegnata e che nella Scrittura è già stata predetta. Il verbo greco ha l'accezione di andar via; qui assume il significato

⁴ Interessante, da questo punto di vista, un'osservazione di Lamar Williamson jr.: «il testo afferma che Dio progetta che Gesù sia tradito da uno dei Dodici, ma non dice che Dio designò Giuda a tal fine, o lo indusse a tradire»: L. WILLIAMSON JR., *Marco*, Claudiana, Torino 2004, 339-340.

⁵ R. SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, vol. 2, Città Nuova Editrice, Roma 1973, 240-241.

di separarsi con la morte, di compiere il trapasso. [...] Esprime [...] il cupo aspetto del destino tragico, che il figlio dell'uomo prende volontariamente su di sé»⁶.

Alla luce di quanto abbiamo notato finora, possiamo dire che, in relazione alla questione della consegna del corpo di Gesù, questo versetto costituisce un vero e proprio apice. Richiama anzitutto il ruolo svolto da Giuda: egli rappresenta la causa strumentale della consegna del corpo di Gesù (δι' οὗ), pur senza negare la responsabilità personale del discepolo nei confronti di questo evento (οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ... καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος). In secondo luogo, attraverso il riferimento alle Scritture (καθὼς γέγραπται) e mediante l'impiego del passivo teologico (παραδίδοται), Marco evidenzia che la consegna di Gesù ha la sua motivazione ultima nella volontà del Padre e nel suo progetto d'amore. Infine, rispetto a tutto ciò, il Figlio non è semplicemente colui che passivamente si trova a dover realizzare un destino che incombe su di lui, ma è un soggetto che, consegnando se stesso (ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει), assume liberamente e consapevolmente la volontà del Padre e il tradimento del discepolo⁷.

⁶ Fin dalle sue prime battute, il racconto marcano della passione è teso a mostrare l'interazione tra l'iniziativa del Padre, l'adesione filiale di Gesù e la libertà umana. Si pensi, a questo proposito, alla preparazione del luogo in cui verrà celebrata la cena (14,12-16), a partire dalla domanda posta a Gesù dai discepoli (cfr. 14,21): essa risulta «piuttosto complicata considerando le persone coinvolte: dove vuoi *tu* che *noi* andiamo... perché *tu* mangi...? Questa complessità tradisce tutto il gioco iscritto nel racconto che segue: chi dirigerà effettivamente l'azione e chi deciderà in merito al suo svolgimento?»: B. STANDAERT, *Marco: Vangelo di una notte, vangelo per la vita. Commentario*, EDB, Bologna 2012, 730. Altrettanto interessante è la risposta di Gesù (cfr. 14,13-15), dalla quale emerge che egli «affronta la strada della sua passione come chi sa, vuole, opera, [...] che accetta il suo destino e la sua missione, che è il proprio sacrificio, che non soltanto prende su di sé l'imperativo del suo patire e morire, ma dispone anche su tale imperativo»: H. SCHLIER, *La passione secondo Marco*, Jaca Book, Milano 1978, 29.

⁷ Scrive a questo proposito Hans Urs von Balthasar: «La consegna di Gesù alla passione rimane un mistero e per tal motivo è impossibile costringere dentro un sistema coerente la varietà dei fattori in gioco. [...] Certo all'inizio sta l'inesorabile gesto di giudizio da parte di Dio: Gesù [...] è consegnato (allo stesso modo dei giusti veterotestamentari) da Dio nelle mani dei peccatori: a causa dei peccatori, ma per i peccatori; colui che è consegnato acconsente ad esserlo, nella sua

Al centro del mistero pasquale sta, quindi, un corpo, quello di Gesù, sul quale gli altri sono nella condizione di poter esercitare un potere, ma che, a sua volta, è in grado di esercitare un potere: può donarsi, proprio per il fatto di poter essere *consegnato* (anche quando ciò assume la forma esecrabile del tradimento). Ma come può un corpo che sembra aver perduto totalmente la sua autonomia, ridotto quasi a uno stato bestiale, potere ancora qualcosa? E come può Gesù dare un significato completamente differente a una vicenda il cui esito sembra ormai definitivamente segnato?

3. Un corpo donato, nel pane spezzato e nel vino versato

Subito dopo aver annunciato l'imminenza della sua dipartita (cfr. 14,21), Gesù, a tavola con i Dodici, compie, in prima persona, una serie di gesti, che accompagna con alcune parole, attraverso cui esplicita, in maniera ancora più evidente, il proprio ruolo attivo in relazione a ciò che sta per verificarsi (cfr. 14,22-25). Ci sembra importante sottolineare questo ruolo attivo rivendicato da Gesù durante la cena, perché, a ben vedere, in precedenza, nel prologo del racconto marciano della passione (14,1-11), egli aveva svolto una parte interamente passiva: era stato oggetto della congiura dei capi dei sacerdoti e degli scribi (cfr. 14,1-2), era stato destinatario dell'unzione compiuta dalla donna di Betania (cfr. 14,3-9) ed era stato venduto da Giuda ai capi dei sacerdoti (cfr. 14,10-11)⁸.

obbedienza assoluta. [...] In questo avvenimento il ruolo degli uomini che consegnano acquista una funzione subordinata. Anzi, occorre unire assieme e quindi risolvere, nella "contraddizione della croce", i termini dell'opposizione, e cioè il tradimento umano e l'amore di Dio che consegna»: H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1998, 102-103.

⁸ Heinrich Schlier esprime in maniera estremamente sintetica ed efficace questo contrasto fra quanto si legge nel prologo della passione e quanto accade durante l'ultima cena: «Colui del quale decidono l'amore e l'odio degli uomini, decide egli stesso ora della sua via»: SCHLIER, *La passione secondo Marco*, 26.

Troviamo una conferma di questa enfasi posta sul ruolo passivo svolto da Gesù anche nella sequenza che segue immediatamente il prologo, prima dei gesti e delle parole dell'ultima cena. Quando i discepoli si dispongono a celebrare la Pasqua, Gesù ne affida la preparazione esteriore a due di loro (cfr. 14,12-16), mentre, per quanto riguarda la preparazione interiore, non fa altro che annunciare il tradimento che, di lì a poco, sarà consumato da uno dei Dodici (cfr. 14,17-21). In questo contesto, in cui Gesù svolge una parte quasi esclusivamente passiva, i gesti e le parole dell'ultima cena rappresentano narrativamente una svolta davvero significativa e consentono di capire quel riferimento del tutto isolato che Gesù fa a un suo ruolo attivo, quando, seduto a tavola con i suoi, dichiara: «Il Figlio dell'uomo se ne va...» (14,21). Tale rivelazione assume un significato ancora più importante se si prende coscienza del fatto che la sequenza che segue immediatamente il prologo del racconto marcano della passione (cfr. 14,12-25) ha il suo apice proprio nel brano dell'ultima cena, essendo la sequenza strutturata secondo un *climax* ascendente. Le due scene che precedono il brano dell'ultima cena (cfr. 14,12-16.17-21) ne costituiscono la preparazione, in senso materiale (quanto all'individuazione del luogo) e in senso spirituale (quanto alla rivelazione del destino che incombe sul Figlio dell'uomo). Dopo la cena, il corpo di Gesù verrà esposto in maniera sempre più drammatica al potere altrui, fino a quando non emetterà l'ultimo respiro sulla croce. Il lettore, però, non dovrà dimenticare, per tutto il corso della narrazione, i gesti da lui compiuti durante il banchetto pasquale e la rivendicazione esplicita, contenuta in quei gesti, del ruolo attivo da lui svolto in relazione alla sua dipartita. Marco, da parte sua, sprona il lettore a interpretare gli eventi della passione alla luce dei gesti e delle parole che scandiscono l'ultima cena, collocando gli uni e gli altri in un unico giorno, «il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua» (14,12), che funge da cornice letteraria di tutto il racconto, da comprendere

«nell'unico progetto di vita, amore e salvezza di Gesù»⁹, anche a costo di forzare la cronologia della passione.

I gesti dell'ultima cena, che, in fin dei conti, non fanno che replicare le pratiche seguite quotidianamente dai giudei in occasione dei pasti¹⁰, assumono tutto il loro significato se letti alla luce delle parole con cui Gesù li accompagna e che intendono esprimerne in maniera inequivocabile il senso profondo. «Questo è il mio corpo. [...] Questo è il mio sangue» (14,22.24: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. [...] τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου). Con queste parole, Gesù crea un contrasto tra ciò che si vede e ciò che si sente, un contrasto che può essere superato solo nell'obbedienza della fede che, a volte, esige di andare oltre le apparenze¹¹. Gesù identifica, infatti, il pane col suo corpo, quel corpo che, di lì a poco, Giuda consegnerà ai capi dei sacerdoti e poi passerà di mano in mano, fino ad essere rimesso ai soldati per la crocifissione. E identifica il vino col sangue che egli verserà sulla croce. Gesù propone ai suoi discepoli di scorgere in quel pane e in quel vino se stesso, nel destino di tradimento e di morte che lo attende. Ma annuncia loro che in quel pane e in quel vino è rivelata anche la sua scelta di donarsi e di farlo fino alla fine. Egli non è predestinato, suo malgrado, a questa sorte dal volere divino, né è la vittima che, ignara di tutto, finisce nelle mani dei suoi carnefici. È, a tutti gli effetti, un soggetto libero e consapevole, che assume gli eventi che gli accadono e li finalizza ad uno scopo ben preciso. Gesù

⁹ J. MATEOS-F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. 3, Cittadella, Assisi 2010, 349.

¹⁰ «Prese (λαβών) i cinque pani e i due pesci, alzò gli occhi al cielo, recitò la benedizione (εὐλόγησεν), spezzò (κατέκλασεν) i pani e li dava (ἔδιδου) ai suoi discepoli perché li distribuissero a loro» (6,41); «Prese (λαβών) i sette pani, rese grazie (εὐχαριστήσας), li spezzò (ἔκλασεν) e li dava (ἔδιδου) ai suoi discepoli perché li distribuissero» (8,6).

¹¹ «Questa parola separa due ordini di percezione e li fa congiungere. C'è al tempo stesso rottura e congiunzione tra il visibile e ciò che può essere solo udito. Niente di ciò che è detto è dato a vedersi. Questa parola instaura un rapporto paradossale con le cose dell'esperienza e chiama a una relazione di fiducia reciproca e d'intesa comune tra il soggetto che parla e gli ascoltatori. Il dono diventa appropriazione reale a condizione di essere preso da coloro che formano una comunità di tavola e di ascolto per riceverlo come sentono dire»: DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, t. 2, 452-453 [nostra traduzione].

rivela tutto questo attraverso i gesti che compie sul pane e sul vino.

Anzitutto li prende (cfr. 14,22.23: λαβῶν). Con questo gesto, Gesù rivendica di avere padronanza sul proprio corpo e sulla propria vita¹². Poi recita la benedizione – o rende grazie, a seconda del verbo che Marco utilizza: il primo, in relazione al pane (cfr. 14,22: εὐλογήσας); il secondo, in relazione al vino (cfr. 14,23: εὐχαριστήσας) –, mostrando così di riconoscere che il corpo e la vita che gli appartengono gli provengono dal Padre celeste. Anche di fronte al dramma del tradimento e all'imminenza della morte, Gesù non perde questa consapevolezza, per nulla scontata, ma rinnova a Dio la propria lode e il proprio ringraziamento per il dono dell'esistenza che da lui ha ricevuto. In relazione al pane, Marco annota poi che viene spezzato (cfr. 14,22: ἔκλασεν). Del vino, contenuto nel calice¹³, Gesù dirà che è versato (cfr. 14,24: ἐκχυννόμενον). Sono il segno della morte che attende Gesù: durante la passione, infatti, il suo corpo verrà martoriato e il suo sangue sarà sparso. Ma è Gesù a spezzare il pane e a distribuirlo. È lui a offrire il calice. In questo modo, Gesù rivendica il proprio ruolo attivo anche nei confronti della sua morte¹⁴. Infine, tanto in relazione al pane, quanto in relazione al vino, Marco registra, come ultimo gesto, l'atto del dono (cfr. 14,22.23: ἔδωκεν αὐτοῖς), nel quale Gesù raccoglie e compendia il senso e l'orientamento

¹² È esattamente ciò che Gesù afferma in Gv 10,17-18: «Io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo».

¹³ «La menzione della “coppa” mette questo passo in relazione» con 10,38s, «in cui Gesù, di fronte alla richiesta dei figli di Zebedeo, utilizzando un'immagine dell'AT parla della “coppa” (= “il calice amaro”) che berrà, simbolo della prova dolorosa che lo riguarda e che, nel suo caso, si concluderà con la morte»: MATEOS-CAMACHO, *Il Vangelo di Marco*, vol. 3, 416. La metafora del calice tornerà anche durante l'agonia nel Getsèmani, in 14,36.

¹⁴ «“Versare il sangue” designa nella Bibbia tanto l'omicidio (in particolare dell'innocente) quanto l'immolazione sacrificale. Qui, dopo l'annuncio della consegna e la parola accompagnata dai gesti sul pane, rimane l'ambivalenza: ci sarà un *assassinio*, ma Gesù ne parla in termini di *sacrificio*. La simbolica sacrificale si trova tuttavia trasformata invertendosi metaforicamente in un atto di oblazione personale fuori da ogni sacrificio rituale»: DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, t. 2, 456-457 [nostra traduzione].

di tutta la sua vita. Il pane e il vino possono essere condivisi in quanto l'uno è stato spezzato e l'altro è stato versato. I gesti che richiamano la consegna del corpo e la fine della vita trovano ora la loro finalità: il dono per la comunione¹⁵. Benoît Standaert nota, a questo riguardo, che «il mezzo e il gesto del donare sono vissuti con una tale intensità che il soggetto che parla non vive nulla di distinto o di separato: è interamente nel gesto che compie. Egli è il gesto. [...] È ciò che fa. Non dà solo da mangiare, come ogni padre di famiglia; si dona interamente in ciò che dona in frammenti spezzando il pane»¹⁶.

Il gesto di Gesù ha dei destinatari precisi: sono i Dodici, che devono prendere il pane (cfr. 14,22: λάβετε), ripetendo così lo stesso gesto compiuto da Gesù, il quale, afferrando il pane con le proprie mani, non intende prenderlo per sé, ma donarlo ai suoi commensali; e sono «i molti» (cfr. 14,24: ὑπὲρ πολλῶν)¹⁷, cui è destinato il calice. Gesù riconosce che il suo corpo e il suo sangue, se stesso e la sua vita, sono «per». È la destinazione di ogni corpo, come rivela la vocazione sponsale inscritta nella conformazione biologica di ogni essere umano¹⁸. Durante l'ultima cena, Gesù assume in maniera radicale questa legge che presiede la vita e la realizzazione del corpo di ognuno di noi. In particolare, egli desidera che il suo corpo e la sua vita divengano il segno e lo strumento della nuova alleanza (cfr. 14,24: τῆς διαθήκης) che Dio vuole offrire al suo popolo, un'alleanza che si distingue da quelle precedenti per la sua assoluta gratuità, ovvero per la totale

¹⁵ «Attraverso la “frazione”, il pane perde la sua unità. Non esiste più come pane intero, ma la sua riduzione in frammenti rende possibile una condivisione tra coloro che siedono insieme a tavola. Sarà dato da mangiare sotto il segno della rottura e la sua distribuzione rende irreversibile questa perdita necessaria perché ciascuno dei convitati, “prendendo” il proprio boccone, aderisca alla rinnovata unità di tutti»: ivi, 453-454 [nostra traduzione].

¹⁶ STANDAERT, *Marco*, 742.

¹⁷ Come già in 10,45, anche qui «i “molti” è un modo di dire semitico per significare la totalità, in contrapposizione al singolo, ed equivale perciò a “tutti”»: SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, vol. 2, 249.

¹⁸ Cfr. F. BADIALI, *La teologia del corpo a confronto con la postmodernità*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 45 (2019), 79-105.

assenza di condizioni. Egli annuncia questa nuova e definitiva offerta di alleanza proprio nel momento in cui i vincoli di amicizia e di fraternità da lui istituiti e simbolicamente espressi dal pasto comune risultano essere stati drammaticamente infranti non solo da «colui che mette con me la mano nel piatto» (14,20: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον), ma anche dagli altri undici, che, a fronte dell'annuncio, da parte di Gesù, del tradimento di Giuda, si domandano uno dopo l'altro: «Sono forse io?» (14,19: μήτι ἐγώ;), confessando, in questo modo, che ad unirli è un'universale mancanza di fedeltà all'amicizia offerta da Gesù.

