

L'identità umana nell'epoca della globalizzazione

Ignazio Sanna

Pro-Rettore della Pontificia Università Lateranense (Città del Vaticano)

1. L'identità umana tra biologia e biografia

1.1. La ricerca della propria identità è un'attività conscia ed inconscia, propria di ogni individuo umano, condotta in tutte le stagioni della vita personale, e rapportata alle diverse epoche culturali. Ognuno ha nella sua vita un archetipo da realizzare o un modello da imitare, e lo imita e realizza in un determinato ambiente ed in una determinata cultura. L'esperienza umana universalmente condivisa attesta che di continuo ed ininterrottamente nascono nuovi stili di vita, si affermano nuove convinzioni politiche e religiose, si inaugurano nuovi orientamenti scientifici. In breve, quasi ogni giorno si creano presupposti fondamentali per lo sviluppo e l'affermazione di una nuova cultura, che modifica e specifica la natura. La cultura, infatti, è costituita soprattutto di strutture sociali e di convinzioni esistenziali, che sono come i mattoni di cui è costruito un edificio o le cellule di cui è composto un organismo. Se questi fattori culturali sono solidi e stabili, sarà solida e stabile anche l'identità personale e sociale degli individui che compongono una determinata società. Ma quando questi fattori sono deboli o addirittura mancanti, allora l'identità si indebolisce, il bisogno di identificazione si acutizza, e crescono le polarizzazioni negli ambiti più diversi, da quello politico a quello religioso a quello etnico¹.

¹ Per quanto riguarda, per esempio, le convinzioni esistenziali, si sa che la concezione del sé e quella dell'autorità sono inseparabili e costituiscono gli aspetti imprescindibili dell'identità e della condizione umana. Le forme secolarizzate e liberali dell'idea del sé, con la conseguente interiorizzazione del sacro e con la scomparsa di un riferimento trascendente, hanno portato all'eclissi del principio di autorità e della concezione del sé che l'accompagna. Una corretta comprensione dell'autorità, compresa quella

1.2. Nel determinare l'identità personale e sociale dei singoli e dei popoli è, allora, anzitutto necessario chiarire quale rapporto intercorra tra la natura e la cultura, ossia tra i due fattori principali che concorrono a determinarla. L'identità personale, infatti, dipende in gran parte da un corretto rapporto tra la natura e la cultura, atteso il fatto che l'uomo è un essere povero dal punto di vista della natura, e deve costruire la sua personalità ed il suo carattere in stretta interdipendenza con l'ambiente culturale esterno. L'animale è più completo nella sua costituzione naturale. Il cervello di un passero si sviluppa in 14 giorni, mentre quello di un uomo in 15 anni. Si può dire a buon diritto che l'animale diviene, l'uomo è².

Mentre la natura è sempre la stessa, è stabile, è fissa, la cultura, invece, cambia continuamente e dipende dal tempo e dal luogo in cui essa opera e si realizza. La natura, in quanto essenza immutabile, è indipendente dal tempo e dal luogo. Un uomo è uomo sia in America che in Europa, sia nel V secolo a.C. che nel 2003. È vero che non è del tutto chiaro che cosa propriamente sia la natura, per il semplice fatto che essa non può ridursi a pura biologia né a pura chimica, e, d'altra parte, non si sa chi sia autorizzato a determinare ciò che è naturale e ciò che non lo è. Per esempio, secondo alcuni non ci sarebbe nulla di più falso che sostenere che i diritti umani si basino o siano fondati sulla natura dell'uomo. L'ordine biologico naturale sarebbe basato sulla crudeltà, sulla sopraffazione, sul disprezzo dell'individuo, sull'ingiustizia. Le norme etiche e la dottrina dei diritti umani esprimerebbero un rifiuto dell'ordine biologico, una ribellione contro la legge della natura. Esisterebbe dunque un uomo biologico ed un uomo sociale ed i diritti umani costituiscono una battaglia quotidiana dell'*homo socialis* contro il ritorno alla condizione animale.

1.3. Ma, pure lasciando aperta la questione della determinazione di ciò che sia naturale e di ciò che non lo sia, è fuor di dubbio che la cultura influisca sulla natura più di quanto la natura non influisca sulla cultura. La cultura può determinare un'evoluzione della natura, perché può creare condizioni ambientali e sociali più favorevoli allo sviluppo di determinate attitudini. Una famiglia educata, armonica,

paterna, senza ricadere in quei comportamenti assolutistici e repressivi che hanno caratterizzato le società del passato, recupera una corretta concezione del sé. Cfr. A. B. SELIGMAN, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Roma 2002.

² E. MORIN, in *La testa ben fatta*, Milano 2000, scrive che «L'essere umano ci appare nella sua complessità contemporaneamente come totalmente biologico e totalmente culturale. Il cervello con cui pensiamo, la bocca con la quale parliamo, la mano con la quale scriviamo sono organi nello stesso tempo totalmente biologici e totalmente culturali. Ciò che è più biologico – il sesso, la nascita, la morte – è anche ciò che è maggiormente imbevuto di cultura».

ricca, determina lo sviluppo di un bambino in modo diverso da una famiglia male-ducata, litigiosa, povera. Anche le condizioni in cui è vissuta la gravidanza possono influire sul carattere del nascituro. La stessa modalità del parto, se è cesareo o naturale, ha una conseguenza sul carattere del bambino. È ormai appurato che il parto naturale sviluppa una serie di ormoni che determinano un meccanismo di relazioni e di interazioni che creano una disposizione al rapporto e alla relazione.

Possiamo affermare, addirittura, che, in qualche modo, sia la stessa cultura che crea il concetto di natura, per cui ciò che è ritenuto naturale in Occidente non è ritenuto naturale in Africa o in Cina. I colori del lutto e della gioia, della nascita e della morte, non sono gli stessi in tutte le parti del mondo, anche se il ritmo del sole e della luna è lo stesso, e tutti ricevono la stessa luce del sole e lo stesso chiarore della luna. Il morire è lo stesso, ma la morte è diversa. Il nascere è lo stesso, ma la nascita è diversa. La morte sul letto di casa o sulla trincea della guerra o sull'asfalto della strada è diversa. La nascita di un bimbo sano, di una figlia desiderata e attesa, è diversa dalla nascita di un figlio affetto da distrofia muscolare o da handicap genetico. I paesaggi dell'anima non sono mai gli stessi nella vita di ogni singolo individuo, e non sono neppure gli stessi nel ricco mosaico delle culture dei popoli.

