

Il senso di Dio e la questione del cyborg

The Sense of God and the Question of Cyborg

Settimio Luciano*

La figura del cyborg rappresenta un modello antropologico in cui si trova l'ansia dell'immortalità terrena: dilatazione della realtà attuale in modo indefinito. A essa è correlato un dualismo che si illude di separare mente e corpo disprezzando quest'ultimo. In rapporto a Dio si evidenzia il senso di Trascendenza presente nell'uomo che non s'accontenta dell'immortalità terrena ma desidera un amore grande e un senso vero di eternità.

The figure of the cyborg represents an anthropological model in which the anxiety of earthly immortality is found: expansion of current reality indefinitely. Related to it is a dualism that deludes itself into separating mind and body, despising the latter. In relation to God, the sense of Transcendence present in man is highlighted, as he is not satisfied with earthly immortality but desires great love and a true sense of eternity.

Keywords: Cyborg, Immortalità, Trascendenza, Dualismo.

Una riflessione che riconosca come senso della vita e del mondo l'esistenza di Dio, è chiamata a confrontarsi con quanto emerge nella contemporaneità o nella prospettiva sociale futura. Uno degli aspetti peculiari che contraddistingue la contemporaneità a livello di interpretazione antropologica, è l'immissione delle tecnologie nella vita umana fino ad auspicare la venuta di un ibrido, fatto di umanità e parti meccaniche e sostituibili, al punto da risultare "immune" alla morte. Dinanzi a una figura del genere, al di là della sua realtà o meno, occorre chiedersi quale tipo di relazioni e che tipo di problematiche possono emergere in rapporto a Dio e alla dimensione della trascendenza, del trascendersi e della visione sottostante. Quanto si vuole articolare concerne non tanto il livello dell'antropologia, anche se vi sarà qualche riferimento a essa, quanto una riflessione sul rapporto immanenza-trascendenza nell'uomo e quindi riguarda maggiormente la prospettiva della teologia filosofica o naturale.

* Settimio Luciano, docente di Filosofia presso l'ITAM-PIANUM e l'ISSR Toniolo Pescara.

La visione antropologica legata al cyborg e il dualismo correlato

Nel mondo contemporaneo risulta innegabile come e quanto le tecnologie influenzino, passivamente o meno, la vita delle comunità, degli Stati e degli individui in maniera sempre più incisiva. L'influsso non è solo "esterno" ma si manifesta con l'uso di innesti, protesi e altro ancora, che rendono la corporeità umana sempre più forte, perché capace di restare e continuare a vivere anche dopo aver avuto un incidente e tornare alla vita di prima. Oppure si arriva a preannunciare di fortificare organi e tessuti interni del corpo attraverso l'uso di nanotecnologie. Tutto ciò «avverrà con l'ingegneria genetica, l'uso delle cellule staminali, la clonazione riproduttiva, l'ibridazione uomo-macchina»¹. È su quest'ultima figura che si desidera far appuntare lo sguardo: quella del cyborg nella prospettiva della relazione con Dio.

Prima di parlare di essa, occorre premettere che nell'ambito del postumanesimo si configurano varie interpretazioni che vanno dall'uso di tecniche e strumenti che aiutano il benessere psico-fisico dell'individuo (come quelli appena menzionati) al profetizzare forme di sopravvivenza e di immortalità (o di decisione di morte in relazione solo alla libertà decisionale di ognuno²) legate allo svincolamento della "mente" dal corpo. Si concentra l'attenzione su queste forme di interpretare l'immortalità perché vi si possono rilevare forme di divinizzazione dell'uomo senza la relazione con Dio in un'affermazione di sé quasi titanica.

Il Tosolini le sintetizza in tre posizioni fondamentali. La prima è l'immortalità biologica secondo la quale si interviene sulla "macchina" del corpo per evitare mutazioni degenerative e per ritardare tutti i processi metabolici che ledono l'efficienza dell'organismo umano. La seconda è l'immortalità bionica dove

avvalendosi dei contributi della nanotecnologia e della robotica, si tratterebbe di sostituire con altrettanti pezzi artificiali le varie parti dell'organismo che col tempo si sono deteriorate³.

La terza è l'immortalità virtuale consistente nella digitalizzazione di tutte le informazioni contenute nel cervello di una persona, per trasferirle in un computer⁴. Quest'ultimo è, per ora, solo un esperimento immaginato in cui viene scansionata la coscienza di un individuo e «replicata e reinstallata su un substrato diverso dal corpo originario (di solito l'assunto è che sia un ambiente virtuale)»⁵. Sulla realizzazione di un simile progetto Kurzweil sostiene che in tutti i casi la mente reinstanciata, proveniente dal cervello umano scansionato, avrebbe comunque bisogno di un corpo

dato che buona parte del pensiero umano è diretto da bisogni e desideri di natura fisica⁶.

Il *cyborg* rappresenta una figura che sta fra la seconda e la terza delle prospettive appena delineate. Esso è un essere vivente che va al di là del *monstrum* nato nella cultura del mondo classico e medievale e resta una creatura naturale che mostra (appunto dal latino *monstrum*) la varietà illimitata della natura che rientra, in un modo o nell'altro, nell'incomprensibile ordine del Creatore⁷. Il *cyborg*, invece, è «una creatura in cui corpo dell'uomo e corpo della macchina si presentano inestricabilmente intrecciati»⁸. La sua figura è un «ibrido», una «contaminazione» di più corpi⁹. Se di questo termine si segue l'etimologia – con la radice di *hybris* che significa insolenza, arroganza, eccesso e sfida¹⁰, «la smisuratezza dell'uomo prometeico»¹¹ – esso diventa sinonimo di una libertà e di una identità che muta continuamente con un senso di iniziazione permanente, una rimodulazione e rinegoziazione continua e fluttuante di ciò che si è¹².

Già l'etimologia dà un senso di orgoglio che se non si contrappone a Dio, sembra deificare se stesso e proietta la vita solo nell'immanenza e senza relazione col Trascendente. Solitamente si trova che chi segue un percorso proiettivo del genere, si lega a una interpretazione ateistica della vita anche se questo non è, in realtà, così apodittico. Qui la riflessione la si vuole concentrare non tanto sulla possibilità di generare un cyborg e sulla plausibilità di un progetto simile; ma sulla sottolineatura che anche nel caso della costituzione di un cyborg, l'elemento della Trascendenza continuerebbe a permanere, perché resta il fatto che nessuno si crea da sé e dunque la questione della Origine andrebbe comunque affrontata.