Sebbene Marco non ne parli esplicitamente, merita una particolare attenzione anche la sorte cui vanno incontro il pane e il vino offerti da Gesù. Una volta assunti dai Dodici, cesseranno di essere visibili, ma non per questo si dissolveranno nel nulla. Daranno vita ai corpi di coloro che se ne sono nutriti. È esattamente ciò che accadrà al corpo di Gesù (che sta per essere consegnato) e alla sua vita (che incontrerà la morte). Egli, come il pane e il vino, darà vita ai corpi di coloro che si nutriranno di lui e della sua parola e che diventeranno suo corpo, nella forma della comunità ecclesiale. È quanto suggerisce con acutezza Jean Delorme: «la sparizione del corpo come del pane è negata come morte e come assenza, inaugura un altro modo di presenza, come nutrimento di vita. Gesù inventa un “voi” e un “noi” inediti attraverso la comunione al suo corpo»¹⁹.

Un'allusione al futuro è comunque contenuta nelle parole pronunciate da Gesù al termine della cena (cfr. 14,25). Egli ribadisce in maniera inequivocabile l'imminenza della sua morte («non berrò mai più del frutto della vite»), ma annuncia con altrettanta chiarezza la sua prossima risurrezione («lo berrò nuovo, nel regno di Dio»). È questo il destino che attende il suo corpo, tradito da Giuda e da lui offerto in dono. Grazie a questo accenno – come annota Bruno Maggioni – il gesto eucaristico

¹⁹ DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, t. 2, 454-455 [nostra traduzione].

compiuto da Gesù «indica una “via” che tende non alla Croce, ma – al di là della Croce – alla comunione definitiva con Dio»²⁰. Il lettore del vangelo, che sa bene che la profezia del tradimento di Giuda, formulata da Gesù, si è adempiuta, è invitato a credere anche all’adempimento di questa profezia relativa alla sua risurrezione.

4. La profezia del vaso spezzato e del profumo versato

Non sfugge a nessuno che, se, durante l’ultima cena, Gesù ha potuto indicare il proprio corpo (ormai irrimediabilmente esposto al potere altrui) come ancora capace di donarsi, l’ha fatto attraverso la mediazione del pane spezzato e del vino versato. Più sottile risulta, invece, il nesso tra i gesti compiuti da Gesù sul pane e sul vino e i gesti, del tutto analoghi, compiuti il giorno prima, sempre durante un banchetto, ma, questa volta, non da Gesù, bensì da una donna, in una casa di Betania. In quell’occasione viene spezzato un vaso d’alabastro e viene versato il profumo d’inestimabile valore che vi è contenuto. L’evangelista non precisa il motivo per cui la donna abbia compiuto un simile atto. Si concentra anzitutto sull’atto in sé e per sé. Lo confermano i tanti particolari che l’evangelista accumula per descriverlo, in assoluto contrasto con la sobrietà con cui viene caratterizzata la donna, di cui il lettore non sa nulla: essa compare sulla scena «senza nome, senza origine, senza statuto sociale»²¹. Questo non deve sorprendere, dal momento che – come afferma Gesù nella conclusione del brano –, «dovunque sarà proclamato il Vangelo, per il mondo intero, in ricordo di lei si dirà anche *quello che ha fatto*» (Mc 14,9: ὁ ἐποίησεν). Stando alla promessa di Gesù, ad essere preservata dall’oblio sarà, dunque, l’azione compiuta dalla

²⁰ B. MAGGIONI, *Il racconto di Marco*, Cittadella, Assisi 1983, 198.

²¹ STANDAERT, *Marco*, 720.

donna, non la donna stessa.

L'attenzione dell'evangelista si concentra anzitutto sull'oggetto che la donna reca nelle sue mani: «un vaso di alabastro, pieno di profumo di puro nardo, di grande valore» (Mc 14,3: ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς), che i presenti valutano superiore a trecento denari (cfr. Mc 14,5), il corrispettivo del salario annuale di un operaio (cfr. Mt 20,2). Per quanto la cifra possa sembrare spropositata, in realtà non è affatto assurda: Plinio riferisce di unguenti che venivano venduti perfino per quattrocento denari²².

La donna, entrata nella sala del banchetto, «ruppe il vaso di alabastro e versò il profumo» (Mc 14,3: συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχευεν) sul capo di Gesù. Le due azioni compiute dalla donna evidenziano la sua volontà di donare tutto: non solo non lesina nemmeno una goccia del profumo contenuto nel vaso, ma rompe il vaso stesso (come, d'altra parte, sembra fosse assolutamente consueto in relazione a oggetti di questo genere). Da parte sua, Gesù dirà che la donna «ha fatto ciò che era in suo potere» (14,8: ὅ ἔσχεν). Il suo gesto (anche solo dal punto di vista lessicale) non può non ricordare il gesto di un'altra donna anonima, anch'essa lodata da Gesù: la vedova che aveva gettato nell'obolo del tempio due monetine, «tutto quello che aveva» (Mc 12,44: πάντα ὅσα εἶχεν).

Attorno a questo gesto, di cui la donna non esprime in maniera esplicita il significato, esplose un vero e proprio conflitto di interpretazioni. Per i presenti (gli ospiti del banchetto o gli stessi discepoli?) si tratta di un inutile spreco (cfr. Mc 14,4: ἀπώλεια). D'altra parte, essi scorgono nel profumo una semplice merce, dotata di un preciso valore economico. Lo considerano, quindi, «unicamente per la sua utilità, e non per quello che può significare»²³. Paradossalmente, però, è proprio il termine

²² Cfr. PLINIO, *Hist. nat.* 13,3, cit. in J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1998, 749.

²³ DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, t. 2, 424 [nostra traduzione].

(ἀπώλεια) che l'evangelista pone sulle labbra di questo gruppetto di contestatori a istituire il primo nesso (chiaramente involontario) tra l'azione appena compiuta dalla donna e la passione di Gesù. Marco, infatti, fin dall'inizio del suo vangelo, ha utilizzato il verbo ἀπόλλυμι (che ha la stessa radice del sostantivo ἀπώλεια, impiegato qui dal gruppo dei contestatori) per indicare la volontà omicida che hanno, nei confronti di Gesù, i suoi avversari (cfr. Mc 3,6: ἀπολέσωσιν). Al tempo stesso, l'evangelista connette questo medesimo verbo alla promessa di vita destinata a chi è disponibile a perdersi per il Regno (cfr. Mc 8,35: ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν). In questo modo, annunciando l'imminenza della sua passione, Gesù ha insegnato ai suoi che la salvezza si raggiunge non assecondando il proprio istinto di conservazione, ma essendo disposti allo spreco.

Per quanto l'evangelista non riveli il significato che la donna attribuisce al suo gesto, dobbiamo riconoscere che per lei quel vaso e quel profumo non rappresentano dei semplici oggetti dotati di un valore pecuniario, ma sono degli strumenti capaci di esprimere qualcosa di colui al quale essa rivolge il proprio gesto e della relazione che la lega a lui. Possiamo immaginare che essa volesse compiere un atto di omaggio e di venerazione nei confronti di Gesù, utilizzando un linguaggio simbolico che le era familiare. Sappiamo, ad esempio, che, durante le nozze di una vergine, vi era in Palestina la consuetudine di versare dell'olio sul capo dei rabbini convenuti²⁴.

A lanciarsi in un'interpretazione del gesto compiuto dalla donna è lo stesso Gesù. Egli vi scorge anzitutto un'opera buona (cfr. Mc 14,6: καλὸν ἔργον:). In questo modo, Gesù vuole rispondere a quanti avevano manifestato la propria indignazione nei confronti di tanto spreco. Questi avrebbero preferito che il corrispettivo

²⁴ Cfr. GNILKA, *Marco*, 748.

del prezzo del profumo fosse dato in beneficenza ai poveri; Gesù, invece, sottolinea che la donna ha compiuto un atto superiore a qualunque elemosina²⁵. Infatti, nella tradizione ebraica, tra le «opere buone» venivano annoverate sia le elemosine, sia gli atti d'amore; ma questi ultimi erano considerati di maggior valore rispetto alle prime, in quanto non si limitavano a essere un'offerta in denaro nei confronti di persone che vivevano in uno stato d'indigenza, ma si configuravano come gesti d'attenzione nei confronti di qualsiasi persona, anche defunta, indipendentemente dal suo censo. L'elemosina sarebbe stata certamente opportuna: nell'imminenza della Pasqua, vi era, infatti, la consuetudine di fare qualche donazione in favore dei poveri, in maniera tale da permettere anche a loro di celebrare in modo adeguato la festa²⁶. La donna, però, aveva saputo cogliere il momento più opportuno per compiere il suo atto d'amore, in quanto non le sarebbe stato possibile effettuarlo né prima, né dopo. Se vogliamo, il suo gesto assomiglia a quello di chi porta dei fiori a una persona cara ricoverata in ospedale, nella consapevolezza che non la potrà avere per sempre accanto a sé²⁷. La donna – dichiara Gesù – ha *anticipato* (cfr. Mc 14,8: προέλαβεν) l'unzione che solitamente veniva compiuta al momento della sepoltura. Dicendo questo, Gesù lascia intendere che, col suo gesto, la donna ha (inconsapevolmente) espresso il destino che lo attende. Per quanto ella abbia versato il profumo sul suo capo, Gesù ha riletto quel gesto come esteso a tutto il suo corpo (cfr. Mc 14,8: μυρίσαι τὸ σῶμά μου), in quanto egli è ben consapevole del dono di sé che egli sta per compiere e che lo porterà alla morte (come mostrerà durante l'ultima cena: cfr. Mc 14,22-24) e del fatto che, proprio a motivo di questo dono, non potrà ricevere alcuna unzione funebre, perché il sepolcro non tratterrà a lungo il suo corpo (cfr. Mc 14,25). Alla luce di ciò, dobbiamo riconoscere – come ha detto qualcuno – che Gesù,

²⁵ Cfr. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, vol. 2, Paideia, Brescia 1982, 495.

²⁶ Cfr. *mPes* 9,11; 10,1, cit. in STANDAERT, *Marco*, 722.

²⁷ Cfr. WILLIAMSON JR., *Marco*, 335.

ancor prima di proporre una propria interpretazione del gesto della donna, lascia che il gesto di quella interpreti il destino che lo attende²⁸.

Proprio per questo, Gesù istituisce un nesso strettissimo fra il gesto compiuto dalla donna e l'annuncio del vangelo che di lì a poco comincerà a risuonare in tutto il mondo (cfr. Mc 14,9). Anzitutto, sulla base di quanto Gesù stesso ha suggerito, il gesto della donna è profezia della morte e della risurrezione che lo attendono, cuore vitale della predicazione apostolica. Inoltre, il nesso tra l'unzione di Betania e la Pasqua è determinato anche dal fatto che, in entrambi i casi, a colmare un vuoto sarà una parola: come il posto del profumo, una volta versato, sarà occupato per sempre dal racconto del gesto che la donna ha compiuto, così il posto del corpo del Risorto sarà per sempre occupato dalla predicazione del vangelo²⁹. Infine, anche nel gesto della donna, come nell'insegnamento evangelico, la perdita (cfr. Mc 14,4: ἀπώλεια), pur conservando tutta la sua drammaticità, assume un valore inaspettatamente positivo (cfr. Mc 8,35): annuncia una vittoria così grande che non è mancato chi ha voluto scorgere nell'unzione di Betania una consacrazione regale, sulla scorta delle tante unzioni che costellano l'Antico Testamento³⁰, senza, per questo, perdere di vista il carattere singolare della messianicità di Gesù: la messianicità di un crocifisso. Il risultato è inequivocabile e, al tempo stesso, inatteso: allo spreco di profumo, proprio come alla passione di Gesù, «appartiene il futuro»³¹. La ragione è presto detta: «Solo gesti del genere rimangono e non possono più perdersi. Un corpo così donato e perduto risuscita, e un gesto così gratuitamente compiuto fa ormai parte integrante dell'annuncio

²⁸ «On peut dire qu'il se laisse interpréter par le geste plutôt qu'il ne l'interprète»: DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, t. 2, 430.

²⁹ Cfr. *ivi*, 424.

³⁰ Cfr. *ivi*, 428. Si noti la somiglianza, nel testo greco, fra Mc 14,3 (κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς) e 1Sam 10,1 (ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ).

³¹ GNILKA, *Marco*, 752.

del vangelo»³². Tanto il profumo, quanto Gesù trovano la loro ragion d'essere nel dono totale di sé: «un profumo non è fatto per essere venduto e rivenduto, ma per onorare qualcuno in pura perdita di sé e in assoluta gratuità»³³. Lo stesso potrebbe dirsi della vita di Gesù. E, proprio per questo, l'unzione di Betania diventa parte integrante del vangelo di Gesù Cristo.

Comprendiamo, a questo punto, la ragione per cui Marco ha avvertito l'esigenza di porre questo episodio all'inizio del racconto della passione: grazie ad esso «al lettore è fornita una preziosa chiave simbolica per affrontare il racconto della passione, essendo messo a sua volta al corrente, e proprio da Gesù in persona, di ciò che sta per avvenire»³⁴. Merita una particolare attenzione anche la struttura ideata dall'evangelista per presentare l'episodio: esso è racchiuso (a *sandwich*) tra due "preparativi" della Pasqua: quello compiuto dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, che *cercano* il modo in cui catturare Gesù, per metterlo a morte (cfr. Mc 14,1-2); e quello compiuto da Giuda, che *cerca* il modo in cui consegnar loro il Maestro (cfr. Mc 14,10-11). Il fatto che l'unzione di Betania (cfr. Mc 14,3-9) si collochi tra questi due episodi, posti *ai margini* del prologo del racconto della passione, sta a significare che la passione non può essere considerata solo un'esplosione di violenza, anche se, a tutti gli effetti, questa è l'idea che si fa chi la osserva *dall'esterno*. A chi la legge *dall'interno*, essa appare, invece, uno straordinario atto d'amore³⁵, come suggerisce il gesto della donna di Betania, la cui positività stride fortemente rispetto agli altri personaggi che la circondano, tutti estremamente negativi. E, per quanto solo di lei si dica che la sua azione verrà universalmente ricordata, è inutile aggiungere che nella mente dei cristiani si è scolpita in maniera decisamente più indelebile la memoria di Giuda e del suo tradimento³⁶.

³² STANDAERT, *Marco*, 725.

³³ DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, t. 2, 427-428 [nostra traduzione].

³⁴ MASCILONGO, *Il vangelo di Marco*, 781.

³⁵ Cfr. SCHLIER, *La passione secondo Marco*, 18.

³⁶ Cfr. J.R. DONAHUE-D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Marco*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2006, 347.

5. Dal corpo di Gesù al nostro corpo

Come abbiamo avuto modo di sottolineare, il prologo del racconto marciano della passione (cfr. 14,1-11) e la sequenza immediatamente successiva (quella dell'ultima cena: cfr. 14,12-25), consentono al lettore di superare il senso immediato degli eventi verificatisi nelle ultime ore di vita di Gesù, per accedere al loro significato più profondo, soprattutto in relazione a quanto, in quelle ultime ore, accadde al corpo del Signore. Proprio per questa ragione, i brani appena evocati costituiscono dei testi di riferimento estremamente significativi non solo dal punto di vista cristologico, ma anche dal punto di vista antropologico, in quanto mostrano l'ambivalenza del nostro corpo, continuamente esposto al potere altrui, ma, nonostante ciò, dotato di un potere che niente e nessuno può completamente neutralizzare. Al termine di questa analisi, ci prefiggiamo quindi di raccogliere l'insegnamento antropologico del racconto marciano della passione, riservando una particolare attenzione al tema del corpo.

Va detto anzitutto che queste pagine del Vangelo secondo Marco rivelano con estrema incisività la vulnerabilità del nostro corpo. Dall'inizio alla fine della narrazione, il corpo di Gesù risulta esposto al potere altrui, nella forma del tradimento, dell'abuso di potere, della violenza... Benché la situazione assuma toni sempre più drammatici, il racconto marciano della passione non esita a mettere in luce anche la resilienza del corpo umano. Anche quando viene ad essere totalmente in balia del potere altrui (privo delle più elementari forme di autonomia, ridotto ad uno stato quasi bestiale), il corpo di Gesù si mostra ancora capace di qualcosa: di farsi dono (cfr. 14,24: ὑπὲρ). Inoltre, a ben vedere, il racconto marciano della passione non si limita a evidenziare questa polarità tra vulnerabilità e potere del corpo, ma ne svela anche la ragione profonda. Com'è possibile che un corpo cada in potere altrui e, al tempo stesso, sia in grado di continuare a esercitare una qualche forma di potere? Lo si deve al fatto che il corpo umano è costitutivamente "consegnato", come mostra,

con una certa insistenza, il racconto marciano della passione, ritmato dalle numerosissime ricorrenze del verbo παραδίδωμι. Se esso può cadere nelle mani di qualcuno, è perché esso è fatto per donarsi. La vocazione al dono, propria di ogni corpo umano, può essere pervertita dalla decisione altrui di appropriarsi con la forza di questo dono, di deformarlo o addirittura di eliminarlo. Ma, anche nel caso in cui si verifichi tutto questo, il corpo umano custodirà sempre un'insopprimibile capacità di donarsi. In questo modo, il corpo umano si attesta su di una sottilissima linea di confine: tra limite estremo ed estrema possibilità.