1.4. Attestato, comunque, il reciproco influsso di natura e cultura, non è sempre facile, però, determinare quali componenti della natura siano impermeabili all'influsso della cultura e quale contributo della cultura sia invece necessario perché la natura sia la natura. Per un verso, esistono sicuramente lacune culturali che influiscono negativamente sullo sviluppo della natura. Si pensi all'esistenza di privazioni sociali o di limiti di educazione che condizionano negativamente lo sviluppo armonico delle enormi potenzialità affettive e cognitive che l'uomo possiede. L'amore, per esempio, è un fattore determinante della natura, e, se manca, è compromesso lo stesso sviluppo armonico della personalità. Un bambino che non è amato, molto spesso, diventa un adulto che non ama. Per un altro verso, esistono sicuramente anche lacune naturali che limitano e condizionano la formazione di un determinato carattere e la maturazione di una precisa identità. Un temperamento colericico troverà certamente molto difficile la tolleranza di altre idee, di altre culture, di altre convinzioni religiose³.

³ Secondo uno studio di Remo Bodei, il concetto di identità personale nasce nel 1694. È chiaro che l'io c'è sempre stato. Ma il termine *personal identity* viene effettivamente coniato in quell'anno dal filosofo inglese John Locke. Più o meno in quell'epoca comincia pure la costruzione dell'io, vale a dire la ricerca e la definizione di che cosa sostanzi un'individualità, su che cosa si fondi e che cosa la tenga insieme nel

2. I cambiamenti nell'epoca della globalizzazione

2.1. Se l'uomo è più cultura che natura, e, quindi, è esposto di continuo agli influssi del tempo e dello spazio, ai veloci cambiamenti delle abitudini e delle tradizioni culturali, non si può non tener conto del cambiamento degli orizzonti culturali e della loro fusione con quelli naturali nel voler determinare l'identità umana. Ora, i cambiamenti cui è sottoposta l'odierna società postmoderna sono molteplici e tutti di grande importanza. È fuor di dubbio che nel mondo intero si stia vivendo un cambiamento e si stia passando da un'era statica ad un'era creativa, da un periodo storico caratterizzato dal rendimento produttivo ad uno caratterizzato dall'esuberanza artistica, da una società dominata da un'unica cultura egemone ad una società animata da più culture relativamente deboli. La postmodernità non lega la vita alle ferree regole della causalità, ma la considera piuttosto un insieme di possibilità creative. L'idea di verità universali è stata detronizzata e rimpiazzata dalla nozione di opzioni emergenti e scenari probabili. È in questo contesto che le nuove biotecnologie assumono un'importanza tutta particolare. Nelle loro pressoché illimitate possibilità di ricostruire e reinventare il corpo, spostare DNA tra specie diverse, cancellare il passato genetico, e pre-programmare il futuro genetico, i nuovi genetisti danno alla biologia della vita un nuovo spirito proteiforme. La vita, a lungo pensata come opera di Dio, e più recentemente vista come un processo casuale guidato dalla mano invisibile della selezione naturale, viene ora ripensata e reimmaginata come uno strumento artistico dalle illimitate possibilità. Oggi è impossibile stabilire limiti alla varietà delle forme fisiche che può assumere la vita. Non è lontano il giorno in cui, in un prossimo futuro, la vita umana possa evolversi radicalmente, trasformarsi da carne e sangue e incarnarsi in un computer senziente, in un cyborg o organismo cibernetico.

Un crescente numero di persone già vede se stessa e il proprio essere corporale come l'ultima opera d'arte, un progetto di metamorfosi continua che assume nuove forme ed attributi in una ricerca senza fine di nuovi mezzi di auto-espressione. La

tempo, attraverso le esperienze anche le più lontane o superate in cui al momento non ci riconosciamo più. Per Bodei quell'opera è una delle più colossali imprese della modernità. Impresa che non è ancora compiuta definitivamente, se per l'oggi si parla di io modulare, dunque continuamente ricomponibile in tutto o in parte, e se all'orizzonte si profila non solo l'ipotesi di un meticcio delle identità per le forti e promiscue migrazioni in atto, ma addirittura l'inedita ombra del dopo-umano, l'unione di organico e inorganico, corpo e macchina che per via di protesi, trapianti, interventi biotecnologici non potrà non incidere sull'idea e la percezione dell'io. Addirittura su che cosa sia e sarà l'uomo. Cfr. R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano 2002.

popolarità della chirurgia estetica, delle droghe psicotropiche che influenzano l'umore, e delle terapie personali di ogni tipo sono il riflesso di una nuova percezione di sé come di un'opera d'arte non finita.

Nel presente saggio vogliamo elencare a titolo puramente esemplificativo e non certamente esaustivo alcuni cambiamenti che ritengiamo particolarmente significativi ed incisivi nella determinazione dell'identità personale e sociale.

2.2. Un primo cambiamento, a nostro avviso, è senz'altro il passaggio da una forma di illuminismo della ragione ad una forma di illuminismo della scienza. L'ex-presidente americano Bill Clinton, nel commentare l'annuncio della mappatura del genoma umano, ha affermato che l'uomo si è impadronito del linguaggio di Dio. Il biologo molecolare americano L.M. Silver ha scritto un volume per dimostrare la tesi che si può clonare il paradiese terrestre⁴. Il filosofo italiano U. Galimberti in un suo volume recente esorta gli uomini a congedarsi da Dio e dalla sua presenza nel mondo in nome della tecnica⁵. Sono alcuni degli atteggiamenti oggi prevalenti, questi, propri degli eredi di Prometeo, che si pongono alla base di un illuminismo scientifico, per non dire, forse con più esattezza, di un illuminismo scientista. Essi, indirettamente, nella spiegazione dell'origine e della natura dell'uomo, vogliono togliere la parola a Dio e alla rivelazione. Il loro minimo comune denominatore è quello di ghettizzare il ruolo della fede e della teologia, per un verso, e universalizzare quello della scienza, per l'altro.

In base all'affermarsi degli orientamenti a forte caratterizzazione naturalistica della conoscenza e della prassi, Joseph LeDoux, in uno studio sul funzionamento del cervello e sulla spiegazione della nostra autocoscienza, afferma che non solo le nostre attività mentali sono il frutto di processi fisici, ma questi ultimi plasmerebbero l'intera esperienza, e viceversa. In una parola, noi saremmo le nostre sinapsi. È infatti la plasticità delle connessioni sinaptiche, delle trasmissioni degli impulsi da un neurone all'altro che costituisce la base dell'apprendimento e della memoria, e permette di chiarire l'emergere di quel senso di continuità necessario alla costituzione della personalità. Memoria, emozione e motivazione sono gli elementi di una mente tripartita che, grazie a processi per lo più inconsci, produce la nostra consapevolezza⁶. In altri termini, le neuroscienze ci dicono che i circuiti cerebrali sono a

⁴ Cfr. L. M. SILVER, *Remaking Eden: cloning and beyond in a brave new world*, New York 1997 (tr. it. *Il paradiese clonato*, Milano 1998).