La figura del cyborg, essendovi il connubio fra parti meccaniche e parti organiche, oltre al possesso della Intelligenza Artificiale, è un ibrido

che lo rende autonomo e in grado di porsi sullo stesso piano dell'uomo. O, persino, di superarlo: come molti temono e come molti sperano, vedendovi una «nuova alba dell'umanità»¹³.

Il cyborg diventa l'icona dell'uomo in cui la scienza e la tecnica si sono immesse così tanto nel corpo da «creare» un essere interpretabile in termini di superamento dell'umano, con parti meccaniche e umane che formano un connubio in cui non è più riconoscibile l'uomo così come lo si conosce e considera oggi. Questo lascia emergere non solo un grande senso di forza sia fisica e sia psicologica, ma fa comprendere come possa mutare la visione della stessa società alla luce della immissione della tecnologia nella vita dell'uomo¹⁴. A ciò occorre aggiungere che spesso l'ansia con la quale si

affronta tale problematica, è dovuta anche al cinema, alla letteratura e alla cultura popolare che offre del cyborg un'immagine inquietante¹⁵. Su questo il Balistreri ha mostrato, per esempio, come e quanto il romanzo *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley abbia influenzato le riflessioni di Fukuyama, Sandel e Habermas sulla società futura legata a una compromissione sempre maggiore con la tecnologia e con le questioni qui affrontate¹⁶.

Nella prospettiva della dimensione e del senso della Trascendenza che si sta tentando di approfondire, interessa sottolineare da una parte gli aspetti affascinanti di quanto scienza e tecnica siano apportatrici di bene e in ciò si disegna l'estro e il genio umani come dono del Divino. Dall'altra occorre far emergere il rischio di interpretare la corporeità in termini di macchinizzazione o di una esaltazione dello spirito umano al punto da vederlo disancorato e in un atteggiamento di alienazione rispetto alla corporeità col rischio di interpretare quest'ultima in termini di strumentalizzazione, di quanto "serve" e si "usa". Quella che emerge è una rilettura compiuta nel contesto del dualismo (o del riduzionismo di spessore materialistico che lascia sempre permanere forme di dualismo¹⁷) legata alle questioni concernenti l'interpretazione dell'uomo alla luce della sua relazione col corpo aiutato, coadiuvato dai prodotti della scienza e della tecnica. L'immissione di prodotti scientifici e tecnologici nella vita di una persona, può portare grandi benefici. Kevin Warwick è vissuto, in alcuni periodi della sua vita, con un chip (nel 1998) che gli permetteva di comunicare col suo computer per fargli aprire le porte e fargli accendere le luci prima che lui entrasse nel suo ufficio. In un'intervista ha parlato delle macchine, fatte di metallo e silicene, che possiedono

enormi vantaggi rispetto a noi. Penso che in futuro i due poli si attrarranno e si fonderanno. I computer utilizzeranno strumenti creati dalla natura, come il Dna. Gli umani accresceranno enormemente le loro potenzialità grazie alla tecnologia¹⁸.

In un suo articolo del 2003 riporta le sue impressioni anche su un altro esperimento del 2002, successivo a quello già accennato del 1998, in cui il suo cervello era collegato a un computer e quando, per esempio, c'erano sentimenti negativi da parte sua (rabbia o altro) venivano immessi degli impulsi che agivano in senso benefico sul suo sistema nervoso facendolo diventare maggiormente felice¹⁹. In conclusione egli afferma: «From an individualistic viewpoint therefore, as long as I am myself a cyborg I am happy with the situation»²⁰. A questa forma di transumanesimo è legato l'accoglimento dell'umanesimo illuminista dove le tecnologie

continuano a facilitare la continua evoluzione della specie umana, la cui caratteristica costante è costituita da un istinto creativo e razionale orientato all'ingegno e allo sviluppo di sé²¹.

Come viene vissuta, in tale quadro, la corporeità umana che è diversa da una macchina? Un navigatore di Internet, con lo pseudonimo di "Modernbody", afferma molto incisivamente:

Sono intrappolato in questo inutile grumo di materia chiamato corpo [...] Voglio essere libero di girare per i cavi e molestare le macchine della gente... Lunga vita alla nuova carne!²²

Da ciò si può evincere come il corpo, nel mondo digitale, spesso sia vissuto come pesantezza che impedisce di librarsi oltre i confini di una materialità che rappresenta, in un modo o nell'altro, una prigione e il sogno di una umanità postbiologica digitalizzata riflette il disprezzo per la mortalità della carne²³. In tutto ciò vi si può rileggere una sorta di rifiuto del senso del limite, in un'interpretazione della libertà in senso individualista e di assaporamento del proprio potere anche a discapito degli altri e dell'Altro: di qualsiasi forma di Ulteriorità che andrebbe a minare la felice tensione del vivere i propri desideri e la propria forza. L'adombramento di un Dio sopraffattore e negativo rispetto alla libertà umana, è ciò che si può leggere nelle trame di un simile approccio a sé e ad altro da sé.

Una simile concezione non può non far venire a mente le forme di dualismo platonica e cartesiana e il loro influsso costitutivo nella mentalità contemporanea e specificamente su quella sottostante le considerazioni sul *cyborg*. La maggior parte degli autori tende a sottolineare tale dualismo di fondo anche se Andrew Pickering, riportando alcune riflessioni di Ross Ashby (uno dei primi pensatori britannici che ha scritto studi intorno al *cyborg*), fa notare che il cervello cibernetico più che cognitivo è performativo ed è immediatamente coinvolto nelle performance corporee. Se ciò è vero esso rappresenta un sovvertimento del dualismo cartesiano (che distingue il pensiero umano dagli animali) quando, a livello di esecuzione delle azioni, uomini e animali hanno parecchio in comune²⁴.