Se, nel racconto marciano della passione, il corpo di Gesù passa (potremmo dire «fa Pasqua», attribuendo a quest'espressione il suo significato etimologico) dal tradimento al dono di sé, ciò è reso possibile dalla mediazione di due oggetti: il pane e il vino, frutto della *téchnē* dell'uomo. È, infatti, attraverso il pane e il vino che Gesù rivela che, dietro al tradimento e alla morte che lo attendono, c'è qualcosa di ulteriore: la sua intenzione di donarsi, come indicano il pane spezzato e il vino versato, che egli depone nelle mani ai Dodici. Stando al racconto dell'ultima cena, dobbiamo quindi riconoscere che il ricorso alle cose (e alla tecnica) non costituisce necessariamente uno schermo alla capacità del soggetto di esprimere se stesso. A volte, può fungere da catalizzatore di tale capacità. D'altra parte, per esprimersi, il soggetto ha sempre bisogno di una mediazione "corporea" e, quando il corpo biologico, per varie ragioni, non può assolvere questo compito – perché, come nel caso di Gesù, durante la passione, la sua autonomia è gravemente compromessa –, la mediazione svolta da un prodotto dell'ingegno umano risulta assolutamente fondamentale. In tali circostanze, non solo la *téchnē* non ha nulla di disumanizzante, ma, al contrario, offre un contributo importante all'umanizzazione del soggetto, consentendogli di esprimere la propria intenzionalità o addirittura (come nel caso dell'ultima cena) il senso inscritto nel suo corpo. Quando questo accade, l'oggetto diventa "sacramento" della persona, consentendo a quest'ultima persino di superare i limiti imposti dalla propria contingenza storica.

A ben vedere, nel racconto marciano della passione, il corpo di Gesù non solo ha il potere di dirsi attraverso le cose, ma si mostra anche in grado di apprendere dalle cose. Abbiamo già notato come, nel cenacolo, Gesù non ha fatto che ripetere due gesti che aveva visto compiere il giorno prima da una donna, in una casa di Betania: spezzare e versare. La donna di Betania, infatti, aveva spezzato il vaso di alabastro che recava nelle mani e aveva versato il profumo di nardo che vi era contenuto. Facendo questo, la donna aveva dato certamente corpo ad una sua precisa intenzione, a noi peraltro del tutto ignota. Ad esserci note sono, invece, da una parte, le critiche che l'azione della donna aveva suscitato, a motivo della sua inevitabile ambiguità, e, dall'altra, la rilettura che ne aveva proposto Gesù. Egli vi aveva scorto il (buon) annuncio della morte che stava per abbattersi sul suo corpo. E, proprio per questo, la sera successiva, mentre era a tavola con i suoi, egli sceglie di ripetere quegli stessi gesti sul pane e sul vino (spezza l'uno e versa l'altro), per riproporre quello stesso annuncio. Prima di comunicarsi attraverso le cose, Gesù apprende da esse. Individuiamo qui una legge antropologica fondamentale: molto spesso, prima di dirsi attraverso le cose, il corpo deve avere la pazienza di lasciarsi dire da esse.

Inoltre, sia che gli oggetti riescano a dire qualcosa *al* corpo, sia che riescano a comunicare qualcosa *del* corpo, ciò è possibile nella misura in cui a prevalere non è il loro aspetto utilitaristico. Nella casa di Betania, la donna non considera il profumo di nardo anzitutto in base al suo valore commerciale (cfr. 14,5). Nella preparazione dell'ultima cena, Gesù non presta alcuna attenzione ai dettagli pratici dell'allestimento delle pietanze (cfr. 14,12-16). A prevalere è l'aspetto simbolico. Potremmo dire che, anche in questo, Gesù apprende dallo stile della donna di Betania: sulla preoccupazione per la quantità prevale l'attenzione alla qualità. Perché la tecnica resti a servizio del potere del corpo, senza soggiogare il corpo al proprio potere, occorre fare tesoro di questo irrinunciabile criterio umanistico.

L'episodio di Betania ci mostra inoltre che il corpo, quando sceglie di dirsi attraverso le cose, si espone a un'inevitabile ambiguità. La donna che spezza il vaso di alabastro e versa il profumo di nardo sul capo di Gesù viene aspramente criticata per quanto ha compiuto. La parola di Gesù risolve il conflitto delle interpretazioni che il gesto della donna ha scatenato e ne indica il vero significato. Come abbiamo già ricordato, il corpo, soprattutto in alcune situazioni, non può fare a meno di dirsi attraverso le cose e, quando lo fa, questo suo dirsi risulta talmente immediato ed efficace che quella parola che si è fatta gesto non conosce più le barriere imposte dallo spazio e dal tempo. Tuttavia, per superare l'equivocità, il corpo non può fare a meno di ricorrere alla parola. Così farà anche Gesù, la sera successiva, nel corso di quella cena così singolare (non fosse altro perché l'ultima), in relazione a quei gesti che, invece, nella tradizione giudaica, accompagnavano ogni pasto, anche il più feriale. Affiderà alle proprie parole la rivelazione del significato dei gesti da lui compiuti. Il corpo che riceve un messaggio non può accontentarsi di decifrare i gesti di cui è destinatario. Deve accettare di farsi discepolo delle parole che accompagnano quei gesti.

Infine, tanto nella casa di Betania, quanto nella stanza in cui viene celebrata l'ultima cena, i gesti che vengono compiuti assumono una portata salvifica. Nel primo caso, ci troviamo di fronte non a un inutile spreco (cfr. 14,4), ma ad un imperdibile frammento di vangelo (cfr. 14,9); nel secondo caso, assistiamo non al primo atto di un dramma straziante che porterà alla soppressione del Giusto, ma all'inaugurazione della nuova alleanza fra Dio e il suo popolo (cfr. 14,24). Se Gesù sa riconoscere ai gesti un valore salvifico e se, a sua volta, sa compiere gesti salvifici, non è per l'orientamento sacrificale inscritto in quei gesti. I riferimenti allo spezzare, al versare, allo sprecare potrebbero portare a pensare qualcosa del genere (e forse, in passato, lo hanno fatto). In realtà, se quei gesti hanno una portata salvifica è perché parlano non tanto di un corpo (quello di Gesù) che si è fatto carico di una violenza ingiusta, quanto piuttosto di un corpo che ha ricevuto

e, proprio per questo, ha saputo donare tenerezza. È questo corpo, con i suoi relativi gesti, che diventa segno e strumento di salvezza per tutti gli altri corpi, abilitandoli a esercitare questo suo stesso potere, anche quando cadono in balia del potere altrui. E, in questo modo, si aprono a un futuro gravido di novità: quello della risurrezione.

Corpi e salvezza. *Una prospettiva teologica e una ripresa etica*

Riccardo Battocchio - Pier Davide Guenzi

Bodies and salvation. *A theological perspective and an ethical approach*

ABSTRACT

The first part of this article explores the fundamental dimensions necessary for addressing the theological connection between the body and salvation. In the second part, in light of 1 Corinthians 7, the theological and ethical meaning of living in the eschatological age inaugurated by Jesus' Resurrection is clarified. The believer's participation in Jesus' Resurrection, as developed in 1 Corinthians 15, is not merely a gift from God, but calls upon the individual's initiative, freedom, and will. It does not entail the nullification of each person's unique identity or the historical process that makes every human being unique. In this sense, the "resurrection of the flesh" unites the novelty of the eschatological act with a reference to the totality of human existence in time and opens up an ethical dimension in relation to human action that corresponds to – and anticipates – the action of the "risen bodies".

La prima parte di questo contributo sviluppa le dimensioni fondamentali per affrontare il nesso teologico corpo-salvezza. Nella seconda parte, alla luce di 1 Corinzi 7, si precisa il senso teologico ed etico del vivere nel tempo escatologico inaugurato dalla Pasqua di Gesù. La partecipazione del credente alla Pasqua di Gesù, sviluppata in 1 Corinzi 15, non è solo un dono di Dio, ma interpella l'iniziativa del soggetto, la sua libertà e il suo volere. Essa non comporta l'annullamento della singolare identità di ciascuno e la sua vicenda storica che lo rende unico. In questo senso, la "resurrezione della carne" tiene insieme la novità dell'atto escatologico con il riferimento alla totalità dell'esistenza umana nel tempo e apre a una dimensione etica in relazione a un agire umano che corrisponda, anticipandolo, all'agire dei "corpi risorti".

I PARTE: CORPI E SALVEZZA ELEMENTI PER UNA LETTURA TEOLOGICA

1. Una riflessione nel solco della ricerca promossa dal Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane

La ricerca interdisciplinare propiziata dal Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane (CATI) ha preso le mosse da una tendenziale "evanescenza" del "corpo di carne" in alcuni filoni della cultura contemporanea e in alcune proposte teologiche a fronte di una presenza non facilmente aggirabile della dimensione corporea dell'essere umano. Il "corpo di carne" continua

a imporsi sulla comprensione che gli umani hanno di se stessi, nonostante l'affacciarsi di eterotopie che disegnano scenari nei quali l'umano troverebbe altrove, rispetto alla carne, il suo luogo di attuazione.

La carne (il corpo di carne) continua a essere anche luogo della domanda dell'essere umano su se stesso e sulle sue relazioni. È compito della teologia pensare l'essere umano in quanto corporeo nell'orizzonte del compimento al quale il linguaggio biblico e della tradizione cristiana allude parlando di "risurrezione dei morti" o "risurrezione della carne".

Le prospettive emerse nell'ambito del progetto di ricerca del CATI sono molteplici. In particolare, ci si è chiesti: «Di che cosa non può non parlare una teologia del corpo oggi?». A questa domanda si è risposto, pur con differenti accentuazioni, individuando nel nesso *corpo-salvezza*, oggetto di questo saggio, la questione da approfondire per offrire un contributo all'attuale riflessione teologica, alla vita e all'azione pastorale della Chiesa italiana su un tema abitualmente poco frequentato.

2. Il compimento nella prospettiva biblica

La tradizione biblica presenta il compimento della storia – inteso non solo in prospettiva escatologica e non solo in senso negativo (come liberazione-da) – nei termini di una "salvezza donata" che coinvolge l'insieme dell'essere umano, delle relazioni che lo costituiscono, del mondo in cui si trova a nascere, vivere e morire.

Sembra possibile registrare oggi un consenso di massima su alcune esigenze messe in luce tanto dalla riflessione contemporanea sulla condizione umana corporea, quanto dall'ermeneutica biblica: in particolare l'esigenza di evitare una rappresentazione tendenzialmente dualista o oppositiva della condizione umana.

Per quest'ultima ci si può utilmente riferire allo studio pubblicato nel 2019 dalla Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è*

l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica. È interessante notare come questo testo non dedichi una sezione o un paragrafo specificamente al “corpo”, forse proprio per evitare di dare l’idea che il “corpo” sia una componente o una parte dell’essere umano. Si precisa invece che

la tradizione biblica considera generalmente l’uomo come un essere che esiste nel corpo, ed è impensabile al di fuori di esso. Anche se in alcuni testi – come nel racconto di Gen 2,4-7 – ‘*ādām* (cioè l’essere umano) viene descritto mediante la giustapposizione di due elementi costitutivi (la polvere e il soffio), questi non possono essere considerati entità autonome e separabili. È nella carne che l’essere umano vive quell’esperienza spirituale che lo caratterizza fra tutti gli altri viventi¹.

C’è da dire che, sebbene questa comprensione unitaria dell’antropologia biblica sia generalmente condivisa, permangono anche nel linguaggio teologico tracce di un pensiero tendenzialmente dualista. Sintomatica, a questo proposito, la reazione di Luca Mazzinghi (Pontificio Istituto Biblico di Roma) all’intervento di Marie-Laetitia Calmeyn, docente di teologia morale alla Facoltà Notre Dame e al Collège des Bernardins di Parigi, nel corso di una giornata di studio organizzata dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, il 14 marzo 2024².

Per quanto riguarda la riflessione filosofica sulla condizione umana corporea basti, al nostro scopo, richiamare l’apporto del

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 22 (n. 19). Si può anche consultare JAN DIETRICH-ALEXANDRA GRUND-WITTENBERG-BERND JANOWSKI (Hgg.), *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, in Zusammenarbeit mit SØREN LORENZEN und REBECCA WOLFS, Mohr Siebeck, Tübingen 2024.

² Cfr. *Il corpo, tra creatività e limiti. Giornata di studio della Facoltà di Teologia della PUG*, in «Gregorianum», 106 (2025), 119-156. L’intervento di Luca Mazzinghi, *La corporeità nelle Scritture – nota in risposta a M. Laetitia Calmeyn*: ivi, 145-151. Scrive Mazzinghi: «non sono [...] d’accordo nell’affermare con Calmeyn che “la vita umana è prima di tutto spirituale”, una affermazione che nel contesto dell’antropologia biblica risuona quanto meno ambigua. Per la Bibbia dovremmo parlare piuttosto di un corpo animato o di un’anima incarnata, in ogni caso di una unità profonda tra corporeo e spirituale» (ivi, 147).

pensiero fenomenologico (da Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty, da Marc Richir e oltre) e dell'ermeneutica (Paul Ricoeur e oltre)³.

3. Corpi che si sentono vivi e corpi percepiti come morti

A noi umani è data la possibilità di vivere una duplice esperienza della condizione corporea: quella dei corpi che *si sentono vivi* e quella dei corpi che *sono percepiti come morti*. Non si tratta solo della differenza tra i corpi *vivi* e i corpi *morti*, ma del percepirsi vivi e dell'essere percepiti come morti. Possono esserci situazioni in cui il corpo *percepito come morto* è di fatto il corpo di un vivente. In questo senso, pur non percependosi morto in senso assoluto (per quanto ne sappiamo e per quanto ci è dato di vedere, in chi è morto non c'è percezione dell'essere morto), si sente minacciato dalla morte. Resta la differenza fra *l'essere vivo* e *l'essere morto*, giacché nessuno può dire propriamente di “sentirsi morto”, mentre è comune l'esperienza di trovarsi di fronte a “un corpo morto”.

Vivo o morto che sia, il corpo è semanticamente qualificato, ossia: è portatore di segni, è *segnato* e *significante*. In quanto tale, in quanto segnato e significativo, rinvia ad altro da sé, è corpo-in-relazione.

4. Corpi “segnati” e corpi “significanti”

Ogni corpo *che si sente vivo* è *segnato*, è portatore di segni che lo rendono unico e, insieme, lo collegano agli altri corpi, all'ambiente, alla propria e altrui storia. Alcuni segni precedono le in-

³ Per una ricostruzione cfr. GIANNINO PIANA, *L'ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico in Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, a cura di Roberto Repole, Glossa, Milano 2017, 3-23.

tenzioni di chi li porta o di chi li provoca (crescita-decadimento), alcuni sono frutto di (relativamente) libere decisioni (*maquillage*, *body-building*, circoncisione, tatuaggio, *piercing*...), alcuni sono conseguenza di intenzioni altrui o di eventi esterni al corpo (ferite, cicatrici, mutilazioni, segni di violenza subita o inferta a se stessi). Il corpo è *segnato* anche da ciò che gli altri vedono in lui, dal linguaggio con il quale gli altri vi si riferiscono, dal linguaggio con cui il corpo parla di se stesso.

Allo stesso tempo, ogni corpo è *significante*: crea relazioni, le plasma, le interpreta. In modo più o meno consapevole, trasforma il mondo in cui abita e il modo in cui lo abita. Ogni corpo comunica. Comunica anzitutto se stesso.

Anche i *corpi percepiti come morti* (i corpi *che sono morti*) sono segnati e significanti. Lo sono per chi li vede morire e per chi è consapevole di dover morire. Il cadavere non è sottratto alla comunicazione, anche quando, in tempi più o meno lunghi, “ritorna polvere” (Gen 2,19).

5. L'annuncio cristiano di salvezza per i corpi

L'annuncio cristiano della risurrezione dei corpi – dei corpi di carne – è annuncio di *salvezza* sia per i corpi che “si sentono vivi”, sia per i corpi “morti”. Dio, che dà vita, raggiunge i corpi là dove si trovano, quando si sentono vivi e quando sono morti, in una relazione qualificata come “misericordiosa”, aprendo strade, restaurando e custodendo la relazione.