⁵ Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

⁶ Cfr. J. LEDOUX, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, Milano 2002.

fondamento delle nostre emozioni, e che questi processi sono strettamente legati, in senso biologico, ai processi cognitivi. Tutto ciò che avviene nell'uomo non sarebbe altro se non espressione di circuiti neuronali. Fenomeni come ragione, emozione, immaginazione e spiritualità sono ricondotti all'attività dei circuiti cerebrali.

Una conseguenza tutta particolare sullo sviluppo della personalità degli individui è oggi rappresentata da un'eventuale clonazione umana. Esiste, infatti, il diritto trascendente di ciascun individuo a un genotipo soltanto suo, non condiviso con altri, indivisibile. Se un individuo viene clonato è leso a priori proprio nel suo diritto ad essere unico ed irripetibile. Questo diritto comporta anche il diritto a non sapere, ad ignorare il proprio punto di partenza ed il proprio punto di arrivo. Se uno è clonato, si concepisce come la copia di un altro, ha una dipendenza da un altro che precede il suo ingresso nella comunità morale, una svalutazione di sé. Chi si scopre programmato sa di non essere più l'autore indiviso della sua storia di vita.

Non si deve dimenticare, d'altra parte, che il diritto ad ignorare la propria origine ed ad avere una propria unicità è una questione di consapevolezza, non solo di biologia. Infatti, non è tanto l'essere fotocopia, quanto il sapersi fotocopia che incide sul diritto alla libera costituzione della propria personalità. Non si può cadere in un riduzionismo biologico. La nostra identità non dipende esclusivamente dal DNA, è il frutto di un'interazione complessa con l'ambiente, dalla quale nasce l'identità personale e sociale, restituendo alla persona quella unicità che la fa diversa da ogni altra. L'essere clonato non può essere predestinato a replicare nel mondo i comportamenti del suo modello. La biologia non può cancellare la biografia. La biologia è il cammino della natura, la biografia è la storia della libertà. Nessuno sarà disposto a sopportare l'esistenza di un altro essere umano simile in tutto e per tutto a lui stesso. Nessuno vuole passare da una condizione di unicità assoluta ad una condizione di inesorabile riproducibilità. Potranno anche esistere nelle megalopoli globali degli individui identici ad altri individui, con una identità prodotta da un adattamento a situazioni globali e globalizzanti che, pur provenendo da un "fuori", possono condizionare e determinare il "dentro" degli individui. Ma il doppio di un individuo, il suo duplicato, il suo clone societario non sarà mai accolto ed omologato, perché non avrà mai la stessa psiche, la stessa interiorità, la stessa anima. L'identità della persona non può essere ridotta all'identità dei corpi!

È da tener presente, poi, il fatto che la clonazione dell'uomo nel ridurre la biografia alla biologia, può indurre ad un uso distorto della genetica, come quello di test genetici di paternità. Se è vero, infatti, che il ricorso ai test di paternità consentirebbe di risolvere meglio le controversie giudiziarie e darebbe un saldissimo fondamento di verità biologica al rapporto tra padre e figli, è anche vero che que-

sto riduzionismo biologico ha delle implicanze morali e giuridiche non indifferenti per quanto riguarda la legittimità di ogni rapporto non fondato su quello che si definisce il legame di sangue. Qualora uno ostenti la certezza della sua discendenza biologica, certificata dal test, un altro difficilmente può sottrarsi a questo esame senza che cali su di lui l'ombra inquietante di un dubbio. Ma, da un punto di vista sociale, pur a prescindere dai seri risvolti morali, gli effetti complessivi di una diffusione del test sarebbero piuttosto inquietanti, dal momento che le statistiche più accreditate dicono che il 15% dei figli ha in realtà un padre diverso da quello legale.

Un altro aspetto non meno preoccupante della clonazione è quello che si può definire un bio-socialismo: il corpo di ciascuno perde la sua singolarità e diventa una proprietà collettiva, la quale può essere messa a disposizione della salvezza altrui. Questo vale soprattutto per i cloni terapeutici, embrioni sacrificati per salvare vite di adulti. Ma vale anche per gli ovuli, soprattutto ora che si parla di donazioni di massa. Senza trascurare il fatto che il loro prelievo non è del tutto indolore, è ammissibile che questo prelievo avvenga per l'interesse della stessa paziente magari colpita da sterilità, ma non è ammissibile che sia fatta per il benessere di qualcun altro. In questo caso non si tratterebbe di salvare una vita ma solo di procurarsi un benessere proprio a spese degli altri. Inoltre la clonazione porta all'affermarsi di una sorta di perfezionismo indebito. I genitori saranno portati a ordinare bambini sempre più perfetti dal punto di vista sanitario ma anche estetico. E questo avrà una pericolosissima conseguenza, come quella dell'abbassamento progressivo della soglia di accettazione per i malati, i portatori di handicap e magari anche di persone con brutti inestetismi. Si potrebbe arrivare a un mondo in cui non c'è posto per tutti, dimenticando che la vita è un dono divino e non già un diritto umano o, peggio ancora, un bene di scambio.

2.3. Un secondo cambiamento è l'avvento della società mondiale del rischio e dell'insicurezza, che ha provocato una domanda disperata di futuro. L'atteggiamento degli anni sessanta era stato quello del grande entusiasmo per il futuro, delle grandi riforme, del pensare in grande, dell'immaginazione al potere. In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo ad un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alla prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un progresso scientifico e tecnologico. Al futuro si guardò con sempre meno speranza e sempre più paura: la paura della guerra atomica, la paura di disastri generati da meccanismi tecnologici le cui conseguenze possono sfuggire alle mani dell'uomo. Queste preoccupazioni dominarono soprattutto gli anni ottanta. Il decennio scorso, subito

dopo la grande crisi delle ideologie, è stato segnato dalla disillusione, dalla sfiducia, dall'incertezza sul futuro. È, appunto, l'avvento della stagione del rischio e dell'insicurezza.

Questa stagione del rischio e dell'incertezza ai nostri giorni è stata potenziata in modo particolare dal crollo delle torri gemelle di New York, che rappresentavano il simbolo dell'economia e della cultura dell'Occidente. La filosofia della sicurezza, prima dell'11 settembre, si basava sulla fiducia. Ora questa fiducia esistenziale tradotta in istituzioni si è dissolta ed è stata sostituita dalla sfiducia esistenziale che poco a poco viene trasfusa in corrispondenti forme istituzionali. Il cittadino, riconoscente e diffidente allo stesso tempo, quando si appresta a fare un viaggio aereo, è grato di passare prima ai raggi del metal detector, di essere scrutato, perquisito e interrogato, anche se tutta questa procedura, in se stessa, è una chiara mancanza di fiducia. Le minacce provenienti dalle reti terroristiche transnazionali inaugurano un nuovo capitolo della società mondiale del rischio.