Vi può essere attinenza fra alcuni aspetti del dualismo platonico (e cartesiano a livello moderno) e la mentalità dualistica del disprezzo della corporeità da parte di alcune frange nel pensiero del postumanesimo? Occorre sottolineare alcune differenze che ruotano proprio attorno alla relazione con Dio. Per quanto riguarda il rapporto con Lui, questo lo si trova sia nel filosofo greco e sia in quello francese: entrambi, in maniera diversificata e

in un quadro culturale-religioso differente, credono in Dio e nel Divino. La considerazione platonica del corpo se è legata alla visione dell'anima come "tomba dell'anima"²⁵, è per ricordare la nostalgia metafisica della visione del divino mondo dell'Iperurano da cui si è "caduti": la condizione attuale dell'anima è quella della espiazione in senso orfico²⁶. Nel dialogo del *Timeo* la costituzione dell'uomo è compiuta dal *Demiurgo* dopo aver fatto il mondo. Successivamente Egli si rivolge agli Dei parlando delle tre specie mentali da generare ma non può essere Lui a farlo ma gli Dei altrimenti ne genererebbero altri. Gli Dei devono generare l'uomo imitando la potenza con la quale l'Artefice di tutte le cose ha generato gli stessi Dei. Il *Demiurgo* dice agli Dei, parlando dei futuri uomini, che la parte immortale delle loro anime

io ve ne darò la semenza ed il principio. Quanto al resto, intessendo voi la parte immortale alla mortale, formate e generate esseri viventi, e nutrendoli fateli crescere, accogliendoli in voi nuovamente quando periranno²⁷.

Detto in altri termini, l'anima deriva dallo "sperma" del Demiurgo a cui gli Dei "appiccicano" la parte concupiscibile e quella irascibile. In tutti i casi la preminenza è dell'anima a discapito del corpo, dei sensi e della materia. In questa forma di dualismo vi è la forte presenza del Divino.

Anche nel dualismo cartesiano si disegna un rapporto con Dio e con la Sua partecipazione nell'atto creativo dell'uomo. Così la vera essenza umana risiede nell'anima che non ha bisogno né di luoghi, né di materialità per esistere²⁸. Nell'atto creativo l'anima è concepita come staccata dal corpo: Dio compone il corpo senza mettere, al principio, l'anima razionale e né ciò che ha a che fare con l'anima vegetativa o sensitiva²⁹. Il corpo viene considerato

come una macchina che, essendo stata fatta dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata, ed ha in sé dei movimenti più ammirevoli, che non ciascuna di quelle che possono essere inventate dagli uomini³⁰.

Resta in comune, fra interpretazione platonica e visione cartesiana, l'uso strumentale del corpo. Per la prima, come si è già detto, perché è la tomba dell'anima: ciò è per spingere l'anima a un percorso di elevazione e svincolamento liberatorio da quanto è materia. È nel suo stesso nome (dell'anima) che il corpo deve essere curato senza attaccarvisi producendo legami sensibili riduttivi. Cartesio non è da meno, nonostante la sua interpretazione meccanicistica dell'uomo, nella considerazione degli influssi negativi del corpo: si può fare l'esempio con la pazzia che per il filosofo francese dipendeva dagli effluvi derivanti dal malfunzionamento del fegato! Il testo a cui

ci si riferisce è quello della *Prima meditazione metafisica* dove afferma che per nessuna ragione si potrebbe negare che esista il proprio corpo

a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi che hanno il cervello così sconvolto dai pesanti vapori dalla bile da sostenere fermamente di essere dei re, mentre sono dei poveracci [...] ³¹.

Anche qui non si arriva al disprezzo platonico ma vi è adombrata una rilettura negativa dell'influsso del corpo sull'anima. Questa interpretazione in senso strumentale è quanto vi è di analogo con la visione del postumanesimo.

Rispetto a come la visione dualistica si ripercuote sul modo soprattutto strumentale di interpretare la corporeità, è interessante riportare quanto Mark Dery afferma, in una delle sue opere dedicate alla cybercultura:

Crede che il corpo sia un'appendice vestigiale non più necessaria all'*homo sapiens* del tardo Ventesimo secolo – l'*homo cyber* – non è una cosa insolita tra i programmatori ossessivi, gli haker fuorilegge, i drogati da videogame e i surfisti elettronici che frequentano le Bbs ³².

Le forme attuali di dualismo, come quella appena espressa, conducono verso il quadro di una corporeità sorretta e arricchita nelle sue possibilità legate alla tecnologia, nella proiezione di un'immagine di uomo o donna forte vista come ciò che l'uomo contemporaneo insegue in una sorta di volontà di potenza che nel suo sviluppo va sempre incontro alla disfatta e alla disillusione. In tal senso si esprimerebbe una valutazione esaltante dell'arricchimento prodotto a livello tecnologico, nella proiezione di un "superuomo" che non si riscontra nella realtà la quale, nonostante tutti gli apporti della scienza, resta pur sempre limitata. In questa prospettiva c'è il rischio dell'alienazione tipica che innesta il narcisista che lega l'esibizione del Sé grandioso, all'immagine del *cyborg* che resta un orizzonte irraggiungibile che se inizialmente esalta – per tutta la prospettiva di arricchimento, di forza e di senso di sicurezza che sembra dare – giunge l'inesorabile ombra dei limiti e della morte a ributtare nel "fango" di una costitutiva contingenza.

Qui la riflessione verte sul modo di vedere e vivere come immagine identitaria quella del *cyborg*: di un superuomo potente, grandioso e forte dove poco spazio c'è per Dio. Quanto è in questione non è la rilettura positiva degli apporti tecnologici che aiutano il benessere dell'uomo; ma è, piuttosto, rileggere questi medesimi supporti come ciò che permettono una

visione grandiosa dell'uomo talmente staccata dal senso dei limiti da coincidere con il dinamismo dell'immagine che l'uomo d'oggi deve incarnare, esibendosi e mostrandosi, e che va a collimare con il non rispetto della condizione personale che si vive. Un corpo meccanico o anche bionico, per gli innesti nella carne che rendono un essere umano *cyborg*, se per certi aspetti aumenta alcune percezioni, dall'altra rende "indenni" da tutto il nugolo di sentimenti che hanno generato delle ferite in una persona.