Una teologia cristiana dei corpi dovrebbe occuparsi dei *linguaggi* e delle *immagini* che permettono di riconoscere e interpretare, in vita e in morte, i segni “corporei” dell'agire misericordioso di Dio, in relazione a un agire umano (in vita) che corrisponda, anticipandolo, all'agire dei “corpi risorti”. Per fare questo è necessario riprendere e proseguire l'impresa tentata da Paolo in 1Cor 15, con la chiara consapevolezza che si tratta di un'impresa tanto necessaria (per la professione di fede, per dire

la realtà delle cose, per orientare l'agire e il patire), quanto destinata a rimanere incompiuta, per la sproporzione che si dà fra il linguaggio e la realtà. Il riferimento al corpo del Risorto, in ogni caso, potrebbe aiutarci ad articolare il senso del corpo *segnato* e *significante*.

6. Il corpo del Risorto: segnato e significativo

Il corpo del Risorto, un corpo decisamente *segnato*, si espone ai discepoli e alle discepole – quando sono disposti a percorrere il cammino che li fa passare “da increduli a credenti” – come *significante* la salvezza offerta ai corpi, sia a quelli che si sentono vivi, sia a quelli che sono percepiti come morti (ed effettivamente lo sono). Si espone come “corpo spezzato”, come cibo che permette di vivere celebrare la convivialità.

La salvezza può essere intesa come integrità dell'umano corporeo, reso fin da ora, nel tempo e nello spazio in cui ci troviamo a vivere, capace di significare una vita “abbondante” (nel senso di Gv 10,10: περισσόν), già data ma non ancora in pienezza. La salvezza può anche essere intesa (e sperata) come vita “restituita” per tutti⁴.

II PARTE: CORPI “SALVATI”. UNA RIPRESA ETICA

A partire dalla densa lettura teologica delineata sinteticamente nella prima parte, occorre riflettere sulla distinzione introdotta: corpi segnati e corpi significanti, tentando, in primo luogo, un possibile sviluppo attento alle implicazioni etiche, comunque esemplificative e non esaustive, e, in un secondo momento, at-

⁴ Potrebbe essere questo il luogo per un confronto con la proposta contenuta nell'ampio volume di FRANCESCO GHIA, *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2023.

traverso la ripresa di alcuni testi biblici dall'epistolario di Paolo, offrendo qualche riferimento per elaborare una riflessione morale attenta alla dimensione escatologica inerente la corporeità umana, propria della fede cristiana.

1. Corpi “assegnati” e “segnati”: il destino della soggettività incorporata

Assumiamo l'espressione segno/segnati, introdotta nella prima parte di questo contributo, come ricerca di un elemento caratteristico della condizione umana e principio di distinzione in grado di restituire l'individualità di ciascuno/a. Un possibile punto di partenza (non l'unico certamente) per ancorare la riflessione al contesto culturale attuale è costituito dal cosiddetto 'transumanesimo'. Esso rappresenta l'impulso a 'segnare' i corpi imprimendo un'accelerazione rispetto al tempo (evolutivo) del *sapiens*. Questo progetto sembra essere una risposta (più o meno implicita) per far fronte alla condizione (pur vantaggiosa sotto il profilo evolutivo) di 'essere manchevole' propria dell'umano, già messa in luce, a metà secolo XX, da Arnold Geheln:

il corpo umano rappresenta una deviazione rispetto all'evoluzione naturale che si traduce in un vantaggio incommensurabile rispetto alle altre specie. Grazie alla sua indefinita plasmabilità e all'ampio novero di possibilità d'azione insite in esso, il corpo funge da presupposto per lo sviluppo della tecnica che comporta al contempo il suo autosuperamento: mentre l'animale vive nel mondo per il suo corpo, l'uomo lo trascende in direzione di una progettualità aperta al futuro⁵.

Non sfugge nei presupposti del 'transumanesimo' una iper-

⁵ EDOARDO FUGALI, *Corpo*, «Lessico della Filosofia, 13», il Mulino, Bologna 2016, 164. In un'altra direzione potrebbe essere ripreso il pensiero di Günther Anders (cfr. *L'uomo è antiquato*, 1956: ed. it. Bollati Boringhieri, Torino 2014). Su di lui interessanti riflessioni in ALESSANDRA PAPA, *Natum esse. La condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 157-199.

significazione del corporeo (e del suo spazio di azione) fino all'eccesso della sostenibilità individuale. Accanto al dichiarato 'potenziamento umano', si cela una cripto-ricerca di salvezza intrastorica, di escatologia secolarizzata. Essa, per paradosso, non solo non conosce una trascendenza, ma taglia alla base il radicamento nella memoria, radicata nel corpo 'assegnato' a ciascuno/a, in nome della spinta propulsiva e dell'abbreviazione del tempo *krónos*. Esso non solo, come nella mitologia classica, 'ingoa i suoi figli', ma, come il "velocifero" (*Veloziferisch*) di Goethe, «non lascia maturare nulla» e sviluppa un pensiero reattivo in tempo reale, frettoloso, semplificante e, pertanto, potenzialmente violento⁶. L'accelerazione impressa sulle potenzialità corporee sembrerebbe condannare all'insignificanza l'affermazione di un atto escatologico inteso come una trasformazione di sé (metamorfosi) indisponibile all'uomo (seppure sperata). Un atto divino che incontra la libera disposizione di sé da parte del soggetto nella storia, intesa quale 'cantiere' in costruzione per la "città stabile" dove abitare (cfr. Ebr 13,14) e quale *kairòs* in cui sono ricompresi gli irripetibili segni, positivi e negativi, posti degli esseri umani nel *krónos*; quanto agito e patito dai singoli, dall'umanità e dalla stessa biosfera.

La sobria espressione della fede biblica riconosce nel corpo i tratti di una 'segnatura' divina, di una 'alleanza corporeizzata' che decide un destino inteso come promessa e conferisce all'essere umano la possibilità di corrispondervi passando (senza annullarla) dalla forma patica (essere segnati da 'qualcuno') a quella pratica (significare la propria esistenza). Così è, a titolo esemplificativo, il soffio vitale sull'*ādām* (Gen 2), il segno sul volto di

⁶ Cfr. pur con qualche interpretazione unilaterale: KLAUS MÜLLER, *Sottotesti escatologico-apocalittici nella antropologia politica contemporanea*, in *Delle cose ultime. La grazia del presente e il compimento del tempo*, a cura di Massimo Epis, Glossa, Milano 2020, 49-73 (in particolare: 50-59). L'espressione *Veloziferisch* è ricavata da una lettera di Goethe del 1825 (ivi, 52). Sulla logica biblica del tempo a confronto con alcune prospettive filosofiche cfr. KURT APPEL, *Pensare oggi il tempo e il suo oltre*, in *Questo tempo e il suo oltre. Aggiornamento sull'escatologia*, a cura di Vincenzo Di Pilato, Simona Segoloni Ruta, Glossa, Milano 2024, 19-33.

Caino (Gen 4), il nome cambiato di Abram e la circoncisione (Gen 17), la slogatura all'anca di Giacobbe (Gen 32) e il nome mutato in Israele (Gen 35). Via via, fino al segno infuocato della pentecoste nella comunità dei credenti (Atti 2) e ai segnati dell'*Apocalisse* (Ap 7)⁷. È poi da riconoscere, in una prospettiva sapienziale, un tempo storico dell'escatologico come tempo in cui riconciliarsi con la propria 'finitezza' (attestata dal corpo) e per non presumere della propria 'gloria' («prima di morire manifesta la tua lode»: Sir 17,20-28 neovolg.), ma anche per non disperare di sé stessi (cfr. Sap 2,1-11). Il segno (sigillo) divino sul corpo vivo è manifestazione dell'indulgenza (Sir 18,11) e della corrispettiva pazienza divina per la fioritura e la fruttificazione dell'esistenza che si sporge verso la morte.

In questo senso, prima ancora che un'etica *per* i corpi, risulta interessante lavorare a un'etica *dai* corpi, dal loro essere segnati. Una teologia cristiana dei corpi, come espresso nella prima parte di questo studio, dovrebbe occuparsi dei linguaggi e delle immagini che permettono di riconoscere e interpretare, in vita e in morte, i segni "corporei" dell'agire misericordioso di Dio, in relazione a un agire umano (in vita) che corrisponda, anticipandolo, all'agire (libertà e legami) dei "corpi risorti". Tale prospettiva consente di abitare lo spazio-tempo tra l'inizio e il compimento lasciandosi istruire dalla memoria di sé, ma anche cogliendo la prospettiva che sul sé proviene da un compimento sperato.

Pur con tutte le cautele sottese a una semplificazione, si può affermare che l'attenzione prevalente in ambito etico (cattolico) è stata rivolta al corpo come luogo in cui operare una "archeologia dell'io", in vista di una eticizzazione del corpo/dei corpi, andando alla ricerca di quelle significazioni originarie che ne definiscono in radice una progettualità sensata, ma anche esponendosi alla possibilità di introdurre un potere alieno e alienante sui corpi.

⁷ Cfr. ELMAR SALMANN, *Il corpo segnato. Laboratorio di una presenza indicibile*, in *Il corpo alla prova*, 131-145.

Tale progetto, come è risaputo, ha acquisito, in positivo, la consapevolezza, anche grazie alla fenomenologia, dei limiti inerenti la mappa corporea prodotta nella neo-scolastica, sia nel possibile dualismo antropologico di anima e corpo (con la corrispettiva ‘antropologia delle facoltà’), sia attraverso una comprensione del dispositivo della *lex naturalis*, ulteriormente esemplata nelle *inclinaciones naturales*, come generatrici di principi immutabili consentanei a una datità corporea, altrettanto immutabile e a-storica, ma scontando uno scarto semantico rispetto alle stesse fonti di tradizione in cui tale dispositivo è venuto ad elaborarsi⁸.

L’interesse per un’etica a partire dal corpo si situa, pertanto, nell’ambito di una più precisa attenzione a esso come punto prospettico per una “teleologia dell’io”, tuttora da esplorare. Per la riflessione etica non si tratta più solo di “vivere la necessità” che l’ancoramento al dato corporeo impone, pur nella sua relativa plasticità espressiva e intenzionale, ma di “esplorarne le possibilità”, usufruendo anche di elementi della riflessione teologica, come nel caso dell’escatologia, rimasti al confine dell’etica cristiana⁹.

2. Corpi salvati: escatologia cristiana ed etica

Un approfondimento teologico si rende necessario (e urgente) nell’ambito della riflessione morale in quanto, «la testimonianza della fede cristiana [...] attesta la portata universale della promessa di compimento che la nascita imprime nell’avvento del singolo essere umano e che non consente alla morte di disonorare. Ne

⁸ Cfr. MAURIZIO CHIODI-PIER DAVIDE GUENZI-MATTEO MARTINO, *Lex naturae. Storia del concetto, teologia biblica e questioni teoriche*, Cantagalli, Siena 2022.

⁹ Più radicalmente l’attenzione potrebbe andare nella direzione dell’approfondimento del nesso soggetto-azione, persona-agire assumendo il punto di mediazione rappresentato dalla cifra corporea compresa nella duplice tensione del radicamento (“archeologia”) e della dimensione della persistenza nel tempo dell’*ipseità* dentro le possibili sue evoluzioni nella modalità di esperire sé, l’altro/a e il reale (“teleologia”).

difende il realismo, contrastando con forza la mortificazione – e persino l’irrisione – del quale esso viene fatto oggetto» mettendo «in dubbio il nostro desiderio di compimento, argomentando la sua illusione, censurando la sua trascendenza, insinuando la sua ingenuità»¹⁰. Tra le molteplici piste tracciabili, in questo contributo il riferimento va a due testi della *Prima Lettera di Paolo ai Corinzi* in cui il nesso tra riflessione teologica e sviluppo etico appare promettente.

2.1. 1 Corinzi 7: vivere la vita in un ‘tempo raccolto’

Può risultare interessante lavorare dapprima su 1 Cor 7, in cui, al netto di una serie di questioni che, dando rilievo al rapporto tra matrimonio e verginità, hanno variamente occupato la teologia morale, l’ascetica, l’antropologia degli stati di vita o la giurisprudenza canonica, l’Apostolo muove da una considerazione del corpo proprio e del corpo dell’altro/a. Ponendosi di fronte a questo documento del primo cristianesimo, certamente occorre non occultare la presenza di un elemento ‘patriarcale’ inamovibile (come nel caso del ruolo paterno nei confronti della ragazza da marito) o di un malinteso senso di possesso, pur denunciato da Paolo, che si ripercuote sul corpo sessuato del maschio e, più in profondità, può ferire la carne della donna. Entrambi questi aspetti risultano in accordo a un quadro culturale che è assunto criticamente per quanto in grado di portare in luce elementi caratterizzanti la prospettiva antropologica cristiana. Si può certamente far notare che qui Paolo restituisce il senso paradossale dell’imporsi dell’altro/dell’altra sul corpo proprio, non nel senso predatorio, ma di una possibilità di comprendersi oltre l’indivi-

¹⁰ CARLO CASALONE-MAURIZIO CHIODI-ROBERTO DELL’ORO-PIER DAVIDE GUENZI-ANNE-MARIE PELLETIER-PIERANGELO SEQUERI-MARIE-JO THIEL-ALAIN THOMASSET, *La gioia della vita. Un percorso di etica teologica: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Introduzione di VINCENZO PAGLIA, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano 2024, 181-182 (n. 250).

dualità disponente (o indisponente) del corpo altrui, sviluppando una reciprocità comunicativa tra i corpi: «la moglie non è padrona [lett. non ha potere/ *éxousía*] del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1 Cor 7,4), che accentua la dimensione relazionale rispetto a quella di identità proprietaria¹¹.

Quanto importante per il nostro tema è, piuttosto, l’inserimento di queste riflessioni all’interno di una considerazione più generale relativa alla comprensione del tempo vissuto e al significato delle scelte relative alla propria condizione esistenziale. La fitta casistica prodotta lungo tutto il capitolo trova un momento chiave nei vv. 29-31: la “svolta” del tempo e il “passaggio” in corso d’opera con la Pasqua, dello *schema* (figura – rappresentazione) del *cosmo* (mondo) presente, introducendo una particolare forma etica attraverso l’espressione del vivere “come non” (ὥς μὴ).

La traduzione italiana attualmente in uso propone la formula: «il tempo si è fatto breve» (v. 29) che può lasciar intendere, di fronte all’irrompere della *parusia*, un venir a mancare del tempo per cui si renderebbe necessaria l’introduzione una sorta di prassi di urgenza¹². Ma qui il tempo evocato è il *kairòs*, non il *krónos* (questo passa e può essere percepito anche nella sua mancanza o brevità). Il *kairòs* ha la peculiarità di un tempo di svolta in cui si cristallizza il senso di un *krónos* percepito come flusso (e dispersione) e in cui si riassume l’atto di una decisione umana che impegna la libertà di fronte al disporsi della grazia; di una ‘chiamata’, nel lessico di Paolo, che segna integralmente i corpi dentro il tempo della vita. Un tempo della vita in cui uomini e

¹¹ Cfr. PIER DAVIDE GUENZI, *Sesso/genere. Oltre l’alternativa*, Cittadella, Assisi 2011, 31-60; LUCA CASTIGLIONI, *Figlie e figli di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale*, Queriniana, Brescia 2023, in particolare: 270-276.

¹² È appena il caso di notare che una delle possibili modalità di comprensione dell’etica neo-testamentaria è rappresentata dalla cosiddetta “etica interinale”, con riferimento anche a testi di questo tipo. Ma qui Paolo invita a vivere nella condizione in cui ci si trova al momento della chiamata a essere credenti, senza imporre ‘sacrifici eroici’ giustificati dall’imminenza cronologica dell’atto definitivo.

donne si sposano, vi sono gioie e dolori, si avverte il ruolo rivestito nelle società delle istituzioni che regolano il mercato e la vita politica (cfr. vv. 29b-31a). Dentro queste realtà che ‘incorporano’ l’esistenza si gioca la partita del tempo e in esse si annuncia il definitivo di un tempo riscattato, con le sue implicazioni personali, relazionali e istituzionali. Questo *kairòs* non è il tempo che si accorcia, ma che si “raccolge”, si “compono”, in questo senso il participio perfetto del testo greco, come si raccolgono le vele di un’imbarcazione (il verbo qui è preso dalla marineria): ὁ καιρὸς συνησταλμένος ἔστιν (v. 29a):

il tempo nuovo del καιρὸς raccoglie così la storia tra: da una parte la morte salvifica di Gesù e la sua resurrezione, da cui proviene, e dall’altra la parusia a cui tende, così che i due poli ermeneutici mantengono lì davanti la parusia. Allora l’attesa apocalittica dell’imminente parusia resta, ma in una prospettiva non più cronologica e perciò non più incomprensibile a dei non ebrei, segnando una strada per le “genti”¹³.