Oggi, il nemico si pone al di là dei confini. Non è un paese specifico. Non ha una patria. Oggi si combatte una guerra contro un nemico non riconducibile a un territorio, non riassumibile in una identità precisa. Per questo ha bisogno di essere associata a un volto, a un nome: Bin Laden, a un paese, Afghanistan. L'11 settembre ha messo in crisi il globalismo, la fiducia negli effetti virtuosi della globalizzazione. Proprio i paesi attori della globalizzazione, i paesi occidentali, vedono in essa una minaccia alla sicurezza dei cittadini, alla stabilità e alla forza delle loro istituzioni, dei poteri. Da qui la spinta a controllare sempre più i confini, a ricostituirli, a renderli visibili. La spinta a difendere il territorio, in modo da dare alle appartenenze nazionali un ancoraggio concreto, a delimitare in modo netto la distanza fra noi e gli altri. La spinta a controllare le comunicazioni, i trasporti, la rete, perché l'apertura, lo scavalcamento e la vanificazione di ogni confine rende vulnerabili. Come difenderci dal mondo, come tutelare la nostra casa, la nostra vita quotidiana, se la nostra casa, se la nostra vita quotidiana sono aperte al mondo?

Sono molteplici le forme di insicurezza che si sono impadronite della vita degli uomini sia in Occidente che al di fuori di esso. Una prima forma di insicurezza (*uncertainty*) deriva dalla difficoltà di capire il mondo che cambia. Il cambiamento rapidissimo delle società contemporanee produce e diffonde disorientamento e isolamento. È una insicurezza che agisce soprattutto a livello esistenziale e personale. Il cittadino reticolare si trova immerso nelle trasformazioni e raramente riesce a dominarle. È una insicurezza che tocca la stessa visione del mondo, il sistema dei rapporti civili, la stabilità e il prestigio delle istituzioni, la sopravvivenza delle comunità politiche. Una seconda forma di insicurezza (*unsecurity*) è provocata dall'ero-

sione delle protezioni sociali e del *welfare state* cui in modo particolare il cittadino delle società occidentali era abituato. I cittadini del cosiddetto “primo mondo” vivono nella compressione progressiva delle garanzie sociali tradizionali. È una insicurezza, normalmente di tipo sociale o economico, che incide in profondità nella struttura della vita sociale e familiare. Una terza forma di insicurezza (*unsafety*) è provocata dalle crescenti minacce alla incolumità, alla salute, alla vita, alla libertà. È legata, per esempio, all’imprevedibilità degli inquinamenti ambientali o degli alimenti contaminati o delle attività criminose. È una insicurezza che insidia gli stili di vita quotidiani.

2.4. Un terzo cambiamento è la crisi del mito del liberismo economico e della società mercantile in genere. La strage delle torri gemelle, nell’intaccare il mito della nuova economia e nel ridimensionare la retorica di internet, il nuovo illuminismo, ha anche imposto un riesame degli effetti della globalizzazione⁷.

L’unificazione del mondo solo attraverso i mercati ha provocato un impoverimento simbolico della vita comune. I criteri di valore alla base dei comportamenti personali e sociali hanno perso quella sostanza etica che, sola, può trasformare gli uomini di affari in uomini di principi. All’origine di tanti processi di degrado della civiltà occidentale c’è senz’altro la prevalenza del principio del mercato. La logica del mercato ha portato alla conseguenza che gli stessi stili di vita sono diventati un oggetto mercantile. Insieme ad una casa, ad un abbigliamento, ad un’automobile si acquista anche un modello di vita. La stessa logica contribuisce ad annullare anche la fondamentale differenziazione antropologica che è alla base della verità conciliare secondo cui l’uomo è «l’unica creatura che Dio ha voluto per se stessa» (GS 24), e che già Kant aveva in qualche modo messo in risalto quando affermava che: «Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito anche da un qualcosa di equivalente; ciò che ha dignità, invece, si eleva sopra ogni prezzo, e non consente un equivalente»⁸. Quindi, ciò che non ammette un equivalente, come la dignità dell’uomo, non può essere compensato con qualcosa d’altro, non è interscambiabile, al contrario di tutto ciò che ha un prezzo. La logica del mercato in pratica ha promosso l’antropologia dell’avere ed ha penalizzato l’antropologia dell’essere. Ha mercificato la trascendenza ed ha reso tutto mercantile.

⁷ Cfr. G. SOROS, *George Soros on globalization*, Oxford 2002; J. STIGLITZ, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Torino 2002; S. HUNTINGTON, *Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world*, Oxford 2002; Id., *Culture matters: how values shape human progress*, New York 2002.

⁸ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Milano 1982, 133.

Purtroppo, la logica del mercato ha trovato una triste applicazione anche nell'evento dell'11 settembre, che viene ormai considerato comunemente come uno spartiacque tra la società della sicurezza e del benessere e quella dell'insicurezza e del malessere. I frammenti e i detriti d'acciaio delle due torri gemelle, infatti, verranno usati per costruire una nave da guerra della marina militare americana, la Uss New York. L'idea di incorporare l'acciaio raccolto da Ground Zero è stata della marina ed è stata accolta con grande favore dal governatore dello stato di New York. Tutto ciò è una risposta mercantile di vendetta per un simbolo di dolore che poteva essere trasformato in simbolo di riconciliazione. L'invito a "ricordare" l'evento della strage non può essere un invito ad uccidere ancora, ma un invito a non uccidere più, cioè un invito a sconfiggere l'odio con l'amore, a far prevalere su ogni altra possibile reazione la forma più alta e più nobile di gratuità, che è il perdono cristiano.

2.5. Un quarto cambiamento è il ruolo nuovo che le appartenenze religiose hanno acquistato nel determinare il destino futuro della società mondiale. Secondo un giovane studioso americano⁹, dopo un secolo dominato dalle ideologie politiche laiche, nei prossimi decenni, saranno le appartenenze religiose a giocare un ruolo decisivo. Nel Sud del mondo, Africa, Asia, America Latina sta crescendo una nuova religione, cioè una fede molto spesso fondamentalista nella sua interpretazione della realtà. Ormai religione cristiana non equivale a cristianità occidentale. In Africa i paesi di matrice cristiana sono quelli con il tasso di crescita demografica più imponente del mondo. Su un totale di 784 milioni di abitanti, i cristiani sono 360 e cioè il 46%. Nell'ultimo secolo il centro di gravità della cristianità è scivolato inesorabilmente verso Sud. Tra breve il blocco più rilevante di cristiani non sarà più in Europa ma in Africa e la quota dei cristiani dei paesi del Sud si avvicinerà al 70%. I maggiori centri della cristianità del XXI secolo saranno in Africa e nelle comunità della diaspora africana. Il Terzo Mondo sarà in realtà la patria della Terza Chiesa. Già adesso ogni anno ci sono più battesimi cattolici nelle sole Filippine che in Spagna, Italia, Francia e Polonia messe insieme. L'area metropolitana di Manila, da sola, conta più cattolici di quanti ce ne siano in tutti i Paesi Bassi.