La filosofia del post-umano desidera superare l'uomo attraverso l'uso della tecnologia e della "macchina" di fronte alla quale si prova «una "vergogna prometeica" derivante dal non essere così forti e così rapidi come le macchine che ci circondano»³³. Così, «l'uomo contemporaneo ammira a tal punto la macchina da desiderare di somigliarle e di arrendersi davanti a essa»³⁴. Il Giorgio, presentando il pensiero di Günther Anders, spiega incisivamente che in rapporto alla macchina si valuta l'umano *sub specie machinæ* poiché

l'essere umano può essere considerato "difettoso" solo dalla prospettiva tecnica che è diventata paradigma dominante. Questo provoca la vergogna, quel turbamento dell'identificazione che spinge l'essere umano a voler modificare se stesso per reidentificarsi, trovando nella macchina il proprio modello³⁵.

Sotto questo aspetto, nella mentalità del trans-umanesimo il «pensiero umano sfocerebbe sulla negazione dell'umano stesso»³⁶. Affermazione analoga la fa anche il Benanti il quale sottolinea che la visione post-umana dell'arricchimento dell'uomo grazie all'uso delle tecnologie elaborate, si configura

più come una negazione dell'umano che non come un miglioramento dell'uomo, divenendo di fatto una negazione pratica dell'umanità e una negazione del valore della persona³⁷.

L'aspetto problematico di tale impostazione sta in una automanipolazione dell'uomo che evoca l'essere umano «come piano e programma obiettivi, come calcolo scientifico e conseguente prodotto tecnico»³⁸. Se l'automanipolazione può essere letta come espressione di libertà, quando essa presenta aspetti indegni e immorali, va combattuta con grande fermezza. Ciò, però, non significa rifiutare a priori ogni mutamento a opera dell'uomo e quindi ogni manipolazione che serva a farlo vivere in comunione con gli altri suoi simili³⁹. Sotto questo aspetto occorre

accettare leggi prettamente biologiche, psicologiche e sociali che, pur rispettando la libertà dell'automanipolazione, costituiscono una specie di sistema regolatore che impedisce di disperdersi a lungo andare nell'assurdo e nell'innaturale⁴⁰.

Questo perché l'automanipolazione umana non può essere interpretata come gli esperimenti di laboratorio⁴¹. L'uomo non è una macchina ma una creatura vivente che interagisce in modo personale e singolarizzante agli stimoli esterni e da ciò si può evincere che non si possono trattare gli stati mentali e le emozioni a un livello strumentale perché comporterebbe la riduzione dell'essere umano al livello delle cose⁴². Per comprendere questo ci si può rifare a una conferenza del 1965 di Heidegger dove riferiva che la cibernetica considera «l'uomo come un “fattore di disturbo” nel calcolo cibernetico»⁴³. Il suo intento diventa

calcolare tutto ciò che è nei termini di un processo controllato, poiché nasce l'idea di determinare la libertà dell'uomo come qualcosa di pianificato, cioè di controllabile⁴⁴.

Questo non significa interpretare il sapere scientifico in termini di mera ideologia ma indica il rischio che può manifestarsi quando lo si assume come una sorta di punto di vista assoluto e totalitario. Tutto ciò ha delle rifrangenze anche nel discorso su Dio, sulla relazione fra Questi e l'uomo. Può essere vera un'interpretazione meramente strumentale dell'uomo? E che fine fa il desiderio innegabile di trascendenza che sempre alberga nelle profondità della identità umana? Qui entra in campo una riflessione che non è antropologica ma di natura maggiormente filosofico-teologica.

Il limite come movimento d'avventura incontro a Dio e l'immortalità terrena

Volendo affrontare la sfida legata alla visione del cyborg in termini soprattutto propositivi e senza lasciarsi avvinghiare troppo da inquietudini e paure, si può pensare di far convergere lo sguardo speculativo sul modo di interpretare il limite e il “gioco” di libertà a esso unito. Questo, naturalmente, all'interno del rapporto con Dio o col divino dove il limite, il più delle volte, è esperito come non solo ciò che distingue Dio e uomo, ma soprattutto nella sottolineatura della deficienza, della mancanza o lacuna di quest'ultimo. Spesso, sotto questo aspetto, le religioni tradizionali istituzionalizzate rifiutano di ripensare le proprie visioni alla luce dei cambiamenti sociali

immessi nelle tecnologia moderne. Ciò non significa, in senso assoluto, che la religione non sia capace di inglobare il concetto di cyborg rifiutandolo nettamente⁴⁵.

Qui occorre approfondire come e in che termini possa essere interpretato il limite in relazione al Divino. Il limite in rapporto a Dio può essere interpretato in termini di “male metafisico”: la differenza originaria e costitutiva che fa differire la creatura dal Creatore per cui quest’Ultimo non può creare un altro simile a Lui. Ciò non conduce verso una connotazione negativa di queste espressioni leibniziane in quanto il creato è intrinsecamente avvolto dalla nota armonia prestabilita e vi è l’interpretazione di quello attuale come il migliore dei mondi possibili. A ciò è legato anche lo svilupparsi della monade che in un approfondimento autosvolgentesi, misura lo spessore della propria creatività e libertà.

Il più delle volte il rapporto con Dio, soprattutto nel contesto religioso di una colpa originaria o di un peccato umano primordiale, è connotato da senso del peccato e da rimorsi anche se dipesi dal legame atavico con chi ci ha preceduti. In un simile contesto emerge non solo un’idea maggiormente passiva dell’uomo, ma anche una visione pessimistica dove è il male a condizionare la vita del mondo e soprattutto dell’uomo. Viene sottolineata soprattutto la diffidenza, la sfiducia per cui l’uomo e tutto quanto egli fa, è intrinsecamente cattivo. La religione, in questi termini, scivola verso l’accusa di essere negativa per l’uomo ed è l’antitesi della sua felice creatività e libertà: essa opprime l’esistenza umana e la reclude in una inquietante e infelice prigionia, al punto che l’uomo non percepisce più la bellezza della vita. Anche in questo quadro interpretativo, la concezione di salvezza assume dei contorni più negativi che altro perché viene esaltata, con anche i suoi giusti motivi, l’azione salvifica divina senza la quale l’uomo è destinato soltanto alla perdizione e tutto ciò acuisce il senso di desolazione umana dove la persona ha un’accezione maggiormente negativa e contrassegnata dall’invincibile peccato che può essere sciolto solo grazie all’intervento di Dio.