Le esemplificazioni successive, che ineriscono la storia, le relazioni e le interazioni sociali tra i corpi umani viventi, sono introdotte nella forma di una proposizione finale, retta da ἵνα, rispetto all’affermazione principale del tempo raccolto: «e dice che il tempo raccolto ha un fine, è lì per qualcosa, non è solo l’occasione per l’ennesima esortazione a dei cambiamenti, magari con maggiore impegno perché la parusia è vicina. Questo fine piuttosto è un nuovo essere [...], è il frutto della grazia»¹⁴.

La situazione del “come non”, con la quale Paolo invita ad affrontare le realtà della vita, pertanto sottolinea, piuttosto che un invito a negare, o peggio a fingere, la condizione umana (fatta di corpi sessuati, legami interpersonali, commerci e compromissione con il mondo), la creazione di una nuova situazione, di un situarsi delle cose di sempre di fronte alla parusia. La realtà in cui si è

¹³ ANTONIO NITROLA, *Escatologia: un trattato e le sue aperture*, in *Questo tempo e il suo oltre*, 37-66, qui 55.

¹⁴ Ivi, 55.

immersi perde la caratteristica di absolutezza e acquista una caratteristica di ‘relatività’ con una differente modalità di estimazione.

Per un verso, cioè secondo il mondo, si sarà, si continuerà a essere quelli che piangono etc., di fronte alla parusia, per questo imminente non cronologicamente ma “kairologicamente”, si sarà non quelli per i quali è uguale piangere o non piangere [...] ma quelli che *si pongono a distanza* dalla loro situazione, dalla fattualità del mondo, cioè dall’essere piangenti. E questo perché, nel tempo raccolto in Gesù morto, risorto e atteso, si trovano in cammino verso la parusia. Insomma si tratterebbe del *kairos* come il tempo del mondo – perché il tempo è sempre del mondo – nel segno della *distanza escatologica*¹⁵.

La *distanza escatologica* può rappresentare anche lo scarto rispetto a una lettura tendenzialmente fatalistica dei tempi della vita, da cui potrebbe non essere assente quanto affermato da *Qohelet* 3,1-14: «c’è un tempo per nascere e un tempo per morire...». In realtà qui si è di fronte a un brano più raffinato in quanto referta le polarità entro cui si racchiude la vita degli umani, poste a confronto con la percezione del ‘mistero’ del tempo, di cui si avverte non solo l’alternanza, ma l’affacciarsi alla coscienza di una percezione temporale, quella dell’eterno, propria di Dio, in grado di tenere insieme i frammenti eterogenei ed opposti di cui l’esistenza si compone (Qo 3,11-12).

L’atto di porsi di fronte alla parusia non determina un cambio della propria collocazione del mondo. Paolo lo ricorda più volte in 1 Cor 7, ponendo come regola esistenziale ed ecclesiale il permanere nella condizione in cui si è stati raggiunti dalla “chiamata” (*klēsis*) alla fede (cfr. vv. 17, 20 e 24), suggerendo anche di profittare delle opportunità che tale condizione o *status* potrebbe offrire (cfr. vv. 18-27). Ma nemmeno deve essere vissuto con quel senso di ‘straniamento’, presente in alcuni membri della comunità di Corinto, indice di una compiacenza per la superiorità della propria vita spirituale.

¹⁵ Ivi, 56.

Vedere la realtà di sempre attraverso la *distanza escatologica* evocata da Antonio Nitrola, permette non solo di non cadere dentro la preoccupazione di sovra-valutare il tempo presente, ma anche (e soprattutto) individua l'importanza di porre un atto critico in cui davvero non si assume il fatalismo del “si ride” e “si piange”; “si compra”, “si vive”. Di non confondere, cioè, la condizione umana con lo *status quo* in cui cercare di adattarsi, ma nei confronti del quale occorre prendere una decisione, mettendo in gioco la forza rappresentativa e immaginativa della “speranza escatologica” più volte richiamata da Jürgen Moltmann:

la vita in questa speranza escatologica è descritta con doppio senso da Paolo: da un lato si dovrebbe possedere tutte le cose “come se non le avessimo”; dall'altro si deve gioire perché “il Signore è vicino”. I due aspetti sono difficilmente conciliabili [...]. I teologi parlano qui di “riserva escatologica”. Ma non la si può vivere. Non si può fare una dichiarazione di amore con riserva escatologica: “Ti amo come se non ti amassi”. Non si può piangere o gioire come se non si piangesse e non si gioisse. Non si può vivere come se non si vivesse. E questo solo perché il tempo si è fatto breve e la figura di questo mondo passa.

Il “come non”, pertanto, là dove potrebbe presupporre una negazione, enfatizzandola nella logica di un malinteso *contemptus mundi* a cui farebbe eco una concezione escatologico-apocalittica nel segno dell'*annihilatio mundi*, chiede di essere integrato nell'affermazione positiva della “gioia cristiana” di Fil 4,4 («Siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripeto: siate lieti. La vostra amabilità sia nota a tutti. Il Signore è vicino»): «qui, al posto della riserva escatologica, regna l'*anticipazione escatologica*. La vita nella gioia è già un'anticipazione della vita eterna; la vita buona qui è già l'inizio della vita gloriosa là; la vita realizzata qui rimanda oltre sé stessa alla pienezza della vita là»¹⁶.

¹⁶ JÜRGEN MOLTSMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita. Con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia 2016, 191-192, anche per la citazione precedente.

L'accentuazione del tempo messianico, in cui vivere, più che nell'attesa escatologica della "fine del tempo", dentro il "tempo della fine", comporta di risignificare la propria creaturalità re-vocando ogni "vocazione" di potenza, anche quella pretestuosamente basata su un motivo teologico¹⁷. Così 1 Cor 7 più che un invito a una sorta di "indifferenza escatologica", configura una "chiamata" (*klēsis*) la quale non propone un contenuto specifico, o un'aggiunta alle dinamiche dell'esistenza, quanto piuttosto un momento privativo, di negazione. Tale vocazione annulla i segni corporei che distinguevano, secondo l'esemplificazione paolina, gli ebrei dai pagani (la circoncisione) e impone di 'rimanere' ('dimorare') nella condizione espressa dalla 'vocazione'. Nel lessico paolino, e in particolare qui in 1 Cor 7, secondo Giorgio Agamben, *klēsis* «indica la particolare trasformazione che ogni stato giuridico e ogni condizione mondana subiscono per il fatto di essere posti in relazione con l'evento messianico»¹⁸. Una tale trasformazione non comporta una specificità a livello di contenuto, ma una "ripresa" dello stato nel quale si è stati chiamati. Questo movimento interno è raffigurato da Paolo come una "nullificazione" (un elemento che ritorna in altri passi del suo epistolario) di quanto prodotto a livello storico-culturale comportante una separazione di *status*, a vantaggio di chi ritenuto sociologicamente (e religiosamente) più forte: tra ebreo e pagano, tra coniugato/a e scapolo/nubile, tra schiavo/a e libero/a, tra possidente e non possidente. Agamben, a riguardo, parla di "immobile gesto anaforico della chiamata messianica", di una "chiamata nella chiamata": «per quanto essa può aderire a qualunque condizione; ma, per la stessa ragione, la revoca e mette radicalmente in questione nell'atto stesso in cui vi aderisce»¹⁹. Secondo questa prospettiva, il comparativo "come non" utilizzato da Paolo,

¹⁷ Cfr. GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; JACOB TAUBES, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019; ID., *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997; ALAIN BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

¹⁸ AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 28.

¹⁹ Ivi, 28.

appare [...] come un tensore di tipo speciale, che non tende il campo semantico di un concetto in direzione di un altro concetto, ma lo mette in tensione con se stesso nella forma del *come non*: piangenti come non piangenti. La tensione messianica non va, cioè, verso un altrove né si esaurisce nell'indifferenza fra qualcosa e il suo opposto. [...] Secondo il principio della *klesis* messianica, una determinata condizione fattizia è messa in relazione con se stessa [...] e, in questo modo, revocata e messa in questione senza alterarne la forma. [...] Tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non cancella semplicemente [la figura (*schema*) di questo mondo] ma la fa passare, ne prepara la fine.

Agire nel tempo messianico comporta, secondo il lessico paolino, di “usare” della “chiamata” (1 Cor 7,21: “Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare, ma se hai la possibilità di diventare libero, fa uso”), senza ambire una disposizione proprietaria su di essa. Così che la *klēsis* messianica risulta «qualcosa che si può solo usare e non possedere». Per essa vale la modalità di uso e non quella della proprietà: «essere messianici, vivere nel messia significa la depropriaione, nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriaione non fonda una nuova identità, la “nuova creatura” non è che l’uso e la vocazione messianica della vecchia»²⁰.

Vivere il tempo del finire nella prospettiva escatologica della fine del tempo, comporta per la comunità cristiana di essere memoria che custodisce la fragilità dell’uomo, la sua vulnerabilità raggiunta *sola gratia* dall’atto di amore accogliente di Dio, attraverso la partecipazione alla stessa vulnerabilità del messia crocifisso. Questa memoria apre a un rinnovato universalismo non nel

²⁰ Ivi 31, anche per la citazione precedente. Agamben legge in questo senso anche la questione del primo francescanesimo sull’*usus pauper* che sospende, rendendola inoperante, ogni legge regolante la proprietà, cioè proponendo una forma di vita sottratta dalla sfera del diritto, sulla base della distinzione di *usus* e *dominium* (ivi, 32; cfr. la *Quaestio de altissima paupertate* di Pietro di Giovanni Olivi). Tale sospensione di quanto consolidato nelle strutture socio-culturali, con riferimento alla condizione di schiavo e di libero, è ulteriormente sviluppata in forma paradossale da Paolo: lo schiavo è un “liberto del Signore” e il libero è “schiavo di Cristo” (1 Cor 7,22).

segno della potenza, ma nella testimonianza della misericordia con la quale Dio ha risposto all'eccesso della violenza umana²¹.

A tal proposito è interessante osservare che Paolo in *Romani* 13,8-14 sembra sviluppare una dinamica analoga rispetto a quanto proposto in 1 Cor 7 in riferimento al “come non”. In questo senso, la “pericope politica” che precede il testo (Rm 13,1-7) presenta l'effettivo svolgimento della vita entro i limiti delle istituzioni amministrative del tempo. A stretto contatto gli ordinamenti civili secolari sembrano valere i principi etici accreditati entro la cultura coeva (“fare il bene ed evitare il male”; “chi compie il bene merita lode, chi compie il male è oggetto di disprezzo”). Dopo questo inciso, Rm 13,8-14 riprende il motivo agapico, già introdotto in Rm 12,14-21 come stile (*éthos*) cristiano nei confronti di ogni uomo e donna (anche di chi osteggia la pratica di vita propria dei credenti). Lo stesso richiamo alla carità, intesa nel suo significato teologico come senso profondo che anima la “legge” e ne costituisce la sua “pienezza” (Rm 13,10), ritorna, dopo la sua apparente sospensione in Rm 13,1-7, in Rm 13,8-10. La forma agapica di vita è poi assunta in Rm 13,11-14 nella prospettiva escatologica da declinare nel momento (*kairòs*: 13,11) presente (o che si rende presente) ed è introdotta attraverso una immagine atmosferica (la notte in cui già si annuncia un giorno, cioè, secondo la concezione semitica, la notte come inizio del giorno) su cui si innesta la polarità tenebre/luce e il motivo antropologico paolino di carne/spirito. Sembra affermarsi il paradosso di vivere in una situazione tenebrosa, “come non”, cioè revocandone il potere distruttivo e aprendosi alla metamorfosi luminosa resa disponi-

²¹ Cfr. KURT APPEL, *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l'universalismo cristiano*, in *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Glossa, Milano 2011, 69-91; LORENZO SCORNAIENCHI, *Paolo e la filosofia politica. La lettura del pensiero paolino nella filosofia contemporanea*, in «Protestantesimo», 71 (2016), 245-262. Sul nesso, nell'ambito teologico politico, tra orizzonte escatologico e governo nello spazio storico-temporale, con riferimento alla riflessione di Paolo e le sue riprese nella storia del cristianesimo, cfr. anche SALVATORE NATOLI, *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al «governo della contingenza»*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

bile a partire dalla pasqua di Cristo, con l'invito a "rivestirsi del Signore Gesù" (Rm 14,14).

Questa anticipazione escatologica dà realismo alla speranza del credente e stimola una dimensione operativa nella storia che trova il suo referto etico già nella affermazione di Rm 12,21: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene». La formula è da leggere nell'intero contesto di Rm 12, che invita a una "trasformazione" del "modo di pensare" per «discernere ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2) in cui prende forma l'"offerta dei corpi", intesa come il genuino "culto *logico*". L'attenzione alla realtà somatica consente a Paolo di chiarire ai suoi interlocutori «che la giustificazione», entro la quale si rende esplicita nella vita del credente la Pasqua di Gesù, «non è un fenomeno idealistico, ma coinvolge l'intera persona umana, inevitabilmente nella sua sfera operativa» e, pertanto, corporea e relazionale. In questo senso Paolo invita all'offerta integrale della persona attraverso tale "corporeità operativa", riconoscendo in questo atto il "culto logico", «vale a dire ciò che Dio si attende ragionevolmente dall'individuo giustificato»²². Il testo di Rm 12,21 sottolinea di non ricadere in un'etica della reciprocità, basata sulla simmetria tra il male ricevuto e la volontà di ricambiarlo restandone invischiati. "Rivestirsi del Signore Gesù" nel "tempo raccolto", in cui il Cristo ha introdotto i credenti, significa assumere un'"etica del superamento del male", non attraverso una negazione o una cancellazione, ma attraverso l'estinzione della sua logica ritorsiva e moltiplicativa. "Vincere il male con il bene" non è il titanismo della volontà umana, ma è lasciar fluire la grazia della Pasqua di Gesù nella vita del credente; di Lui che non si è lasciato vincere dal male, ma ne ha disconnesso la sua forza magnetica e incatenante l'esistenza. Lo stesso invito al "discernimento della volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto", che Paolo propone in Rm 12,2 – visto in connessione

²² STEFANO ROMANELLO, *Il discernimento in Paolo*, in *Discernimento e phrónēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale*, a cura di Maurizio Chiodi, Glossa, Milano 2021, 164-165.

con il “culto *logico*” del v. 1 – è descritto nella doppia formulazione della “negazione del negativo” e del “compimento del positivo” manifestata dalla risurrezione del Crocifisso²³. Si tratta di “non conformarsi” alla “logica” che governa il tempo e la storia umana, producendo e giustificando il male, e di assumere una “trasformazione”, una “metamorfosi” implicante il “rinnovamento” complessivo del modo di comprendere e affrontare l’esistenza, grazie alla forza dello Spirito ricevuto in dono, per la quale “vincere il male con il bene” rappresenta un’anticipazione nell’agire personale dell’atto definitivo già immesso nella storia e nella creazione con l’evento pasquale.

2.2. 1 Corinzi 15: *la resurrezione della carne e il ‘corpo pneumatico’*

Le due formule «aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà» e «credo la resurrezione della carne e la vita eterna» appartengono entrambe alla fede della chiesa, e, come tali, conservate nella loro equivalenza dogmatica, riconoscendone la complementarità ma anche la differenza ad esse soggiacente²⁴. Si potrebbe osservare che l’espressione “resurrezione della carne”, insistendo sull’aspetto del corpo-carne, introduce una caratterizzazione della soggettività umana nel suo nesso dinamico tra individualità e relazionalità (non secondo la composizione del singolo soggetto

²³ Cfr. MOLTSMANN, *Il Dio vivente*, 190.

²⁴ «1. Le due formule “risurrezione dei morti” e “risurrezione della carne” sono espressioni diverse e complementari della stessa tradizione primitiva della Chiesa, e quindi una prevalenza esclusiva o totale della formula “risurrezione dei morti” costituirebbe un impoverimento dottrinale. È vero infatti che anche quest’ultima contiene implicitamente l’affermazione della risurrezione corporale, ma la formula “risurrezione della carne”, come *espressione* è più esplicita nell’affermare quel particolare aspetto della risurrezione, come dimostra la sua stessa origine. 2. Nell’abbandono della formula “risurrezione della carne” è insito il pericolo di suffragare le odierne teorie che pongono la risurrezione al momento della morte, escludendo in pratica la risurrezione corporale, specialmente di *questa carne*»: SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Traduzione dell’articolo «carnis resurrectionem» del Simbolo apostolico*, 14 dicembre 1983.

come anima-corpo), tra l'intimità del sé e la sua esposizione all'altro (la carne ne è l'elemento di mediazione), tra passività e attività (quella di un corpo ricevuto e di un corpo che si determina nell'azione). Inoltre permette di collegare il destino escatologico con il presente della storia e di parlare del riscatto degli esseri umani portando l'attenzione sulle de-formazioni che mortificano i corpi destinati a partecipare in modo compiuto alla pasqua di Gesù, cioè alla trasformazione somatica di cui parla Paolo in *1 Corinzi 15*. L'atto salvifico è ricompreso come riscatto di una dignità ferita (e finita), quella stessa che segna il corpo morto di Gesù e che si rintraccia sui corpi vivi ma umiliati. Questo aspetto permette di riconoscere che ogni visione etica deve affrontare la gestione della violenza, altrettanto 'strutturale' (naturale) quanto il senso di 'fratellanza/sororità' o di ogni armonica (e talvolta idealizzata) composizione della vita sociale. Pertanto la formulazione: "(credo) la resurrezione della carne", a differenza dell'altro articolo di fede "aspetto la resurrezione dei morti" (che tuttavia ne accentua la postura antropologica dell'attesa, del protendersi verso questo compimento), potrebbe definire meglio il nesso tra l'azione decisiva divina e la determinazione dell'atto libero umano e permette di riannodare nella prospettiva del compimento l'intera vicenda storica di ciascun essere umano in modo solidale con gli altri esseri, così come di far luce sulla densità (e serietà) dell'agire umano nello spazio-tempo tra storia in corso ed *éschaton* definitivamente compiuto²⁵.