La differenza più evidente tra le vecchie e le nuove Chiese è data dal fatto che i cristiani del Sud in genere sono molto più conservatori in termini di credo e di insegnamento morale. Molte delle nuove comunità cristiane si fondano su una fede personale molto interiorizzata, su un'ortodossia comunitaria, su un forte misticismo e

⁹ P. JENKINS, *The next Christendom: the coming of global christianity*, Oxford-New York 2002.

su un rigido puritanesimo sessuale, il tutto basato sulla chiara autorità delle Scritture. Si può ragionevolmente prevedere che il cristianesimo futuro in cui dominerà la componente del Sud sarà decisamente conservatore e darà un contributo rilevantissimo nel forgiare la qualità della vita ed i valori della civiltà.

2.6. Un quinto cambiamento è una forte instabilità politica e culturale del mondo, causata dalle molteplici semplificazioni identitarie, che teorizzano il conflitto di civiltà. Il moderno ritorno della religione, infatti, o la cosiddetta rivincita di Dio sono più un fenomeno di civiltà che di fede, e favoriscono paradigmi di rimitizzazione sulla base di identità culturali e religiose forti. Appena molti mussulmani hanno compreso quanto profondamente la cultura occidentale sia radicata nel cristianesimo, hanno concluso che anche le radici della loro identità stanno nella loro pratica religiosa. D'altra parte, man mano che aumenta la presenza islamica in Europa, molti europei sono probabilmente pronti a far valere la loro appartenenza religiosa come fattore distintivo della loro identità e della loro cultura. E questo succede sia che credano o meno alla verità del messaggio cristiano.

Le semplificazioni identitarie creano conflitti sociali, o per lo meno li favoriscono, perché contrappongono l'Occidente all'Islam, le popolazioni di un'etnia come gli Hutu a quelle di un'altra etnia come i Tutsi, gli arabi agli americani, gli israeliani ai palestinesi, e così via. Esse non tengono nel dovuto conto la reale complessità dell'individuo umano e dei gruppi sociali, ed impongono la semplificazione della definizione degli uomini. Nell'individuo si assomma la partecipazione a una molteplicità di componenti e di appartenenze, tanto che un individuo si può sentire allo stesso tempo uomo, italiano, professionista, di destra o di sinistra, vegetariano o carnivoro. È solo il singolo individuo che può decidere quali di queste componenti ed appartenenze siano più importanti e costitutive della sua identità. Questa decisione così delicata non può essere presa da persone estranee alla propria vita e alla propria cultura, perché ciò spinge inevitabilmente allo scontro sociale, culturale, religioso. Nella società contemporanea, ormai, tutte le partite della vita non sono più giocate in casa ma fuori. Delle cose che contano, le maggiori, se non tutte, dipendono da attori che non siamo più noi, e dunque da persone che sono ignare del nostro passato e della nostra identità e non sono interessate al nostro futuro. Questo, ovviamente, non favorisce la crescita e lo sviluppo morale e culturale né dei singoli né dei popoli. È opportuno ricordare che il benessere dei singoli e dei popoli non si misura solo dal Pil, ma soprattutto dalla democrazia, e questa la si vive con la capacità degli individui di scegliere liberamente il proprio destino.

A nostro avviso, le semplificazioni identitarie potranno essere superate nella misura in cui si ritornerà ad una sorta di ecumenismo antropologico, che è stato teorizzato e praticato sin dai primordi del pensiero cristiano e classico, e che negli ultimi tempi è stato messo in crisi dalla globalizzazione economica e culturale. Più si sono stretti i contatti elettronici tra le persone, infatti, e più si sono allontanati i contatti umani. Più si sono moltiplicati i rapporti virtuali e meno sono progredite le conoscenze reciproche.

Per quanto riguarda il pensiero cristiano, l'anonimo autore della lettera *A Diogneto* ha scritto che per il cristiano ogni terra straniera è patria e ogni patria è terra straniera, ed ha incoraggiato il radicamento esistenziale come premessa del radicamento culturale¹⁰. Per quanto riguarda il pensiero classico, invece, il filosofo stoico Epitteto (50-138 d.C.), agli inizi del III secolo ha scritto che «Se sono vere le affermazioni dei filosofi sullo stretto legame tra la divinità e gli uomini, che cos'altro resta agli uomini se non condividere l'osservazione di Socrate, cioè che a chi si informi sull'origine di una persona mai bisogna rispondere che si è di Atene o di Corinto, bensì che si è cittadini del mondo? Per quale motivo infatti tu dici di essere Ateniese, e non semplicemente originario di quell'angolo di terra in cui il tuo misero corpo è stato gettato fin dalla nascita? Non è forse evidente che ti definisce ateniese e corinzio in base a un'origine più importante e che comprende non solo quel particolare angolo di terra, ma tutta quanta la tua stirpe e, insomma, il paese in cui i tuoi antenati si sono perpetuati sino a te? Dunque colui che si è reso conto dell'organizzazione complessiva dell'universo e ha compreso che "la cosa più grande, più importante e più universale di tutte è il complesso sistema costituito dagli uomini e dal dio, e che proprio da questo sistema derivano i semi che hanno generato non solo mio padre e mio nonno, ma tutto ciò che sulla terra è nato e cresce, specialmente gli esseri razionali, poiché solo essi partecipano della società divina per mezzo della ragione che li lega al dio", perché costui non si dovrebbe definire cittadino del mondo?»¹¹.

¹⁰ Cfr. *A Diogneto*, a cura di S. Zingone, Roma 1981².

¹¹ EPITTETO, *Diatribi I*, 9, 5.

3. Le conseguenze dei cambiamenti nell'epoca della globalizzazione

3.1. Una prima conseguenza della globalizzazione è una nuova percezione dello spazio. La globalizzazione nel nostro immaginario collettivo ha provocato una crisi della tradizionale rappresentazione degli spazi abitabili dall'uomo. Una messa in questione della nostra identità antropologica. In effetti, "globale" significa essere presente allo stesso tempo ovunque ed in nessun luogo. Ma l'uomo globale non è l'uomo totale. La globalizzazione è la contemporaneità e contiguità delle esperienze, ma non la loro pienezza e perfezione. Solo l'uomo totale è anche un uomo integrato che produce esperienza. Non è l'esperienza che fa l'uomo, ma è l'uomo che crea esperienza. Ora, l'uomo globale, oggi, utilizza lo spazio più per viaggiare sulle strade del mondo che per abitare le città del medesimo. Si innamora di molti luoghi ma non ne sposa nessuno. L'Odisseo omerico tende al ritorno in senso totale, ritorno ad Itaca, alla reggia, al governo del suo popolo, a Penelope e al figlio Telemaco. L'Ulisse dantesco è antitetico: non torna, bensì parte, viaggia all'eterno presente. L'Ulisse nostro contemporaneo non è il passo omerico del ritorno a casa, né lo staccarsi volontariamente dai suoi per brama di conoscenza, secondo la lettura di Dante. Né ancora il Bloom di Joyce, che vive la città come allegoria, come miniaturizzazione del mondo in essa sbriolato. L'Ulisse contemporaneo è un viaggiatore pratico, interprete laico della metafora: «la vita è un percorso fra nascita e morte» o «siamo tutti viandanti sulla terra».