Si può ragionare sul limite e sul suo senso in termini diversificati. Il limite può essere inizialmente riletto nel quadro della dotta ignoranza dove esso indica sia l’ammissione dell’ignoranza rispetto al sapere divino, e sia lo sprone a conoscere andando incontro all’ignoto per scoprirlo. Si esprime un movimento in cui non c’è arrendevolezza ma il rigore conoscitivo che giunge alla verità anche se in maniera mai esaustiva. Qui il limite è connesso alla Trascendenza divina in termini di rapporto, relazione, confine che invita a un viaggio, in un felice e accogliente ammettere i limiti, assieme al rilancio umano che la medesima Trascendenza esprime in termini di attrattiva così che l’essere umano non si avverte in modo meramente passivo. Col

termine confine si intende una linea che stabilisce la differenza del territorio straniero, del luogo altro rispetto a ciò a cui si fa normalmente riferimento. Ma con tale differenziazione si stabilisce anche una relazione con l'ignoto nell'inizio di un viaggio che conduce altrove: verso la novità, l'analogia, la scoperta e verso un'eventuale fraternità. Confine non indica, anche se può essere collegato a tale accezione, barriera, ostacolo e invalicabilità, ma

una frontiera che delimita rispetto a un orizzonte di ulteriorità, presupponendo di conseguenza una tensione ineliminabile tra apertura e chiusura; una linea di frontiera, infatti, ha senso solo in quanto delimita uno spazio entro cui esercitare una forma di conoscenza rigorosa e oltre il quale è impossibile spingersi con le risorse della conoscenza⁴⁶.

Più che barriera e muro, confine sottolinea una dialettica fra determinazione e ulteriorità.

Perché il rilancio sia davvero suscitato occorre che vi sia il confronto con l'Altro e non l'immanenza proiettata di sé e che altri chiamano "Dio" anche se non si discosta dall'identità umana. Un confronto per essere davvero tale e per assumere i contorni della donazione e della forza immanente e identificatrice che vi è in essa, deve davvero avere a che fare con una Ulteriorità, con un Trascendente che invita all'oltre, all'ascolto, all'avventura con un senso dell'Ignoto e del Mistero che affascina piuttosto che inquietare. Il suscitare il fascino è legato a un differente, a un "chi" che irrompe col suo sguardo e che invita al rispetto, alla giustizia, alla conoscenza, a un muoversi benefico e che rende non noiosa la vita. Lo sguardo spezza la solita routine e invita a un movimento di risposta in cui s'avverte non solo il limite ma anche la forza immanente al dono ricevuto che si identifica e cresce in libertà in tale muoversi verso altro da sé: che siano le cose, le persone o Dio medesimo, per ora poco importa. Non si misconosce la possibilità, negativa e diffidente, dello sguardo che esprime la possibilità strumentalizzatrice; ma si sottolinea che pure in mezzo al male, alla lacuna, alla deficienza, vi è anche e sempre altro: la relazione innovatrice e vivificante va sempre al di là della pura immanenza. La vita è sempre non solo condizionarsi negativamente, opprimersi vicendevole; ma è anche scambio, dono ricevuto e donazione suscitata da esso con un senso di proiettarsi oltre, in un avventurarsi incontro a un ignoto che invita al movimento stesso lasciando assaporare il vigore donante della propria identità che non si interpreta in termini di chiusura.

Altro argomento per approfondire il senso del limite in rapporto alla Trascendenza, ma connesso a quanto affermato precedentemente, è indagare se la vita umana possa accontentarsi della immortalità che è la vita attuale

prolungata all'infinito. Per approfondire tale argomento, si può fare accenno a un racconto dello scrittore argentino Borges intitolato "L'immortale" perché vi sono alcune dinamiche da esaminare. Narra di un soldato romano che riceve la missione di scoprire l'esistenza, nelle terre d'Oriente, di una sorgente la cui acqua dona l'immortalità. Riesce a raggiungere un fiume sabbioso, a bere l'acqua e a diventare immortale. Ma cos'è l'immortalità raggiunta? Qual è la condizione degli immortali? Se lo scrittore argentino afferma che la repubblica degli immortali aveva raggiunto la perfezione della tolleranza e del disdegno, d'altra parte gli atti sono, in maniera spinoziana, tutti giusti e tutti indifferenti. Non vi è alcun senso prezioso di unicità: «Nessuno è qualcuno, un solo uomo immortale è tutti gli uomini»⁴⁷. Essi vengono descritti come invulnerabili alla pietà e possiedono una quiete perfetta. La vita dell'immortale non ha nulla di preziosamente precario⁴⁸. Il protagonista vive e attraversa vari secoli ma a un certo punto non ce la fa più: vuole qualcosa di diverso e per accedervi deve morire. Va così alla ricerca dell'antidoto all'immortalità raggiunta che è l'acqua di un fiume che la toglie. Va in giro per il mondo e beve tutte le acque dei fiumi possibili e immaginabili per morire. In questo atteggiamento si può rileggere la volontà di morire per il desiderio di cercare qualcosa che va al di là del livello di immanenza della nostra realtà. Anche se la vicenda potrebbe essere interpretata come "*cupio dissolvi*", non si può misconoscere la ricerca di altro, di un oltre che conduce al di là di quanto si è, al di là dell'immanenza umana per seguire l'*in fieri* della natura umana col plesso di libertà e datità che è nel movimento di trascendimento che lo contraddistingue. In nome del movimento di trascendenza, insito nello spirito umano, non ci si può accontentare del permanere nella immanenza. Il punto è che ammesso e non concesso che si riesca a ottenere una forma di immortalità immanente o terrena nel senso di un'estensione illimitata e proiettata verso una storia personale senza fine, l'uomo si accontenterà di una vita siffatta? Sarà un'esistenza fatta di ripetizioni, composta da elementi e fatti che più o meno già si conoscono e dove il gusto della novità sarà perlomeno minimo. Sarà una vita in cui gli "immortali" vedranno scorrere le esistenze caduche e contingenti di chi è soggetto a morte e logoramento, in un assistere a ciò che "loro" hanno già visto e guardano tutto con una scorza dura e che ha perso il senso della propria umanità. Quanto emerge in modo preponderante è senz'altro una forma di noia o di cinismo che non possiede più il sapore della vita dato che i piaceri, i dolori e tutto ciò che contrassegna la vita umana, li si è abbondantemente vissuti. Questi immortali si

annoieranno, così almeno spero, a vivere sempre, soprattutto chiudendosi in piccoli gruppi di intellettuali raffinati e disumanizzati, condividendo la

loro vita con macchine senza vita, mentre vedranno intorno a loro pulsare con le sue gioie e i suoi dolori, con l'alternarsi delle generazioni e auspicio che, a un certo punto, desidereranno porre termine alla loro esistenza [...]»⁴⁹.