L'immagine biblica della "carne" si colloca anteriormente a ogni comprensione esplicativa di un'anima separata/separabile dal corpo, indicando non un elemento del composto umano, ma la totalità di un'esistenza compresa nella sua individualità concreta, storicamente segnata dalla relazionalità con sé, con gli altri, il mondo e Dio. Nell'epistola paolina si pone il problema di come intendere tale unità di ciascun essere umano nella prospet-

²⁵ Cfr. GISBERT GRESHAKE, *Vita più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Queriniana, Brescia 2009.

tiva della partecipazione alla condizione risorta, nella integralità e riconoscibilità del proprio sé personale di fronte all'ineluttabile evento della morte. L'impegno riflessivo della teologia di fronte a questo problema, quando non intenda semplicemente essere un'eco del dato dogmatico e, d'altra parte, mantenere un visibile e credibile ancoramento alla parola di Dio, si propone di «mostrare come il compimento rappresenti lo svelamento definitivo della vicenda dell'uomo perché coinvolge realmente la libertà singolare senza assorbirla nell'iniziativa divina. Se [...] l'affermazione della vicenda storica dell'uomo, attestata dalla carne, consente di recuperare la dimensione della storia, [...] essa d'altra parte fa valere tale storicità nella sua irriducibilità anche rispetto alla vicenda cristologica»²⁶. In tal senso, «se la carne segna l'eserci dell'uomo è ad essa che bisogna dare la parola per evitare la riduzione dell'esperienza ad uno schema concettuale ancora una volta idealistico. L'esperienza umana non può essere compresa indipendentemente dal senso che la carne attesta», perché «il compimento non rivesta per l'uomo un carattere puramente occasionale od esteriore, ma lo richieda in quanto libertà»²⁷.

Nella (passività) della propria carne, il corpo 'segnato' e 'significato'/'significante' l'essere umano

si scopre rimandato all'istanza della giustizia e della redenzione portata dall'altro. Se la carne rivela al soggetto la rivendicazione dell'alterità questa accade in maniera non estrinseca [...] poiché in tale evento l'uomo giunge alla concretezza della sua singolarità. È infatti facendosi carico dell'interpellazione proveniente dall'altro che il soggetto accede al proprio essere autentico. Le due esperienze, quella di sé e quella dell'altro, non sono sepa-

²⁶ GIUSEPPE NOBERASCO, *L'eschaton sospeso alla determinazione dell'atto libero. Universalità e singolarità nel compimento cristologico*, in *Delle cose ultime*, 81 (l'intero saggio: 75-102). Cfr. anche PAOLO GAMBERINI, *Caro cara. La «grazia» del corpo. Per una grammatica cristiana della carne*, in *Il corpo alla prova*, 103-129.

²⁷ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 84-85. In questa prospettiva: JOSEPH WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico e la filosofia contemporanea*, Queriniana, Brescia 2013.

rabili, ma trovano nell'istanza etica il luogo della loro realtà²⁸.

Questa sottolineatura, che intensifica la lettura della “resurrezione della carne”, consente di riformulare l'obiettivo della riflessione sull'escatologico cristiano non solo dalla parte del dono sperato da Dio, ma del pieno riconoscimento del soggetto umano chiamato ad essere partecipe del dinamismo del suo compimento, con tutta la propria personalità, nella sua finitezza e a partire dall'iniziazione alla vita ricevuta come promessa attraverso la prima nascita: «il soggetto può farsi artefice del suo destino, solo perché il suo compimento gli è donato (già con la prima nascita). Nello stesso tempo, egli può ricevere il dono, come dono, proprio perché esso include la sua autodeterminazione ad appropriarsene. La libertà è resa possibile dal dono: ma il dono è intrinsecamente affidato alla libertà»²⁹. Ne va del realismo connesso al compimento risorto della carne, cioè della considerazione integrale della soggettività umana: «la natura-spirito della creatura umana non può essere trattata come essenza cosciente, libera, responsabile fino alla morte: per diventare poi cosa-immateriale proprio nel momento supremo – sublime e tremendo – dell'incontro ‘faccia a faccia’ con Dio. Dove non è più soggetto che vive di autodeterminazione, ma semplicemente imputato in attesa di sentenza». Questa riconsiderazione della serietà della condizione umana, della carne, nel tempo della vita attraversato dall'irruzione dell'escatologico, non rispetta solo la dignità della creatura, ma onora «fino in fondo la verità di un Dio che vuole essere amato come redentore, e non subito come una fatalità»³⁰.

Sulla base di queste considerazioni generali, è possibile individuare nel passo di 1 Cor 15 qualche elemento utile per approfondire il nesso tra l'elemento teologico e quello etico³¹. Il linguaggio

²⁸ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 89.

²⁹ PIERANGELO SEQUERI, *Prologo*, in PIERANGELO SEQUERI-DAVIDE BONAZZOLI-FRANCO MANZI, *E la vita del mondo che verrà*, Vita e Pensiero, Milano 2024, 22.

³⁰ *Ivi*, 23-24.

³¹ Cfr. MARIO ALLOLIO, *La «resurrezione della carne» tra storia ed eschaton. L'escatologia*

per accostarsi al compimento escatologico deve essere compreso attraverso una duplice chiave di accesso, lasciata intuire da Paolo in 1 Cor 15, che diventa canonica per ogni successivo atto interpretativo nel contesto della tradizione ecclesiale e della riflessione teologica. La prima risulta essere il significato “non immaginifico” delle “immagini” impiegate dall’Apostolo, che conservano la natura evocativa, più che descrittiva, di una condizione radicata nelle stesse esperienze corporee e incarnate della persona, come nell’approssimazione alle dinamiche della storia (e della biosfera). Da qui l’importanza di un linguaggio che non solidifica nel concetto la sintesi di un ‘già dato’, ma faccia propria la carica di novità che si dischiude, con la sua forza interpellante e invitante, a una comprensione del reale aperta a una prospettiva di compimento, in continuità con l’evento pasquale di Gesù.

Quanto Paolo afferma in 1 Cor 15,12-58, pur radicandosi nel *kérygma*, porta in luce una lettura estensiva e non meramente iterativa del dato di fede professato nella prima parte del capitolo (cfr. vv. 1-11). Detto altrimenti, sviluppa una forma linguistica generativa e insieme fonda una peculiare canonicità di interpretazione. Secondo tale canonicità occorre governare le eccedenze insostenibili (l’immaginifico). Tali sono quelle espressioni che, invece di sostenere la fede dei credenti, l’appiattiscono alla semplice risonanza amplificata delle speranze intrastoriche proiettate in un oltre il tempo della storia, oppure impongono una deformazione insostenibile della interpretazione del nesso tra evento-Cristo e salvezza³². Dall’altra parte, come espresso lucida-

contemporanea di fronte al «mistero della trasformazione», Glossa, Milano 2024.

³² Cfr. ALBERTO COZZI, *Il linguaggio dogmatico delle figure della speranza*, in *Delle cose ultime*, 141-186. Con riferimento a una necessaria operazione teologica per riguadagnare il tema della destinazione umana, della vita e della storia, individuando nell’escatologico il *focus* dell’annuncio cristiano in grado di riprendere integralmente il senso della creazione, la singolarità cristologica e la missione ecclesiale: SEQUERI, *Prologo*, 11-33. Muovendosi dal presupposto per cui «la concettualità teologica e il linguaggio antropologico che sono contestuali al deposito dogmatico precedente conservano la legittimità del loro valore d’uso dottrinale: anche quando sono riconosciuti debitori di un quadro intellettuale del sapere che va tenuto distinto dall’affermazione dogmatica della fede», Sequeri riconosce, parimenti, che «l’immu-

mente da Giuseppe Noberasco, se l'elemento di novità caratterizza il tempo (*kairós*), «e ogni presente è portatore di un'interpellazione assolutamente inedita, la teologia stessa non può adagiarsi sulla semplice ripetizione, sia pure dell'annuncio evangelico. Il presente richiede il rischio di una nuova comprensione e di un nuovo agire»³³. L'operazione svolta da Paolo in 1 Cor 15 corrisponde a tale modalità nel senso generativo di un sapere che, pur teso al futuro, getta una luce sulla modalità di leggere il (e di agire nel) presente.

Il restare sull'immagine, inoltre, consente l'operazione di un "differimento" del proprio oggetto, non solo nel senso di un tempo ulteriore rispetto al compimento escatologico, ma in riferimento alla differenza (esemplare anche 1 Gv 3,2: «fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato») rispetto allo stesso oggetto che resta indisponibile (e sperato) e, per questo, in grado di ispirare una prassi in grado di attestare (e desiderare) tale compimento. Non solo quanto Dio compie, in Cristo, per la filiazione, ma anche quanto ciascuno/a esprime di essa (e a partire da essa) contribuisce al profilo escatologico di ciascuno/a "in Cristo"³⁴.

nità dottrinale offerta dalla lingua dogmatica, nella contemporaneità, si trova paradossalmente nella condizione di offrire copertura anche all'inerzia irresponsabile – o addirittura alla resistenza attiva – di una teologia che non si mette al servizio della trasparenza della fede e della vitalità della sua traduzione» (ivi, 16). Invita a un esercizio della teologia nell'ambito dell'escatologico secondo la modalità di una "compensazione retorica". Tale "compensazione retorica" risulta essere, pur avvalendosene, più profonda rispetto a una semplice operazione di *re-styling* linguistico (magari servendosi di strumentari filosofici altri e alternativi rispetto a quelli soggiacenti alle formule dogmatiche) in vista di una "comunicazione" efficace. Piuttosto essa «deve mostrarsi anche al livello della formulazione dell'enunciato: e non soltanto nella teoria della sua ricomprensione» (ivi, 19).

³³ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 90, con riferimento alla prospettiva escatologica di Wohlmuth.

³⁴ È appena il caso di riferire della potenza della 'metafora' non come semplice espediente narrativo, ma elemento conoscitivo che tutela l'irriducibilità a una presa definitiva sull'oggetto, mantenendo aperta la sua significazione verso l'inedito (cfr. qui Paul Ricoeur). Del resto, la stessa parola latina 'novissimi', con cui sono rubricati i capitoli escatologici, tiene insieme l'idea di una realtà ultima e insieme nuova, indisponibile, cioè, a essere letta unicamente sul filo della cronologia e del suo epilogo.

La seconda chiave di accesso è costituita, per restare all'interno di 1 Cor 15, dall'«azzardo teologico» di Paolo, certamente da contestualizzare in riferimento alla comunità di destinazione dello scritto. Tale «azzardo teologico» risulta, più che sul corpo dei risorti, sulla dinamica verso tale condizione comportante una «trasformazione» che tocca tutti i corpi, quello dei già morti come quello degli attualmente vivi: «tutti saremo trasformati (ἀλλαγησόμεθα)» (v. 51). Qui Paolo è consapevole di introdurre una affermazione nuova rispetto al *kérygma*, sul quale ha insistito nella prima parte del capitolo, facendone oggetto di annuncio come elemento inerente il piano salvifico divino (μυστήριον ὑμῖν λέγω). Si assume la responsabilità di una tale affermazione, il cui elemento decisivo (e generativo) si radica sull'affermazione di una «trasformazione» che tocca il corpo nella sua integrità e nelle sue relazioni (e non una parte dell'uomo o nel modo di una sorta di illuminazione gnostica) innestandosi sull'esperienza storica vissuta da ciascun essere umano nel tempo della vita.

Come noto, l'ampia e articolata riflessione di Paolo in 1 Cor 15 sembra essere suscitata da un problema interpretativo sull'estensione dell'evento cristiano di salvezza da connettere, in prima lettura, allo svilimento ellenistico della corporeità (già emerso per esempio nei capitoli 6-7 dell'Epistola). La riflessione dell'Apostolo tratteggia anche i confini di una apologia preventiva a ogni azzardo interpretativo incontrollato per reagire a possibili deformazioni del dato kerigmatico presenti al suo tempo e, in particolare, a quella che equivoca la vita dei risorti risolvendola in un rozzo materialismo implicante la ripresa del corpo sottoposto alla morte o in un indistinto confluire in una energia divina soggiacente a un'interpretazione unilaterale del «Dio che sarà tutto in tutti» (cfr. 1 Cor 15,28)³⁵. L'azzardo teologico risulta così espresso in riferimento alla permanenza dell'identità riconosciuta e ri-

³⁵ «Dio tutto in tutti» (1 Cor 15, 28) resta un'affermazione sospesa, nella sua assolutezza, tra una lettura di matrice stoica (la fusione del divino nel cosmo) e una sua plausibilità nella prospettiva biblica del Dio che raggiunge ogni realtà cosmica e antropologica attraverso una parola creatrice e una azione liberatrice.

conoscibile di ciascuno/a nel proprio “corpo vitale” (“psichico”: σῶμα ψυχικόν), reso “vivente e glorioso” dall’opera dello Spirito “vivificante”, cioè, come afferma Paolo con un ardito neologismo, come “corpo pneumatico” (σῶμα πνευματικόν: 1 Cor 15,44)³⁶.

Il dato kerigmatico: «Cristo è risorto dai morti» (1 Cor 15,20), pone, accanto alla questione del destino dei credenti morti, chiamati all’essere radicalmente “con Cristo” nella condizione di risorti, la questione del corpo. Esso porta i segni della finitezza tanto da rendere illeggibile (e forse incomprensibile) come esso possa recare i segni della gloria. La corporeità segnata e significante destinata alla resurrezione è oggetto della argomentazione di Paolo dai vv. 35ss. Nonostante tutte le analogie fisico-biologiche utilizzate nei vv. 36-41, che restano tali anche nell’impianto retorico testuale, senza generare, cioè, un indugio su improbabili specificazioni tanto precise quanto immaginifiche, Paolo non parla del “corpo materialmente esteso”, ma del “corpo psichico”, del corpo “vitale”, cioè in cui c’è vita (qui il punto di connessione della terminologia ellenistica con quella semitica). Inoltre afferma, come realtà che unifica i corpi degli attualmente vivi e quelli di coloro che sono già morti (dunque come principio che non si esaurisce come quello vitale del “corpo psichico”), il compiersi di una trasformazione espressa con la formula “corpo pneumatico”. Tale formula rappresenta un ossimoro paradossale rispetto alla mentalità ellenistica e sviluppa un’ardita operazione teologica sul *kérygma* cristologico, ricevuto e fedelmente trasmesso (cfr. 1 Cor 15,1-3), in parte nuova rispetto a quanto affermato in *1 Tessalonicesi* 4,15, parlando di un corpo vivificato dallo Spirito divino, tanto che «tutti, morti come viventi, debbono venire trasformati in “corpi spirituali” per essere destinatari della resurrezione (vv. 51-52)»³⁷.

³⁶ Cfr. TONINO GRIFFERO, *Il corpo spirituale. Ontologie «sottili» da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano-Udine 2006; VIGDIS SONGE-MØLLER, “With What Kind of Body Will They Come?” *Metamorphosis and the Concept of Change: From Platonic Thinking to Paul’s Notion of the Resurrection of the Dead*, in *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, edited by Turid Karlsen Seim and Jorunn Økland, De Gruyter, Berlin-New York 2009, 109-122.

³⁷ STEFANO ROMANELLO, *La visione escatologica di 1 Ts 4,15-5,11 sue radici e sue evoluzioni nell’epistolario paolino*, in *Delle cose ultime*, 103-139, qui 127.