3.2. Che cosa significa, ora, secondo quanto scrive C. Galli, per un animale fondamentalmente terricolo come l'uomo, legato alla propria terra, vivere su un globo¹²? La politica, in quanto organizzazione della vita comune degli uomini, è sempre stata conquista e amministrazione dello spazio, perché lo spazio è l'arena delle azioni umane. Tutte le forme tradizionali di ordinamento politico, la polis, l'impero, lo stato, rinviano a determinate concezioni spaziali e si fondono su una rappresentazione politica dello spazio. Il quale, messo in forma dalla politica, da spazio geografico diventa spazio di potere, di libertà, di cittadinanza, delle leggi e del diritto. Insomma, non c'è politica senza l'imprescindibile dimensione dello spazio. Oggi però con la globalizzazione – con la libera circolazione di persone, merci e capitali, con la deregulation, il tendenziale esautoramento delle sovranità naziona-

¹² C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001.

li, il multiculturalismo – il tradizionale rapporto tra la politica e lo spazio entra in crisi. Se un tempo la politica organizzava e delimitava lo spazio, oggi nuove azioni ed operazioni di tipo economico, tecnico, informatico, che si lanciano meno nello spazio globale, infrangono i tradizionali confini della politica. Non sembra che esista una forma politica a cui assegnare la globalizzazione. Un potere capace di conferire ordine allo spazio globale. Un nuovo *nomos* della terra. Non bastano le categorie della modernità, né una loro risignificazione, per comprendere la nuova realtà. L'idea kantiana di una grande confederazione degli Stati, la teoria schmittiana dei grandi spazi o il sogno juengeriano di uno stato mondiale sono più che soluzioni modi intelligenti di nominare il problema. Se la politica è potere sullo spazio, e lo spazio l'arena della prassi, allora la globalizzazione come apertura dell'agire umano alla virtualità dell'interconnessione planetaria richiama un'istanza politica capace di costituire una nuova ecumene. Manca un'antropologia della globalizzazione, cioè un'idea comune della natura dell'uomo. Forse un sentimento comune della sua condizione. L'organizzazione politico-simbolica della globalizzazione è resa difficile dalle faticose e complesse dinamiche dell'esclusione e dell'inclusione, dell'appartenenza e dell'espulsione, dell'identità e dell'alterità, della soggezione e del dominio.

3.3. Un aspetto per nulla secondario del ruolo dello spazio nella formazione dell'identità personale è certamente il suo rapporto con l'ambiente. L'economia dipende dall'ambiente, cioè dalla natura, cioè da una forma particolare di spazio che ha una particolare stabilità e, come tale, è retta da una serie di norme pratiche. Oggi si fa dipendere l'ambiente dall'economia e, ciò facendo, si distrugge la natura, con conseguenze terribili per tutti gli abitanti del pianeta. *L'homo oeconomicus* finisce per prevalere sull'*homo sapiens*, e le ragioni dell'economia e del profitto prevalgono su quelle della salute fisica e della stessa vita. Si fa fatica a non creare consumi indotti e ad educare tutti al consumo di solo ciò che la natura può sostituire. Oggi c'è una grande varietà di alimenti, grandi possibilità di abbigliamento, tutta una serie di elettrodomestici che riducono la fatica e dilatano il tempo libero. Il consumismo, secondo una descrizione di Umberto Galimberti, è un vizio, perché crea una mentalità a tal punto nichilista da far ritenere che solo adottando, in maniera metodica, e su ampia scala, il principio del consumo e della distruzione degli oggetti, possiamo garantirci identità, stato sociale, esercizio della libertà e benessere.

Produzione e consumo sono due aspetti di un medesimo processo circolare, nel senso che non solo si producono merci per soddisfare bisogni, ma si producono anche bisogni per garantire la continuità della produzione delle merci. Là dove la

produzione non tollera interruzioni, le merci hanno bisogno di essere consumate, e se il bisogno non è spontaneo, se di queste merci non si sente il bisogno, occorrerà che questo bisogno sia prodotto. In una società dove l'identità di ciascuno è sempre più consegnata agli oggetti che possiede, i quali non solo sono sostituibili, ma devono essere sostituiti, ogni pubblicità è un appello alla distruzione. Il mondo dell'economia crea un mondo di cose sostituibili con modelli più avanzati, produce di continuo un mondo da buttar via. L'umanità che tratta il mondo come un mondo da buttar via, tratta anche se stessa come un'umanità da buttar via.

Le cose diventano inconsistenti. Nel ciclo produzione-consumo che non può interrompersi, le cose sono pensate in vista di una loro rapida inutilizzabilità. Nel processo dove il principio della distruzione è immanente alla produzione, l'uso delle cose deve coincidere il più possibile con la loro usura. Il tratto nichilista dell'economia consumista che vive della negazione del mondo da essa prodotto perché la sua permanenza significherebbe la sua fine, destruttura nei consumatori la dimensione del tempo, sostituendola alla durata temporale, che è fatta di passato, presente e futuro, la precarietà di un assoluto presente che non deve avere alcun rapporto col passato e col futuro. E allora oltre alla produzione forzata del bisogno, ben oltre i limiti della sua rigenerazione fisiologica, il consumismo utilizza strategie, come ad esempio la moda, per opporsi alla resistenza dei prodotti, in modo da rendere ciò che è ancora materialmente utilizzabile socialmente inutilizzabile, e perciò bisognoso di essere sostituito.

Gli effetti della cultura del consumismo sulla costruzione e sul mantenimento dell'identità personale sono disastrosi. Là dove le cose perdono la loro consistenza, il mondo diventa evanescente e con il mondo la nostra identità. Infatti, là dove gli oggetti durevoli sono sostituiti da prodotti destinati all'obsolescenza immediata, l'individuo, senza più punti di riferimento o luoghi di ancoraggio per la sua identità, perde la continuità della sua vita psichica, perché quell'ordine di riferimenti costanti, che è alla base della propria identità, si dissolve in una serie di riflessi fugaci, che sono le uniche risposte possibili a quel senso diffuso di irrealità che la cultura del consumismo diffonde come immagine del mondo. Là infatti dove un mondo fidato di oggetti e di sentimenti durevoli viene via via sostituito da un mondo popolato da immagini sfarfallanti, che si dissolvono con la stessa rapidità con cui appaiono, diventa sempre più difficile distinguere tra sogno e realtà, tra immaginazione e dati di fatto.