Torna a mente un'espressione di Sofocle presente nell'opera *Edipo a Colono* dove afferma:

Chi lunga vita desidera, e il limite giusto degli anni sdegnata, stolidità nell'anima, chiaro è per me, gli regna. Ché molti eventi i lunghi giorni arrecano più prossimi ai dolori, né riesce a trovare chi troppo il segno necessario varca dove il piacer dimori⁵⁰.

Come nel personaggio borghese, l'uomo con il massimo della potenzialità, per cui resiste a dolori e sofferenze e comunque non muore, non riesce ad accontentarsi, perché viene a mancare l'elemento della novità e la vita, intesa immanentisticamente, diventa piatta e arida e tradisce l'anelito del trascendimento insito nelle trame della identità umana. È tale trascendimento a implicare il limite e la contestabilità di un'eventuale religione dell'umanità. In questo tipo di "religione" quello che è il fascino del "totalmente Altro" o meglio dell'Ignoto Divino che si offre nella sua partecipazione e nella sua Differenza radicale, non sussiste e con ciò non risponde al trascendimento peculiare umano. *L'in fieri* umano, il limite-confine che indica relazione ricevente il dono e donante, essa stessa, può essere legato a una visione evolutiva della natura umana che si scopre relazionata non solo con il livello dell'immanenza, ma anche con una Ulteriorità che abbraccia e salva nel rispetto del movimento di evoluzione e libertà umana.

Alla libertà è legato, naturalmente, anche il rischio di quanto Aguti chiama «disordine cognitivo e volitivo»⁵¹. Viene fatto notare che

è ovvio pensare che nelle pieghe del potenziamento operato dall'uomo su se stesso si celino elementi che non soltanto lo ostacoleranno, ma che lo volgeranno dove i potenziatori non avranno previsto e dove non vorranno indirizzarlo⁵².

Questo elemento di rischio, legato al potenziale distruttivo che l'uomo possiede e che spesso ha espresso e continua a esprimere, non può essere misconosciuto. Ma ciò non inficia la sottolineatura del trascendimento che implica anche il riconoscimento dell'essere abbracciati da Dio. L'evidenziazione del dono ricevuto risulta importante perché ci ricorda che la visione di un uomo inteso come "padrone della natura" è ingannevole in quanto

non sa riconoscere e apprezzare quanto si riceve, il dato che non dipende strettamente da noi. Invece, secondo Sandel, occorre «coltivare la consapevolezza del fatto che la vita è un dono da accogliere con riverenza, e dunque ci sono dei limiti all'uso che possiamo farne»⁵³.

Nell'ambito della presente prospettiva, Dio è concepito come Colui che dona l'esistere, che lo partecipa soprattutto all'uomo desiderando che lui, soprattutto lui, sia libero e autonomo. Il limite o confine deriva dall'atto di creazione in cui, mano mano, emerge un vigore che conduce l'esistente a concepirsi come identità costitutivamente aperta all'essere ricevuto nella propria modalità relazionante e differente da altri e da Altro. Un vigore derivante dal dono ricevuto e che si estrinseca fra progettualità divina e autonomia umana desiderata da Dio medesimo.

Di fronte a Dio, in questi termini, si è dinanzi al Trascendente, al Mistero o Divino Ignoto che è differente dall'uomo e di cui quest'ultimo non è padrone come non è padrone della morte. Il pensiero della morte designa un'alterità indominabile. Ciò è ricordato non per incutere il solito terrore che lascia emergere la sua "ombra"; ma, piuttosto, il senso del non dominio e dunque dell'accoglienza di quanto è altro da sé e di cui non si è padroni⁵⁴. Da un limite costitutivo come quello della morte, può provenire un senso di alterità da declinare nei rapporti umani per scorgervi quel senso di ignoto e mistero che porta a intridere le relazioni umane di accoglienza e di non violenza. Il limite ricorda sempre una relazione grazie alla quale crescere, attraverso la quale assaporare l'andare oltre e mai il semplice bloccarsi della paura.

Il limite che si incontra nella malattia, nella sofferenza e negli ostacoli della natura, lascia condurre l'uomo a una relazionalità oltre il male esperito e verso il bene da costruire. Questa ansia e tensione di libertà, è benefica nonostante i rischi che cada nel contrario di quanto si è appena affermato. La libertà creativa umana è chiamata a trasformare il limite da ostacolo percepito, a relazione e trascendimento, in un andare oltre in modo non dominante ma avvertendo il proprio vigore come donato.

L'utilizzo della tecnica può diventare l'espressione di questo dinamismo relazionante con l'altro da sé, purché non si estrinsechi in un dominio tirannico e distruttivo. L'uso di apparecchi sempre più sofisticati inseriti nel corpo umano, di protesi che non solo riparano la mancanza di arti ma rendono l'uomo più "forte" (perlomeno fisicamente) sono creatività umane da accogliere beneficamente. Qui il vigore appare ancora più fortificato e in ciò non va mai dimenticato che tutto ciò è frutto di progetti di solidarietà e comunione a cui hanno partecipato più intelligenze. Dinanzi a ciò chi ne beneficia deve fare un atto di ringraziamento che si trasmuta e trasfigura,

in quanto si fa, in senso di servizio. La libertà e i suoi frutti, in tal senso, non devono fare principalmente paura. La tecnica, i benefici che da essa derivano, devono essere rilette come relazioni trasfigurate rispetto al limite-confine che di volta in volta spinge a ulteriori forme di relazione.