Paolo, in sostanza, afferma che la ‘resurrezione’ dei credenti, come elemento trasformativo in una condizione differente a quella del ‘corpo animato’, che è mortale, non comporta l’annullamento della singolare identità legata a esso e alla sua vicenda storica che lo rende unico. Tale metamorfosi è in continuità ed è resa possibile dalla risurrezione di Cristo, vista come introduzione dell’integrale umano, per opera dello Spirito vivificante, nella condizione di “corpo glorioso” (cfr. anche Fil 3,21). L’elemento per individuare la pertinenza e la realtà di questa vitalità ha una traccia significativa nei racconti evangelici delle apparizioni del Risorto, cioè nella percezione del corpo del Risorto che entra in relazione con i suoi seguaci, conservandone accanto alla riconoscibilità personale sensibile (“vedere”, “ascoltare”, “toccare”, “mangiare e bere con lui”), tutta la forza di una relazione agapica che continua, ma anche purifica e rinnova, l’*affectus* che legava il Maestro ai suoi discepoli e discepole. In questo senso, nota opportunamente Franco Manzi, a partire dalle testimonianze neotestamentarie degli incontri con i suoi del Risorto, «si può desumere che anche nel mondo dei risorti [...] non potrebbe esserci *vita umana* senza le cose, senza uno spazio, appunto senza un mondo, con cui il loro essere corporei possa relazionarsi»³⁸.

È appena il caso di precisare che tale affermazione risulta sintonica al testo biblico e alla sua recezione nella tradizione ecclesiale. «Per Paolo – per il resto della rivelazione neotestamentaria –, è vero che nell’*éschaton* i “morti in Cristo” (1 Ts 4,16) verranno trasfigurati; ma è altrettanto vero che, proprio perché amati personalmente da Dio, rimarranno sé stessi, ossia creature umane, che non saranno dissolte nel divino». Tale espressione, alla base

³⁸ FRANCO MANZI, *La vita veramente umana della «nuova creatura» nel «mondo che verrà»*, in *E la vita del mondo che verrà*, 189-260, qui 203. Ponendo la questione dei ‘corpi dei risorti’, Paolo sembra indicare un compito per la riflessione teologica a partire da questo *novum* innestato sulla fede pasquale: quello di «mettere in luce i legami inscindibili tra l’iniziazione terrena della persona, avvenuta in determinati spazi, tempi e relazioni, e il suo compimento celeste, che non può non avere queste medesime dimensioni, sia pure determinate in nuove modalità» (ivi, 210).

dell'affermazione dogmatica della chiesa, si precisa nella individualità e integralità della condizione vitale e pertanto richiede una continuità potenziata a opera dello Spirito vivificatore delle «dimensioni essenziali, senza le quali non potrebbe esserci “vita” autenticamente umana nel “mondo che verrà”: una *dimensione spaziale*, necessaria all'‘io’ umano in quanto corporeo; una *dimensione temporale*, legata alla dinamica peculiarmente umana della memoria, del desiderio; e una *dimensione* – potremmo dire – *agapica*, inscindibilmente connessa alla relazionalità *affettiva*; e quindi, non solo alle facoltà intellettuali e volitive, ma anche alla *sensibilità emozionale*»³⁹.

Questi elementi permettono di mettere in assetto una fenomenologia dei corpi vivi e vivificati in grado di prendere le distanze da forme (vecchie e nuove) sospettate di ‘ingenuità immaginativa’. È questo il caso della antica “ossessione *mistica*” dello gnostico, «che cerca la sua iniziazione alla verità salvifica di Dio nella separazione dalla carne vulnerabile, nella condanna della creatura sensibile» o del “*moralismo* dello stoico”, «che si fa insensibile alle differenze e alle contraddizioni del mondo, riassumendole fatalisticamente tutte nell'ordine eterno delle cose al quale siamo consegnati»⁴⁰. Tali ingenuità si riscontrano modernamente anche nel pensiero *new-age*, prospettante una condizione futura di “anime senza corpi” fluttuanti in “cielo senza terra” o, in ambito teologico, nella «raffigurazione del giudizio escatologico, quasi fosse costituito da una sentenza istantanea e dispotica dell'onnisciente Sovrano dell'universo» che «finisce per lasciare in ombra vari aspetti tutt'altro che secondari della dimensione agapica» propria del Dio cristiano e, ulteriormente, vincolando a una immobile staticità il referto biblico della *visio Dei* “faccia a faccia” (cfr. 1

³⁹ MANZI, *La vita veramente umana*, 194-195. In questo senso si restituisce serietà alla condizione antropologica storica e sensibilità non solo per il suo destino ultimo, ma anche per le vicende in cui essa compie il suo corso terreno.

⁴⁰ PIERANGELO SEQUERI, *Nascere è per sempre. Il ‘faccia a faccia’ con Dio come giudizio, grazia, destino*, in *E la vita del mondo che verrà*, 173; cfr. anche ID., *L'iniziazione. Dieci lezioni su nascere e morire*, Vita e Pensiero, Milano 2022.

Cor 13,12; Ap 22,4), che non rende ragione del carattere dinamico della vita *di* Dio e dunque di quella *in* Dio e della dimensione creaturale e comunionale che caratterizza l'esistenza dei Risorti e del "mondo che verrà"⁴¹.

«Parlando di "corpo spirituale", Paolo lascia intendere che la risurrezione della creatura umana non avverrà grazie a una sua intrinseca capacità, ma perché – come l'Apostolo ha specificato in *Rm* 8,11 – sarà "vivificata" [...] dallo Spirito Santo».⁴² Quanto è oggetto di promessa e di speranza trova la sua radice nell'iniziazione alla vita che si è compiuta con la prima nascita, senza la quale risulta impensabile (e impossibile?) anche quella che, con le parole di Gesù a Nicodemo, si configura come la 'seconda nascita', 'nuova' e 'dall'alto' (*ánōthen*: cfr. *Gv* 3,7). In questo senso, «lo Spirito porta a definitivo compimento l'iniziazione all'*agápē* filiale» in continuità non solo con quella di ogni essere umano "nato da donna", ma che ha trovato realizzazione, per il credente, nell'iniziazione alla vita nuova attraverso il battesimo, nella sua crescita attraverso il corpo eucaristico di Cristo, all'interno della comunità ecclesiale e in vista di quella conformazione progressiva alla 'statura' e alla 'maturità' di Cristo, cioè negli spazi, nei tempi e nelle relazioni che hanno segnato la sua corporeità.

La permanente attività di conformazione a Cristo portata avanti nel battezzato dallo Spirito Santo lungo tutta la vita terrena, ne ha predisposto lo spirito intelligente, volente e senziente ad accogliere l'atto rigeneratore definitivo della risurrezione. [...] Dato che lungo la vita terrena lo Spirito Santo ha suscitato e fatto maturare nella carità lo spirito del battezzato mediante un'iniziazione *corporea*, soltanto una risurrezione *corporea* – cioè la trasformazione dell' 'io' (anima) del defunto in un "corpo" che, per quanto "spirituale" possa essere, sia *veramente umano* – potrà consentire che lo spirito si appropri pienamente e definitivamente della vita divina nell' *agápē*⁴³.

⁴¹ MANZI, *La vita veramente umana*, 198.

⁴² *Ivi*, 214.

⁴³ *Ivi*, 217.

L'elemento decisivo, anche per Paolo in 1 Cor 15, non è quello di essere vivi o morti di fronte alla *parusia* di Cristo, ma di essere e riconoscersi 'viventi' grazie all'opera divina che attraverso lo Spirito continua nell'essere umano la forza vivificante della risurrezione di Gesù. Questa affermazione ha di che inquietare non solo gli ellenisti del tempo di Paolo, ma anche la nostra generazione per quella persistente idea di Dio sorretta dalla pedissequa ripetizione di formule dogmatiche che finiscono per lasciare inerti, quando non dubbiosi, gli stessi credenti.

A riguardo può essere raccolta un'interessante riflessione del filosofo François Jullien, che invita a pensare Dio come "de-coincidenza", oltrepassando il pensiero della verità come "coincidenza" (*adaequatio*), ma anche superando l'approccio apofatico che enfatizza l'indicibilità e l'ineffabilità del divino. La "de-coincidenza" qui non intende incrociare un problema onto-teologico, quanto piuttosto mettere luce una possibile interpretazione dell'agire divino per come leggibile attraverso le Scritture ebraico-cristiane, rimarcando l'operare efficace di Dio come "vivente" e Colui "che fa vivere". Il dinamismo della vita, quella sperimentata da ciascun essere umano, non si risolve nella permanenza del sé o nel rispecchiamento dell'essere se stessi, ma, appunto, nel de-coincidere con quella dimensione dell'essere che si solidifica nell'identificazione: «Vivo davvero [...] solo nella misura in cui de-coincido da ciò che sono come *ente*, come "inerzia" e appiattimento, non come vivacità o come "vivente"». Detto altrimenti, vivere «è *aprire dei possibili* nella propria vita. La caratteristica della de-coincidenza, *fessurando* ciò che blocca e richiude per coincidenza, è proprio quella di *riaprire dei possibili*, quindi di attivare la vita o *della* vita. In altri termini, la coincidenza è morte e la de-coincidenza è vita»⁴⁴. Attraverso questa chiave di lettura, Jullien riprende i passi

⁴⁴ FRANÇOIS JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, Morcelliana, Brescia 2024, 26-27. Il piccolo saggio riprende temi presenti nelle opere maggiori come in: ID., *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019; ID., *La vera vita*, Laterza, Roma-Bari 2021; ID., *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024.

capitali della tradizione giovannea, soprattutto del Quarto Vangelo, connessi al tema della vita e del vivente. A riguardo risulta esemplare l'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo (Gv 4), in cui si prospetta il passaggio decisivo, qui attraverso il simbolismo dell'acqua, dal 'vitale' (l'acqua del pozzo, che deve essere attinta ogni giorno per permanere in vita) al 'vivente' (l'acqua viva, vivificante la vita che Gesù propone alla donna). Questo passaggio non comporta l'introduzione all'interno del processo della vita di un ulteriore (e più sottile) dualismo, che può risolversi in un puro ripiegamento ascetico, quanto piuttosto crea la fenditura per un transito su piani "differenti". Come si esprime Jullien: «il *vivente*, apre piuttosto uno scarto rispetto al *vitale*, ovvero de-coincide rispetto alla sua adesione, e dispiega in sé una capacità di vivere generosamente (inesauribilmente)»⁴⁵.

Tale affermazione offre un'interessante chiave ermeneutica con cui leggere anche i passi paolini relativi al "corpo psichico" e al "corpo spirituale" su cui si è riflettuto. Innanzi tutto per una tensione interna tra il vitale e il vivente, come cifra dello stesso desiderio che implica, secondo il lessico di Jullien, uno "scarto" e invoca un compimento. Non si tratta di restare sul piano del mantenersi in vita, aspetto che Paolo fa notare già in 1 Tess 4,15 affermando che i vivi, nella *parusia*, non avranno una condizione di vantaggio rispetto a quelli che sono morti. Si tratta allora di riconoscersi nella condizione piena di viventi che si annuncia nella promessa inerente la 'prima nascita' di ciascuno e dunque come possibilità di essere iniziati, attraverso l'esistenza, per la pienezza di vita. Per questo occorre far de-coincidere l'idea della vita con quella del permanere in vita, per entrare in quel possibile (e desiderabile) rappresentato dalla condizione dinamica di 'viventi' come ultimo e definitivo dono divino della pasqua di Gesù: «il primo uomo, Adamo, *divenne un essere vivente*, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (1 Cor 15,45).

⁴⁵ JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, 47.

Questa dimensione corporea della resurrezione, spostandosi verso il compimento della storia umana, non comporta parimenti l'annullamento delle vicende positive e negative che l'hanno contraddistinta. L'umanità risorta (e con essa il mondo e la biosfera trasfigurate in essa) conserva una memoria (riconciliata nella prospettiva agapica) della storia, delle "cose di prima": esse certamente sono "passate" (cfr. Ap 21,4), ma non cadute nell'oblio. Il suo rinnovamento comporta il sensibile richiamo nella memoria. Quanto 'patito' e 'vissuto' nelle vicende degli esseri umani è oggetto di ricordo non rancoroso, né rivendicativo, ma per quel senso salvifico che in esse (e non altrimenti) ha preso forma⁴⁶.

3. Una ripresa in chiave etica personale e sociale

Joseph Wohlmuth a proposito di 1 Cor 15 parla di un "discorso profetico" da parte di Paolo che, di fronte a una questione del suo presente (ricostruibile dalle domande, più o meno retoriche, di 1 Cor 15,35), introduce qualcosa che, pur restando nell'ambito del *kérygma*, non sembra ricavarsi direttamente da esso⁴⁷. «Di fronte alla questione della salvezza la novità di cui l'escatologia è portatrice consiste quindi non in una nuova visione del reale da elaborare speculativamente, ma nel rimando ad una prassi radicalmente inedita che coinvolge l'uomo nella sua realtà effettiva, ovvero in quanto carne», di cui la giustizia di *agápē* ne rappresenta la forma sintetica, seppure da declinare esistenzialmente, proprio perché non elemento assertivo, ma dimensione generativa e ri-generativa dei rapporti nel segno della novità. Così «l'evento della trasformazione, pur coincidendo con l'assolutamente

⁴⁶ A riguardo meritano di essere ripresi i paragrafi dell'enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020) di papa Francesco dedicati al valore e al significato del perdono e della memoria (cfr. i nn. 236-254). Questa prospettiva potrebbe anche indirizzare la riflessione teologica a una maggior considerazione per il tema del "giudizio" come elemento integrante il plesso dei "novissimi".

⁴⁷ Cfr. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, 261.

inedito reso possibile da Dio in Cristo, non è confinato in un futuro separato dal presente, ma si rilancia [...] in ogni presente rendendo possibile da parte dell'uomo la sua anticipazione»⁴⁸.

L'essere implicati nel compimento Pasqua di Gesù interpella l'iniziativa del soggetto e suscita la qualità della libertà e del volere, dentro l'orizzonte che, nella storia comune, abbraccia il destino di ciascuno/a e di tutti/e. In questo senso, la formula pregnante della "resurrezione della carne" tiene insieme la novità dell'atto escatologico con il riferimento alla totalità dell'esistenza umana nel tempo, in cui la successione degli eventi reclama la densità della loro ripresa attraverso la disposizione pratica del soggetto nella forma della decisione che ciascuno/a prende su di sé in merito a quanto vive (ha vissuto) nel tempo e nel suo essere parte della vicenda dell'umanità tutta.

Il vivere corporalmente con Cristo nella resurrezione resta una attesa sperata nella sua modalità (*aspetto* la resurrezione dei morti), ma si radica nell'esperienza, anticipata nell'evento battesimale, di un reale con-morire con Cristo, che apre non solo la speranza nel futuro, ma la stessa speranza come principio operativo per il presente. Lungi dall'essere unicamente una attesa passiva, contrassegna il tempo di una responsabilità per accordare la propria libertà (e la condizione di liberati) al compimento vivificante (e non mortificante) che (già) abita il corpo umano nel tempo, tocca la storia umana e si lascia percepire nei "gemiti" di tutte le creature. In questo senso, per Jürgen Moltmann:

la destinazione della vita umana alla vita eterna è l'affermazione chiara e incondizionata della vita umana da parte di Dio vivo. Se Dio stesso si fa uomo e se la vita eterna appare in Cristo tra uomini mortali su questa terra, allora il genere umano è voluto da Dio e ogni singolo essere umano può essere certo della propria esistenza. Lei e lui sono desiderati e voluti e sono attesi. La creazione degli uomini in seno alla comunione creaturale della terra, l'incarnazione del Verbo eterno fra di noi e l'effusione dello

⁴⁸ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 92.

Spirito vivificante su “ogni carne” sono un’affermazione dell’umanità in seno alla comunione con tutti gli esseri viventi nello spazio vitale della terra. L’umanità è così affermata da Dio non per se stessa e non per il cielo, ma in seno alla comunione della vita e per questa terra⁴⁹.

In riferimento all’immagine biblica del “soffio dello spirito” che raggiunge e vivifica i corpi dei vivi e dei morti, si apre lo spazio per una ricomprensione dell’*éthos* spirituale come tensione al superamento, nella storia, di quelle opposizioni ed esclusioni che segnano le vicende umane. Di nuovo si può ritrovare la dinamica di “de-coincidenza”, segnalata da Jullien in riferimento all’agire divino, anche come possibilità per gli esseri umani di operare nel presente in accordo a essa: «“spirito” significa allora, in modo più sintetico, ciò che si affranca dal limitato, da ciò che chiude e ostacola; “spirito” significa quindi ciò che dis-esclude e de-specifica, si libera da ogni appropriazione, dis-aderisce da ogni condizione, affranca da ogni assegnazione specifica – per questo Dio, nella sua efficacia, è detto “spirito”»⁵⁰.