In una cultura del consumo dove nulla è durevole, la libertà non è più scelta di una linea di azione che porta all'individuazione, ma è la scelta di mantenersi aperta la libertà di scegliere, dove è sottinteso che le identità possono essere indossate

e scartate come la cultura del consumo ci ha insegnato a fare con gli abiti. Ma là dove la scelta non produce differenze, non modifica il corso delle cose, non avvia una catena di eventi che può risultare irreversibile, perché tutto è intercambiabile: dalle relazioni agli amanti, dai lavori ai vicini di casa, allora anche i rapporti fra gli uomini riproducono alla lettera i rapporti con i prodotti di consumo, dove il principio dell'usa e getta regola sia le relazioni matrimoniali sia le relazioni senza impegno. Non si può fare nulla. Perché l'identità personale a cui fare appello per arginare gli inconvenienti del consumismo non c'è più, essendo stata a sua volta risolta in un insieme di bisogni e desideri programmati dal mercato¹³.

3.2. Una seconda conseguenza della globalizzazione è una nuova percezione del tempo. Certamente, una delle caratteristiche della nostra civiltà classica è il concetto di tempo. È il concetto di tempo, infatti, che è alla base della salvezza cristiana ed alla base della salvezza laica, quando è stato inteso come progresso. Con la globalizzazione, di fatto, viene distrutto anche il concetto di tempo, insieme a quello di spazio. La percezione del tempo è cambiata, perché il tempo è schiacciato sul presente, e questo fatto uccide la storia e fa nascere la cronaca. Il fenomeno della comunicazione in tempi reali elimina la durata, che è la base stessa del tempo.

3.2.1. La diversa percezione del tempo ha prodotto soprattutto una sorta di antropologia radicale, caratterizzata, tra gli altri aspetti, dall'assenza di memoria storica. La cultura radicale rifiuta la tradizione ed è indifferente alla memoria storica, al ricordo di eventi passati, che contribuiscono a costituire il nostro presente. Essa conserva la storia solo come storiografia del passato, come "scienza", ma declassa la storia come memoria e tradizione vivente di una prassi passata che continua. Censurando il ricordo, la cultura radicale cade nell'identico e toglie una delle energie fondamentali di ogni processo di liberazione. Uomini e popoli senza tradizione e senza memoria storica sono destinati alla fine. Là dove non c'è alcuna tradizione, ivi comincia il tempo della povertà e il cammino verso la disumanità. La società totalitaria incomincia quando si sottrae all'uomo il suo patrimonio di memorie e di esperienze del passato; quando la tradizione perde la sua capacità di guidare l'azione e di formare nuove soggettività personali e collettive, per divenire puro e semplice oggetto di ricerca erudita¹⁴.

¹³ Cfr. U. GALIMBERTI, *I vizi capitali e nuovi vizi*, Milano 2003.

¹⁴ V. POSSENTI, *La cultura radicale*, in Id., *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano 1983, 126.

La tradizione e il passato sono conservati nella cultura radicale solo in forma negativa, cioè solo come sottoprodotto negati dell'idea di progresso, che rappresenta uno dei postulati di base di tale cultura. L'idea di progresso può e deve valere non solo per la realtà tecnica e scientifica, ma anche per la realtà umana, sociale e politica: l'umanità è in costante movimento verso il meglio, e sono le forze oscurantistiche ad opporsi al progresso. Ne viene la necessità della critica ai valori tradizionali, e la convinzione che il legame col passato sia un male.

3.2.2. La diversa percezione del tempo, oltre all'antropologia radicale, ha prodotto anche una trasformazione di molti valori europei particolari, quali il movimento, lo sviluppo, il progresso, il cambiamento. Questi valori avevano costituito l'identità europea che si è tradotta in costumi ed un costume è anche il riposo settimanale. Nella tradizione religiosa cristiana il riposo settimanale è legato ad una motivazione teologica, come si evince dalla Scrittura. Lo stesso accade nelle altre religioni. Ora, con una recente direttiva europea che lascia libera la scelta del giorno di riposo, e con la convivenza di più etnie e di più culture all'interno dello stesso paese, si pone il problema della difesa dell'identità non solo religiosa, ma anche sociale. Il riposo non è solo oggetto di mercato, di produzione, di contratto.

La direttiva europea sull'orario del lavoro che deve essere recepita da tutti gli stati membri prevede sì che i lavoratori abbiano diritto a un giorno di riposo alla settimana, ma non dice quale. In questo modo, il giorno di riposo settimanale non sarebbe più di regola in coincidenza con la domenica come dice l'articolo 2109 del codice civile italiano, ma quello che stabilirebbero di volta in volta i contratti di lavoro. Non per nulla la novità è sostenuta con forza dalle associazioni di Confcommercio, che sperano così di poter vedere aperti gli esercizi commerciali di domenica, senza che si debba pagare il festivo ai lavoratori.

Ora, la parola rossa sul calendario è la scansione del nostro tempo. Il ritmo del tempo non è un rito che si cambia impunemente. I ritmi che abbiamo ora ci sembrano naturali, ma intorno ad essi ruotano simbologie, abitudini, tempi interiori. La scansione del tempo è interiorizzata nei secoli; un tempo per lavorare, un tempo per riposare... Una scansione che fa parte di un'organizzazione antropologica del tempo, con un suo proprio ritmo non così facilmente modificabile per decreto. Un ritmo interiorizzato ma anche condiviso: tutti avevamo lo stesso "passo", il tempo libero coincideva e diventava tempo sociale, tempo familiare. Non solo individuale. Per la verità, già prima che l'Unione Europea chiedesse qualcosa ai governi nazionali, nelle singole nazioni qualcosa è cominciato a cambiare: dai trasporti, agli ospedali, ai negozi, alle farmacie... c'è stata sempre una maggiore richiesta di servizi "aperti" la domenica. Si immagini che cosa succede, però, se ogni categoria come la scuo-

la, le banche, i negozi, gli uffici pubblici possono contrattare il proprio giorno festivo, la propria “domenica”. L’organizzazione del tempo non riguarda solo il singolo individuo, la singola impresa o azienda, ma la connessione tra i singoli e tra gruppi. L’organizzazione del tempo è un fatto sociale che coinvolge non solo la famiglia, ma le coppie, le amicizie, i rapporti con gli altri. Il rischio è allora di perdere non solo il ritmo del tempo interiore, ma del tempo comune.