Naturalmente è possibile anche il male, la distruttività di cui è altrettanto capace l'uomo che può costruire bombe potenti e sofisticate, assieme a ordigni nucleari che se esplodessero immetterebbero una contaminazione radioattiva che spazzerebbe l'intera umanità in un brevissimo periodo. L'uomo può usare la sua libertà per distruggere, per instaurare regimi politici di terrore, di spadroneggiamento, di torture e di violenze efferate. Questo è il rischio in cui l'uomo si avvita seguendo il suo orgoglio prometeico e dimenticando che egli è frutto di relazioni: abisso in cui si cade quando si dimentica che il proprio vigore è un dono della Trascendenza. Quest'ultima viene dimenticata, negata, per fissarsi sul potere che si avverte nella propria immanenza che spezzando la relazione primordiale, si ritrova di fronte a un vuoto che lascia emergere diffidenza, odio e i fantasmi della disperazione.

Quello descritto è il rischio derivante dall'essere *in fieri* dell'uomo, il rischio attraverso il quale si esprime la libertà umana che se è chiamata a rispettare la propria natura e l'identità delle forze del mondo, esprime soprattutto creatività, desiderio di vita migliore per sé e per gli altri. Vi è senz'altro il rischio di strumentalizzazione ma a livello costitutivo il disegno del creato e delle vicende storiche, è posto, per decisione divina, anche nelle mani dell'uomo e della sua libertà. Il potenziamento umano è da rileggere, in tale prospettiva, come parte del "gioco" creativo e relazionale fra Dio e uomo. Esso esprime un senso di divino nella misura in cui non è distruttivo, non è violento, non diventa oppressione e tutto quanto è sinonimo di male. Vedere un bambino, a cui sono state falciate le gambe per una mina antiuomo, tornare a camminare grazie a delle protesi, può dare l'idea, di quanto si va affermando. L'aspetto distruttivo della libertà umana, lede e ferisce le relazioni umane, le strumentalizza e le disprezza. L'aspetto costruttivo e benefico ha cura delle relazioni sia con l'uomo e sia con il mondo e non provoca né guerre e né disastri e cataclismi naturali.

La necessaria prudenza, rispetto al mondo della scienza e delle moderne tecnologie, deve esprimersi non nell'atteggiamento della cautela e della paura, ma di ciò che essa esprime davvero a livello di virtù e cioè conoscenza della realtà per meglio esprimere la propria libertà. Non si possono non ricordare autentiche forme di ostracismo e di lanci di anatemi rispetto ad atti della scienza medica ma che poi sono diventati la normalità e sono stati accettati anche a livello religioso. Si pensi alle contrarietà rispetto ai trapianti di organi e a come poi sono ammessi e accettati anche in chi ha

fede. I soprusi e i pericoli vanno senz'altro denunciati ma questo non deve mai dare adito a chiusure di fondo e battaglie integralistiche che sembrano non confrontarsi davvero con la scienza e intenderla, anch'essa, come dono di Dio oltre che espressione di libertà e intelligenza.

Conclusione

Quanto si è desiderato disegnare nel percorso proposto è che il rapporto col Trascendente, col Mistero anche religiosamente esplicito, imprime il senso profondo del dono, da parte divina, della realtà del mondo e dell'identità preziosa dell'uomo che trova la concretizzazione della sua dignità, nella libertà orientata verso il bene, in un afflato di fiducia in essa senza misconoscere le cadute egoistiche e il limite della malvagità che sempre possono esserci. Il rapporto con Dio, lo si desidera ripetere in conclusione, deve donare il senso del trascendere e trascendersi, rispetto all'identità profonda della natura umana che è *in fieri*, che è aperta alla concretizzazione preziosa e singolizzatrice della libertà che se deve essere attenta ai principi su cui si regge l'etica («Fa il bene ed evita il male») non per questo deve intendere tutto ciò in maniera fissistica piuttosto che come progetto da estrinsecare, in via di svolgimento e ispirato dalla Trascendenza: in senso anonimo o dichiarato per ora non ha importanza.

Per esprimere un simile rapporto si può fare riferimento al discorso che Paolo VI rivolse agli scienziati l'8 dicembre 1965, nel messaggio di chiusura del Concilio Vaticano II. Alcune espressioni sono particolarmente pregnanti.

Il vostro cammino e il nostro. I vostri sentieri non sono mai estranei ai nostri. Noi siamo gli amici della vostra vocazione di ricercatori, gli alleati delle vostre fatiche, gli ammiratori delle vostre conquiste e, se occorre, i consolatori dei vostri scoraggiamenti e dei vostri insuccessi⁵⁵.

Qui è importante sottolineare l'approccio, il modo positivo di tessere le relazioni tra fede e scienza, fra senso di Dio e il compito e la missione degli scienziati.

Porsi di fronte alla Trascendenza, col senso di dono o di limite-confine fecondo in quanto chiamato a ridonarsi, significa prendere coscienza della sua intrascendentabilità da parte dell'uomo, è rendersi conto dell'Alterità divina irriducibile e che pone sempre l'andar oltre l'immanenza umana o, detto in altri termini, indica ammettere l'impossibilità «di sostituire le religioni arrivando a trascendere ogni confine»⁵⁶. L'immanenza non può

bastare, l'immortalità terrena non rispetta il moto di trascendenza che va al di là del trascendere umano legato a sé, come l'Oltreuomo nietzschiano. L'immortalità terrena annoia e si trasforma, nell'anima dell'immortale, in un abisso in cui si circola dentro sé stessi, in un moto di disperazione e di ripetizione vacua e personalizzante. L'intrascendibile Trascendenza divina, dalla quale l'uomo proviene, implica una relazione feconda in cui si riconosce il dono e la felice tensione dell'Alterità che non lascia mai annegare l'essere umano nella noia, nella ripetizione e nell'insensatezza.



Cascella Michele (1892/1989), *Motivi decorativi floreali con garofani* - (?) - 1921 - Tecnica maiolica modellata, dipinta a smalto, cm 30x28x16 - collocazione: Teramo Palazzo Melatino - piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

¹ L. BERZANO, *Umano e postumano. La voce delle religioni*, in «Credere Oggi» 42 (6/2022), n. 252, p. 128.

² È una delle affermazioni della *Dichiarazione transumanista*: «La posizione transumanista sull'etica della morte è chiara: la morte dovrebbe essere una scelta volontaria. In altre parole, chiunque dovrebbe avere il diritto di estendere la durata della propria vita se lo desidera» (citato in T. TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, EDB, Bologna 2015, pp. 28-29).