Nel vivere e ricercare tenacemente la comunione, i cristiani lasciano trasparire la grazia conferita dal Risorto di poter intuire il compimento di una salvezza la quale non abbraccia unicamente il destino del singolo, ma si proietta sulla creazione e sulla storia. Ogni discorso sull’impegno dei credenti per dare forma, accanto agli altri uomini, alla *polis*, quando non si vuole semplicemente descrivere come “militanza sociale”, assume una dinamica che non si risolve soltanto dentro la trama “politica”, ma ha come impulso originario e destinale l’*éschaton*, predisponendo, simultaneamente, a dare un effettivo rilievo storico al proprio agire. Le categorie bibliche e antropologiche di liberazione (come prospettiva entro cui cogliere la dinamica salvifica impressa nel tempo e nelle vicende umane dal divino) e di speranza (come forma umana per abitare i tempi della vita e situarsi sull’orizzonte della

⁴⁹ JÜRGEN MOLTSMANN, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 79-80.

⁵⁰ JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, 80-81.

storia), rivestono la forza di categorie storico-emancipative, con un forte aggetto sulla azione che impegna i credenti, accanto agli uomini e alle donne del nostro tempo. Un impegno che implica un confronto critico-costruttivo con le istituzioni da condurre con il realismo delle opzioni concrete, inevitabilmente parziali e condizionate dal contesto storico-culturale, in vista del bene possibile per le persone e la collettività.

Liberazione e salvezza assumono anche una caratteristica dimensione sapienziale, attingendo alla lezione biblica e alle culture dell'umanità. La dimensione sapienziale è propria della quotidianità, in cui l'attuazione buona e doverosa della propria vita viene a confrontarsi con le sfide e gli interrogativi sul senso della vicenda umana, ma anche in cui si è posti di fronte alle contraddizioni che segnano l'esistenza di ciascuno e il cammino dei popoli nella storia. Al pari di quella "militante", tale prospettiva sapienziale appartiene al credente, non di rado posto di fronte a quelle "cose imprevedibili" che punteggiano la sua esistenza o che lo portano a vivere accanto a vite esposte al "limite", ai confini del precipizio nella non-umanità, nella disumanità, nella dignità offuscata e ferita in corpi umiliati e fragili.

Di fronte alla incapacità attuale di afferrare il tutto (pur avendone, come ammonisce Qohelet, un sentimento infallibile cfr. 3,12), di fronte all'impossibilità di comporre una realtà che, come insegna il shakespeariano Amleto, risulta *out of joint*, fuori squadra (cfr. Atto I, Scena 5), la "sapienza del vivere" propria del credente «sostiene la decisione dell'uomo, facendogli superare il rischio della dispersione e restituendo il gusto dell'irrevocabile», cioè orientando la speranza come tenace resistenza alle illusioni e alle disillusioni che abitano le paure di ciascuno e quelle dell'umanità odierna⁵¹. Non si tratta di proporre un idilliaco superamento della paura invocando la 'panacea' della fede, ma di com-

⁵¹ GIANNINO PIANA, *Sapienza e vita quotidiana. Itinerario etico-spirituale*, Interlinea, Novara 1999, 8.

prendere che la paura è parte integrante della condizione umana a confronto con le sfide piccole e grandi della quotidianità e che, non di rado – lo vediamo oggi nei confronti degli attuali scenari di guerra – tende a convivere con un paralizzante senso di impotenza, generando, accanto a un dilagante credito dato alla violenza per la risoluzione dei conflitti, un ripiegamento individuale nel “disimpegno”, cioè nella disconnessione dell’impegno come modo di essere nella storia⁵².

La speranza, quella che per Paolo si sporge oltre la morte e trova espressione dentro la vita (cfr. 1 Cor 15,19), si configura non solo come attesa e lenitivo delle paure, ma quale “virtù genetica” di percorsi di liberazione, di un compimento dell’*humanum* che, seppure promesso e donato, definisce l’impegno del credente negli intrighi delle vicende umane a partire dalla e in vista della trasformazione escatologica che agisce nei corpi viventi e nella storia. In forza di ciò, la speranza, virtù impolitica secondo i canoni della *Realpolitik*, acquista una dimensione eminentemente politica: «relativizzando le attese umane, essa libera il credente dalla presunzione ideologica e dal totalitarismo, e lo mette in grado di accostare serenamente il mondo e la vita senza lasciarsi condizionare da essi in modo paralizzante. In questo senso vince le paure dell’uomo, non fuggendole, ma interpretandole come espressione del gemito della creazione, la quale attende la pienezza della liberazione dei figli di Dio».⁵³

Occorre considerare, infine, il senso che l’annuncio evangelico della speranza viene ad avere sulle strutture e sulle istituzioni umane nel tempo. La forma di vita fraterna e comunionale, scaturita dall’*agape* divina, si interpone nelle contrapposizioni istituite dagli uomini, che pure continuano a valere drammaticamente nelle dinamiche effettuali delle società. La loro permanenza rap-

⁵² «Disimpegno e violenza sono come due facce della stessa medaglia. Nascono dal rifiuto della realtà, considerata invincibilmente opaca e senza senso»: PIANA, *Sapienza e vita quotidiana*, 169.

⁵³ Ivi, 183.

presenta l'occasione concreta per liberare il potenziale costruttivo della fraternità nella relazione inter-soggettiva, anteriore a ogni costruzione e dialettica sociale. Ma anche pone chiaramente la chiesa in una doppia relatività: quella al compito storico-anticipativo, con il suo differenziale critico nei confronti dei processi di mantenimento delle relazioni sociali nell'ambito della separatezza delle vite individuali. Quella relativa alla sua "lealtà" alle istituzioni sociali e al bene umano da tutelare e implementare, la quale, pur collocando la chiesa dentro i dinamismi storici, rappresenta la circostanza inaggirabile in cui riproporre l'eccedenza escatologica della speranza.

Ogni attività e istituzione umana nella prospettiva della Pasqua di Gesù è liberata dalla sua pretestuosa absolutezza (cfr. Mt 6,19-34). Come ogni realtà penultima della vita, tuttavia, è da assumere con serietà quale espressione della condizione umana (cfr. 1 Ts 4,11-12) e ambito in cui esprimere una fattiva solidarietà sociale, chiamata a trovare senso alla luce della prospettiva ultima del Regno. Tale prospettiva consente una corrispettiva distanza critica nei confronti degli elementi negativi sottesi all'opera umana, sia nel possibile profilo alienante per la persona e l'intera società, sia in una loro illusoria valutazione come via storica di salvezza⁵⁴. L'attuarsi del compimento escatologico conferisce all'impegno umano un senso di speranza e attesa, condivisa da tutte le creatu-

⁵⁴ Quanto affermato trova un'eco autorevole in *Gaudium et spes*, 39. In particolare l'invito ad «accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Cristo», rappresenta una "tesi" teologica di tradizione (nel testo è ricavata dalla *Quadragesimo anno* di Pio XI), la quale domanda di essere precisata non tanto in riferimento a indebite "fughe spiritualistiche", quanto, piuttosto, affermata la distinzione, per porre la questione – altrettanto decisiva – di come intenderne la relazione: «tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio». La traduzione italiana non rende l'incisiva e precisiva formula latina: «licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus est, in quantum tamen ad societatem melius conferre potest, Regni Dei magnopere interest». In questo senso, il Regno di Dio non è soggetto alle dinamiche del "progresso" umano, ma inerisce alla piena rivelazione del piano salvifico. Il testo conciliare, così, affida al discernimento dei credenti di intuire nel progresso umano (o nei regressi di umanità) gli indicatori che valorizzano (o svisliscono) la liberazione delle creature e del creato.

re (cfr. Rm 8,19-22), impossibile a raggiungersi a partire da sé, ma da comprendere come realizzazione della benedizione originaria in cui essa è annunciata attraverso il dono di Dio proteso verso la nuova creazione (cfr. Ap 22,17). In questo senso la ripresa della riflessione sul rapporto *éschaton* e storia rappresenta una risorsa percorribile da parte della teologia morale, non certo per offrire soluzioni tecniche, quanto piuttosto per dare profondità a una lettura della condizione umana ponendosi nella prospettiva del suo compimento, ma con i piedi saldamente piantati su questa terra.

Corpo e relazione: riflessione di frontiera

Giovanni Casarotto - Salvatore Currò - Marcello Scarpa

Body and relationship: a frontier reflection

ABSTRACT

Evanescence, violence, and the transcendence of the body prompt theological reflection oriented toward pastoral practice in the form of catechesis and pastoral theology. Fidelity to God and humanity, adherence to the contemporary reality in which the Gospel, the good news of salvation, resonates, recovering the sense of incarnation as the heart of the proclamation of the Christian faith: these are fruitful paths for theological reflection called to become pastoral practice. Italian Catechetical Association (AICa) offers a reflection outline to mark a step forward in the shared path among theological associations.

Evanescenze, violenze e trascendenze dei corpi provocano la riflessione teologica orientata alla prassi pastorale nella forma della catechetica e della teologia pastorale. La fedeltà a Dio e all'uomo, l'adesione alla realtà contemporanea in cui far risuonare il Vangelo, buona notizia di salvezza, recuperare il senso dell'incarnazione come cuore dell'annuncio della fede cristiana: queste sono vie feconde per la riflessione teologica chiamate a diventare prassi pastorale. L'Associazione dei catecheti italiani (AICa) offre un abbozzo di riflessione per segnare un passo nel cammino condiviso tra associazioni teologiche.

L'Associazione italiana dei catecheti (AICa) riunisce docenti ed esperti di catechetica che incrociano anche la pastorale giovanile e la teologia pastorale/pratica. La riflessione sul tema del corpo ha permesso di far emergere alcune sottolineature generali riferite allo studio dell'agire catechistico e in modo più specifico rispetto alla pastorale giovanile, di cui sono offerti due passi di approfondimento.

Le questioni legate al corpo esprimono le ambivalenze della cultura attuale. Oggi possiamo notare, per un verso, come una fuga dal corpo o una sua considerazione solo funzionale, come supporto dell'intelligenza che possiamo esprimere come evanescenza, idealizzazione del corpo, enfasi sull'intelligenza artificiale, su una razionalità tecno-scientifica caricata di onnipotenza, a scapito di una percezione e visione globale della vita umana. Per altro verso, assistiamo a una istanza di riconciliazione col corpo

che si esprime in comportamenti e appelli che indicano il bisogno di ridare senso alle cose semplici, di assaporare la co-appartenenza alla terra e al mondo animale, di sentire la materia viva, il grande impegno sul fronte ecologico e del benessere personale e comune.

Si fa strada lentamente una antropologia della riconciliazione che supera l'antropocentrismo (si veda il dibattito sul post-umanesimo) e il dualismo corpo-anima, materia-intelligenza (che si ripropone subdolamente ma che rivela anche la sua inconsistenza). L'antropologia che sta prendendo forma richiama la riconciliazione con sé, con le fragilità, con la terra, con i viventi, con la materia vivente che noi stessi siamo, col *robot*, con la sensibilità...

La catechetica con tutta la riflessione teologica è sfidata a leggere profondamente questa cultura e, allo stesso tempo, nell'ottica della "duplice fedeltà"¹, a ritrovare il senso della Rivelazione del corpo di Dio dell'incarnazione, della risurrezione del Cristo nel suo vero corpo, dell'ascensione di Gesù col suo corpo. Il principio di Incarnazione, proprio della rivelazione cristiana, implica una nuova coscienza della corporeità-sensibilità-affettività di cui la coscienza vive. In questo la fenomenologia filosofica e una teologia fenomenologica si possono incontrare.

La catechetica si arrovella attorno alla *coscienza-di* che si esprime nella domanda di senso, nella preoccupazione di mediare i contenuti e di rendere significativo il messaggio. La corporeità-sensibilità-affettività precede il momento riflessivo come accadimento nella vita.

La stessa prospettiva mistagogica e il rapporto con la liturgia risentono già del legame tra coscienza-di e corporeità-sensibilità-affettività.

Dal punto di vista del dialogo intra-teologico, siamo invitati a interagire più fortemente con la teologia spirituale, con la mistica, con la teologia liturgica. Si è privilegiata l'interlocuzione

¹ Cfr. CEI, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma 1970, n. 160.

con la teologia dogmatica: la catechesi è invitata a pensarsi meno come “mediazione” tra contenuti e esistenza e più come sforzo di dar voce ai doni e appelli di Dio iscritti nella stratificazione corporea-sensibile-affettiva dell’esistenza e di intercettare il momento in cui la Parola risuona.

La catechetica è invitata a mantenersi alla frontiera con le scienze dell’educazione, con le scienze della comunicazione e con le scienze umane in genere. È una frontiera non unica e non marginale della teologia. Come scienza teologica di frontiera non perde per questo il suo carattere teologico e non perde il suo legame privilegiato con la teologia pratica-pastorale. Un punto chiave e promettente è sentire che il suo luogo di riflessione è la pratica della vita cristiana, che di per sé è pratica corporea, sensibile, affettiva, liturgica, rituale, etica. La maggior parte delle dinamiche che noi affrontiamo, sono dinamiche di interazioni e corpi: spazio, territori, incontri, modalità diverse d’essere comunità cristiana. Siamo invitati con determinazione a vivere seriamente la verifica e la *redditio* delle proposte e delle dinamiche di fede e pastorali per dare seriamente parola agli appelli reali dei soggetti coinvolti e della loro corporeità.

Si crede innanzitutto col corpo, coi sensi (*sensus fidei*), col cuore. La fede è prima di tutto “atto di fede”. Bisogna destrutturare l’idea che la vita comincia dalla *coscienza-di* e che la vita di fede comincia dalla coscienza della fede.

La riflessione e l’esperienza ecclesiale sono invitate a ripensarsi a partire dalle relazioni e non dalle attività se prendiamo seriamente il dato prioritario della sensibilità-corporeità ed apre un campo di lavoro per la teologia pastorale/pratica.

Alcune attenzioni da avere per dare spazio alla corporeità

- Il dialogo con la liturgia che è esperienza corporea: la catechetica è disciplina di frontiera e incontriamo corpi e vita.

- La catechesi degli adulti rischia di insistere sull'intellettualismo se non si ribadisce il primato della corporeità.
- La catechetica si interessa all'esperienza, alla proposta e all'accesso alla fede e il primo luogo dell'esperienza è il corpo. *Evangelii gaudium* (EG 88) ribadisce che l'annuncio passa per l'incontro, «un costante corpo a corpo». Per questo siamo chiamati a dare attenzione alla fragilità e all'inclusione/accoglienza; a educare al valore del corpo come 'tempio dello Spirito'; alla *Traditio-reditio fidei* che si esprimono in una mentalità di fede che diventa stile di vita concreto, nei fatti prima che nelle idee e parole.

Nella riflessione specifica della pastorale giovanile poniamo, come ipotesi, che nella cultura il corpo perde peso; è a disposizione del soggetto nel metaverso; quasi un dato inanimato, da abbellire o esporre nelle vetrine *social...* poi però *la corporeità riemerge nella sua forza originaria*.

Possiamo riconoscere che i disturbi alimentari, autolesionismo, *piercing*, tatuaggi, anabolizzanti, misurazioni delle prestazioni, sono il modo in cui il corpo reagisce...

Ci accorgiamo che *il corpo grida*, riemerge, si ribella all'epoca moderna – che tuttora permane nel passaggio alla postmodernità – nei confronti del razionalismo che ne ha voluto fare *epoché*. Cerca una sua visibilità, a dispetto di chi non ne riconosce le potenzialità. Il corpo oggi esprime le ferite del vissuto e ci è chiesto di poterle abitare alla luce dell'annuncio di fede.

L'interesse del corpo nella catechesi-pastorale giovanile apre alcune piste concrete di azione riconoscendo che *il corpo è fonte di conoscenza*.

Dal punto di vista teologico con il principio di Incarnazione: nella corporeità di Maria è la Parola a prendere corpo e la Parola ha una dimensione corporea inseparabile dal momento che ogni parola è modulata da un corpo che la emette, con le sue sensazioni-emozioni, ed incontra un corpo che l'accoglie con la sua sensibilità.

Si possono declinare alcuni ambiti di esperienza da approfondire e proporre:

- esperienze corporee del camminare – pellegrinaggi (Santiago di Compostela);
- esperienze corporee del vedere – catechesi con l'arte, via della bellezza;
- esperienze corporee delle emozioni, sensazioni (Bibliodramma) come fonte di conoscenza;
- esperienze corporee dell'udito e dell'olfatto: la pratica della liturgia, con canti, musica, profumi, incenso;
- esperienze corporee globali che entrano in gioco nelle nuove forme di vita comune giovanili: emozioni, sentimenti, sensazioni, fatiche quotidiane nel proprio lavoro, nelle relazioni con l'altro e nella cura dell'ambiente, preghiera, liturgia, accoglienza della parola...

ISBN 978-88-382-5715-5



9 788838 257155

ISSN 3035-1529