Non si può dimenticare che una società non è fatta soltanto di individui che producono e consumano. È fatta di legami tra le persone, di molteplici forme di socialità. Senza tali legami sociali una società non si regge, o si regge piuttosto male. Tra i più importanti di tali legami vi sono i rituali, insiemi di norme che regolano lo scorrere profondo della vita d’una società. Il rituale è il cemento più forte della società, la chimica stessa alla base del processo dei processi di inclusione. Caratteristico dei rituali è di essere gratuiti, irrazionali, privi di giustificazione se non simbolica. Non si può iscriverli in un bilancio o in un contratto. Però senza di essi nessun bilancio o contratto ha la possibilità di durare. La domenica festiva è appunto un rituale. Non si può credere che una volta regolati i rapporti tra produttori e consumatori in un’ottica puramente economica, anche l’insieme della vita sociale e culturale ne trarrebbe soltanto dei vantaggi.

4. Ecce homo

Le identità umane sottese ai modelli di pensiero ed ai parametri culturali delle diverse epoche storiche sono state tante e variano, come si può facilmente constatare, a seconda dei luoghi e dei tempi in cui esse sono state proposte. I parametri culturali della stagione della globalizzazione che noi abbiamo esaminato in questo saggio sono gli ultimi, in ordine di tempo, di tutti quelli che si sono succeduti nelle diverse epoche della storia dell’antropologia, e che hanno improntato le caratteristiche dell’identità umana. Per esempio, dalla classicità, l’uomo è stato concepito come *zón lógon échon*, un vivente che ha la parola, e che si distingue dal mondo degli animali, appunto perché ha la parola, e quindi il linguaggio e il pensiero. La modernità ha rappresentato l’uomo come *animal rationale*. All’uso della parola che propizia la comunione con le persone, l’accettazione del mondo, la lode della preghiera, sono subentrati l’esercizio della ragione, la critica, la razionalità. La postmodernità e la globalizzazione hanno messo in crisi tutte le precedenti rappresentazioni dell’uomo ed hanno prodotto un «uomo senza qualità», secondo l’espresso-

ne di R. Musil¹⁵ o un «quarto uomo», secondo l'espressione di G. Morra¹⁶. Nella postmodernità, si è passati dalla visione filosofica del mondo e dell'uomo a quella "scientifica", dal pensiero metafisico a quello postmetafisico, dal discorso veritativo o fondativo a quello ermeneutico, dalla questione della verità a quella del senso. In una parola, si è passati dalla prima «creazione del settimo giorno» alla seconda «creazione dell'ottavo giorno», cioè dall'uomo concepito come creatura di Dio all'uomo prodotto della biotecnologia¹⁷.

A nostro parere, il contributo dell'antropologia cristiana in ordine alla salvaguardia dell'identità umana dovrebbe consistere precisamente nel riportare la creazione *tecnica* dell'ottavo giorno alla creazione *divina* del settimo giorno. L'identità umana della creazione del settimo giorno, difesa dal cristianesimo, si fonda sul concetto di uomo come immagine di Dio, cioè su un'antropologia relazionale della Rivelazione, nella quale l'uomo viene concepito come essere in relazione, ed a partire dalla quale, cioè dalla condizione relazionale dell'uomo, diviene più visibile poi anche quel Dio che in esso è rappresentato (FR 80). L'identità definitiva di ogni persona consiste nella realizzazione del disegno divino, del progetto eterno di Dio nascosto nelle pieghe della storia (Ger 1,1; Rm 8,28-29; Ef 3,11). Questo progetto di Dio su una persona è unitario fin dall'eternità e per l'eternità. Storicamente, esso si dispiegherà in tappe successive e per comprensioni progressive, ma, in se stesso, è sempre l'unico progetto di Dio sull'uomo, non più progetti giustapposti e occasionali. Il nome vero e definitivo dell'uomo è quello datogli da Dio in Cristo. Per il cristianesimo, chi dice Dio dice anche uomo. Il Dio cristiano, infatti, si rivela nell'evento di Gesù Cristo, il quale, vero Dio e vero uomo, con il suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione, getta luce sul mistero dell'uomo (GS 22). Questa verità fondamentale è perfettamente speculare alla concezione dell'uomo creato ad immagine di Dio, per cui chi dice uomo dice anche Dio. Dio si è fatto uomo, perché l'uomo si faccia Dio¹⁸.

Il cristianesimo ha considerato sempre con grande attenzione ed interesse tutte le proposte antropologiche del passato e del presente, nella profonda convinzione che ogni cammino di umanità sia un *suo* cammino, e che ogni suo cammino non sia un cammino *dell'umanità*. Ma, allo stesso tempo, esso si chiede se la configurazio-

¹⁵ Cfr. R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1965 (I, Berlin 1930; II, ivi 1933; III, Lausanne 1943).

¹⁶ Cfr. G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992.

¹⁷ Cfr. H. F. JUDSON, *L'ottavo giorno della creazione: la scoperta del DNA*, Roma 1982/86 (or. ingl. *The eighth day of creation: makers of the revolution in biology*, New York 1980).

¹⁸ Cfr. IRENEO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Milano 1981, 278.

ne dell'uomo che viene determinata dai cambiamenti prodotti dalla globalizzazione sia veramente la configurazione di un uomo oppure una sua parvenza¹⁹. È nostra convinzione che, dal punto di vista dell'antropologia teologica, i vari *Ecce homo* della storia umana si fermino alla parvenza²⁰. Quella parvenza dietro la quale Pilato non era riuscito a intravvedere il Figlio di Dio. E Pilato rappresenta, in qualche modo, un'umanità sorda alla voce dell'eterno e cieca alla realtà divina. La cultura, la psicologia, la sociologia, la biologia e le scienze umane in genere, quando affrontano il fenomeno umano secondo le loro rispettive competenze, si fermano a quella patina di esteriorità e di sofferenza che nasconde il vero volto della persona, chiamata ed amata da Dio. Ma il disegno di Dio è nascosto dietro le apparenze umane, e solo gli occhi della fede lo possono vedere, scorgere, e soprattutto riconoscere. Non basta, infatti, conoscere il disegno misterioso di Dio, bisogna anche riconoscerlo ed accoglierlo. In definitiva, la vera identità umana trascende il tempo e la cultura, così come Dio trascende il tempo e la cultura. Essa rimane fissa con la fissità della stessa parola di Dio, che non si identifica con alcuna cultura, pur animandole tutte. È scritta sulla pietruzza personale che Dio consegna ad ogni uomo, e che nessuno conosce e potrà mai duplicare o clonare (Ap 2,17).

¹⁹ Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Torino 1989.

²⁰ Cfr. J. MOLTMANN, *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente*, Brescia 1972.