³ T. TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo*, cit., p. 25.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 26.

⁵ J.J. THWEATT, *Natalità, mortalità e postumanità*, in «Concilium», n. 3 (2021), p. 98.

⁶ Cfr. R. KURZWEIL, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Peguin Books, London 2005, pp. 198-199.

⁷ Cfr. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake edizioni, Città di Castello (PG) 2008, p. 22.

⁸ A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., p. 23.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 22.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 128.

¹¹ L. BERZANO, *Umano e postumano. La voce delle religioni*, cit., p. 131.

¹² Cfr. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., p. 130.

¹³ D. GULINO, *Identità cyborg*, Ed. Alboversorio, Milano 2013, p. 17.

¹⁴ Cfr. N. Yehya, *Homo Cyborg*, Ed. Elèuthera, Milano 2017, p. 7.

¹⁵ Cfr. M. MAIDANSKY, I. MADANSKAYA, O. DEKNICH, *To be a cyborg: toward the dialogue between science and religion*, in Web of Conferences 72, 02004 (2019), p. 2.

¹⁶ Cfr. M. BALISTRERI, *Sueprumani. Etica e potenziamento umano*, Ed. Express, Torino 2020.

¹⁷ Tosolini avverte che anche quando l'essere umano, nella visione transumanista e post-umana sono materialistiche, vi è sempre una forma di dualismo perché si «sostiene che ciò che costituisce la nostra personalità – cioè le nostre attività mentali e la nostra memoria, formata dall'accumulo delle nostre esperienze – può essere disgiunto e separato dal nostro supporto fisico. L'essere umano, nella sua forma attuale, è perciò un impasto di corporeità – che si desidera sostituire con protesi più durature o con impianti più affidabili, come ad esempio computer e corpi bionici – e di tutte quelle informazioni

e dati mentali che, secondo i transumanisti, costituiscono invece la vera essenza dell'uomo» (T. TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo*, cit., p. 7).

¹⁸ K. Warwick, citato in E. DUSTI, *Così sono diventato cyborg e adesso tocca a mia moglie*, in «la Repubblica», 4 aprile 2001.

¹⁹ Cfr. K. WARWICK, *op. cit.*, pp. 134-135.

²⁰ [MANCA NOTA]

²¹ E. GRAHAM, *Il cyborg spirituale: religione e postumanesimo*, in «Concilium», n. 3 (2021), p. 26.

²² M. DERY, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 274-275.

²³ Cfr. J.J. THWEATT, *Natalità, mortalità e postumanità*, cit., p. 100.

²⁴ Cfr. A. PICKERING, *Cyborg Spirituality*, in «Medical History», n. 55 (2011), p. 350.

²⁵ Cfr. PLATONE, *Gorgia*, in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, UTET, Torino 1995, vol. I, p. 428.

²⁶ Cfr. PLATONE, *Cratilo*, in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, UTET, Torino 1996, vol. II, p. 32.

²⁷ PLATONE, *Timeo*, in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, cit., vol. I, pp. 760-761.

²⁸ Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Fabbri Editori, Milano 1996, p. 83.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 105-106.

³⁰ *Ivi*, p. 120.

³¹ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 29.

³² M. DERY, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, cit., p. 274.

³³ D. LAMBERT, *Noi, robot*, in «Il Regno - Attualità», 2014 (6), p. 205.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ G. GIORGIO, *Cyborg: il volto dell'uomo futuro. Il postumano fra natura e cultura*, Cittadella Editrice, Assisi 2017, p. 32.

³⁶ D. LAMBERT, *Noi, robot*, cit., p. 205.

³⁷ P. BENANTI, *Il cyborg. Corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, in «Il Regno - Attualità», 12 (2013), p. 364.

³⁸ K. RAHNER, *Nuovi saggi*, Ed. Paoline, Roma 1969, vol. III, p. 310.

³⁹ Cfr. K. RAHNER, *Nuovi saggi*, cit., vol. III, p. 315.

⁴⁰ *Ivi*, p. 324.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 327.

⁴² Cfr. F.P. ADORNO, *La legittimità morale del transumanesimo*, in «Per la filosofia», n. 113 (2021), p. 38.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Filosofia e cibernetica*, ETS Editrice, Pisa 1989, p. 34.

⁴⁴ *Ivi*, p. 35.

⁴⁵ Cfr. M. MAIDANSKY, I. MADANSKAYA, O. DEKNICH, *To be a cyborg: toward the dialogue between science and religion*, cit., p. 3. In rapporto al cristianesimo c'è chi legge la figura di Crisostomo come un antesignano mitologico di un prototipo religioso del concetto scientifico del cyborg (cfr. *ivi*, p. 4).

⁴⁶ L. ALICI, *La persona tra limite e potenzialità. La sfida dello "Human Enhancement"*, in Aa.Vv., *L'umano e le sue potenzialità tra cura e narrazione*, Ed. Aracne, Rimini 2020, p. 105.

⁴⁷ J.L. BORGES, *L'Aleph*, Feltrinelli Editore, Milano 2021, p. 19.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

⁴⁹ A. ALES BELLO, *Sul postumano ovvero il desiderio di immortalità*, in «*Per la filosofia*», n. 113 (2021), p. 54.

⁵⁰ SOFOCLE, *Edipo a Colono*, in ID., *Tragedie*, Ed. Zanichelli, Bologna 1941, vol. II, p. 204.

⁵¹ Cfr. A. AGUTI, *Transumanesimo, salvezza, religione*, in «*Etica&Politica*», n. 3 (2018), p. 485.

⁵² *Ivi*, p. 485.

⁵³ M.J. SANDEL, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. di S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 122.

⁵⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, il melangolo, Genova 1987, p. 41.

⁵⁵ https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-intelletuali.html

⁵⁶ L. BERZANO, *Umano e postumano. La voce delle religioni*, cit., p. 136.



Pompei Geronimo (1635/1691), *Stemma gentilizio e motivi fitomorfi* - 1690-1699 - Tecnica maiolica modellata, dipinta con smalti alla porcellana, cm 14x10 - collocazione: Teramo Palazzo Melatino - piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas