

## L'antropologia cristiana e la nuova cultura mediale

di Giuseppe Lorizio

A partire dal convegno *Chiesa in rete* tenutosi ad Assisi nel 2000 e passando per *Parabole mediatiche* del 2002, la Chiesa italiana sta seguendo con attenzione partecipe e vigile il mondo dei media in genere e quello delle nuove tecnologie in specie ed è all'avanguardia in Europa per aver dedicato a questa realtà del nostro tempo un importante documento, quale il *direttorio* "Comunicazione e missione" del 2004. Si tratta di un percorso non meramente istituzionale, ma seguito e accompagnato da una vivace partecipazione delle realtà locali, col moltiplicarsi di iniziative e di strutture, tra cui i siti cattolici, che offrono una presenza qualificata e significativa nel mare magnum della rete e il cui merito va riconosciuto a voi che mi ascoltate e alla vostra professionalità e dedizione. Da tutto questo impegno culturale ed insieme ecclesiale non può risultare assente il pensiero teologico, chiamato a riflettere i fenomeni del proprio tempo, soprattutto in quanto coinvolgono ed interpellano l'uomo e le sue fondamentali relazioni con Dio, con se stesso, con gli altri, col mondo. Senza un'adeguata riflessione teologica l'impegno, pur generoso e attivo, rischia di disperdersi e di confondersi, nonché di smarrire il senso più profondo di un fare che non può non essere pensato e riflesso, se vuol essere autentico. E d'altra parte, senza il costante riferimento ai fenomeni socio-culturali emergenti, il sapere teologico rischia un mortale isolamento e un drammatico sterilimento.

Con queste convinzioni di fondo, mi accingo ad offrire alcune riflessioni che, mentre raccolgono alcuni elementi emersi nelle qualificate occasioni appena ricordate, intendono tentare un piccolo passo in avanti, a livello di una riflessione teologica, che si lascia interpellare e si mette in gioco di fronte al contesto mediatico contemporaneo. E la prima delle indicazioni che mi sembra di dover raccogliere e rilanciare, proviene dal *direttorio* "Comunicazione e missione" e riguarda la constatazione tutt'altro che marginale, secondo cui l'universo dei media costituisce l'orizzonte culturale proprio del nostro tempo, ossia l'areopago nel quale siamo chiamati a proclamare il vangelo e a confrontarci con quantici diversi livelli vi operano e lo abitano. Non si tratta infatti di puri e semplici strumenti, ma di una sorta di "nuovo mondo", che l'uomo del nostro tempo abita, spesso inconsapevolmente, e nel quale si muove lasciandosi incantare dalla dovizia delle risorse e dal fascino delle sirene, che attraverso i monitors giungono sulla sua scrivania, nel suo ambiente di lavoro fino a casa sua. Un'esperienza unica, ricca di prospettive, ma non esente da rischi, nella quale si va disegnando una nuova immagine dell'umano e attraverso la quale l'uomo si pensa in modo diverso rispetto ad un passato che, per quanto cronologicamente recente, viene percepito come sempre più distante e lontano, così che alcuni oggetti che lo hanno accompagnato e segnato (pensiamo alla macchina da scrivere o al ciclostile, o al proiettore di pellicole) sono ormai da ritenersi reperti museali, testimoni di una storia che non è certo destinata a ripetersi. Il nodo antropologico implicato in queste profonde trasformazioni è decisivo e ad esso risulta fortemente connessa la problematica educativa che il titolo del nostro convegno opportunamente richiama.

La seconda indicazione che intendo raccogliere proviene dalla relazione dell'allora cardinal Joseph Ratzinger a *Parabole mediatiche*, dove si è evocata la metafora patristica del sicomoro, per descrivere il rapporto della Parola che non tramonta con la cultura pagana del tempo di Basilio magno (329-379) e il neopaganesimo attuale, che anche nei media trova espressione e alimento. Ed è su tale riferimento sapiente e profondo che si innestano queste riflessioni, dove il piccolo passo in avanti che mi sembra di dover proporre riguarda il tentativo di individuare e descrivere i punti su cui il lavoro di incisione va svolto, perché il messaggio cristiano realizzi un profondo e reale contatto con la cultura e con gli uomini del nostro tempo. Non si tratta allora di alimentare una sorta di conflitto fra antropologie (quella cristiana e quella che l'universo mediatico ci offre), bensì di scoprire momenti e luoghi per possibili coinvolgimenti e reciproche interazioni, in modo che il seme del Vangelo possa fecondare, analogamente a quanto avvenuto in altre epoche, anche il presente. Distruggere o abbattere i sicomori sarebbe operazione deleteria e in ultima analisi controproducente per noi cristiani, come anche non può appartenerci l'atteggiamento rinunciatario di chi li lascia nella loro situazione, accontentandosi magari di contemplarne l'efflorescenza. Si tratta in ultima analisi di un lavoro di discernimento spirituale e culturale, nutrito dalla consapevolezza che, come sarà certo possibile l'individuazione di punti di possibile incidenza della visione antropologica che il

Vangelo ci offre su quella che nel mondo mediatico si esprime, così anche non sono da escludersi elementi profondamente refrattari e la cui accoglienza in un contesto credente potrebbe risultare se non impossibile ("nulla è impossibile a Dio"), almeno molto difficile.

L'influsso genetico e strutturale che la cultura indotta dai nuovi media produce sull'antropologia può anche essere colto, e qui la nostra riflessione incrocia quella dei maggiori interpreti dell'attuale stagione socio-culturale, su tre livelli: 1) la separazione del tempo dallo spazio; 2) lo sviluppo di meccanismi di disaggregazione [= *disembedding*, che potremmo tradurre di *nuova diaspora* = le relazioni sociali portate al di fuori del contesto locale e riarticolate intorno a tratti tempo-spazio indistinti e indefiniti]; 3) il passaggio dall'appropriazione riflessiva della conoscenza a quella cumulativa (la cultura come assemblaggio). Il complesso di questi fattori (e lo si può cogliere in particolare a partire dal terzo) ha come esito quello di far «scivolare via la vita sociale dai punti fissi della tradizione» (A. Giddens), per cui l'esistenza risulterebbe configurata come quella di chi si trova a bordo di uno sfrecciante autotreno piuttosto che di una comoda automobile ben guidata.

**1. Il rapporto spazio-tempo.** «Internet sembra offrire una connettività globale senza tempo: la home page (idealmente con una connessione di ventiquattrore al giorno) è sempre accesa, anche quando il suo proprietario dorme» (E. Burman). Il concetto e diremmo il termine stesso di globalizzazione, di cui le nuove tecnologie costituiscono il motore, confermano la tesi interpretativa piuttosto diffusa, secondo cui il processo (o l'insieme dei processi) in atto producono una sorta di "esautorazione del tempo" a favore dello spazio, all'interno di quella dislocazione, sopra accennata. Questa teoria, esplicitata ulteriormente da Manuel Castells, interpreta il reticolato planetario adottando esclusivamente categorie spaziali: parla così di "realtà topologica", "campo reticolare", in cui si posizionano gli "spazi di flusso", che costituiscono la struttura della rete. La *network society*, secondo questo autore, risulta caratterizzata da "una temporalità circolare di flussi interattivi in una realtà di natura spaziale", che «dissolve la linearità ed irreversibilità del tempo in un *timeless time* [= tempo eterno] neutro, amorfo, senza storicità, e pertanto svaluta il tempo soggettivo».

Un affondo filosofico a partire da queste considerazioni socioculturali, mette in campo la categoria di "presente assoluto", secondo le interessanti intuizioni di Agnes Heller, con la metafora dell'abitare il tempo, fenomenologicamente descritto a partire dalle esperienze di accelerazione e di simultaneità, in quella artificiale "formattazione del tempo", che percepiamo come naturale nel momento in cui abitiamo la rete informatica o le reti televisive. E tale oblio del tempo finisce col riguardare sia il passato, sia il futuro. La frammentazione e la formattazione del tempo producono la percezione dell'equivalenza dei momenti che compongono il flusso temporale. In questa direzione C. Geertz ha elaborato la categoria di "tempo tassonomico", a palinsesto, in cui anziché susseguirsi giorni vuoti e giorni pieni (dove la pienezza è data dal loro significato per il singolo e la comunità), abbiano soltanto la catena dei giorni vuoti riempiti da ciò che immediatamente urge la coscienza degli individui (privatizzazione del tempo). La letteratura sull'argomento parla a questo proposito di "società detradizionalizzata", di "detradizionalizzare la tradizione" e di "tradizione assediata".

Nonostante il tenore pessimistico di queste riflessioni, possiamo indicare alcuni elementi di interesse positivo, emergenti dalle letture interpretative dell'oggi, che abbiamo fin qui svolto. Il primo consiste nella ripresa del carattere dinamico della tradizione, per il quale Carlo Prandi rimanda a un testo bello, anche se datato, di M. Adriani: «finora l'immagine della tradizione si delineava su di un piano di fermezza, di immobilità, di inalterabilità, in senso cronologico fuori del tempo o almeno prima del tempo, appunto nella prospettiva tutta «puntuale» di un principio; ma ora l'immagine ci può apparire sotto l'aspetto del movimento, non statica, ma appunto dinamica, quindi direttiva (con tutto quanto il motivo della direttiva comporta, la continuità, la tenuta, la conservazione, la fedeltà); temporalmente parlando allora, elemento diacronico, ossia passaggio attraverso il tempo e perciò continuità, potremmo dire dimensione storica per eccellenza. Tradizione dunque non in senso passivo, ma attivo, di iniziativa: veduta nella luce non della *res tradita*, ma della *vis tradens*».

Il secondo elemento di interesse positivo l'abbiamo rinvenuto nel bel libro di Thomas Friedman, *Le radici del futuro*, dove viene riproposta l'interpretazione del rabbi Harold S. Kushner a un passo di *Cent'anni di solitudine* di Gabriel García Márquez: «Márquez racconta di un villaggio i cui abitanti sono affetti da una strana malattia, una sorta di amnesia contagiosa. Colpisce prima i più anziani, poi si diffonde a tutta la popolazione, facendo dimenticare tutto,

anche i nomi degli oggetti di uso più comune. Una donna, unica immune alla malattia, cerca di porre rimedio apponendo su ogni cosa dei cartellini: "questo è un tavolo", "questa è una finestra", "questa è una mucca: va munta tutti i giorni". All'ingresso del villaggio, sulla strada principale, colloca due grandi cartelli; il primo dice: "questo villaggio si chiama Macondo"; il secondo, più grande: "Dio esiste". Il messaggio che mi trasmette questo brano è che possiamo dimenticare tutto ciò che abbiamo appreso (e, probabilmente, ci capiterà) - la matematica, le formule chimiche, l'indirizzo e il numero di telefono della casa in cui siamo andati ad abitare quando ci siamo sposati. Questa dimenticanza non costituirà una grossa perdita. Ma se dimenticheremo a cosa apparteniamo, se dimenticheremo che Dio esiste, perderemo qualcosa di molto profondamente umano».

Una terza ed ultima sottolineatura, che apre a mio avviso ad una riflessione teologica, può essere colta nelle considerazioni che A. Giddens riserva al tema della "fiducia", in particolare laddove sostiene che la possibilità di un atteggiamento di umana fiducia in qualcuno riposa sull'assenza di tempo e spazio, ossia su una sorta di metastoricità di chi mi sta di fronte e naturalmente di me stesso: «Non vi sarebbe bisogno di dare fiducia a una persona le cui attività fossero sempre visibili e i cui processi mentali fossero trasparenti, oppure a un sistema il cui funzionamento fosse perfettamente noto e comprensibile. È stato detto che la fiducia è «un meccanismo per affrontare la libertà altrui», ma la prima condizione dei requisiti della fiducia non è la mancanza di potere bensì la mancanza di un'informazione completa».

L'orizzonte antropologico, che si va disegnando a partire dalle nuove forme di razionalità scientifica e dalle nuove tecnologie da esse indotte, sia in rapporto al settore delle neuroscienze, sia in rapporto alle scienze dell'informazione (rete informatico-telematica), soprattutto se ci si sofferma sui racconti che intorno a certi eventi si producono, sembra provocare la fede cristiana per il suo profondo carattere strutturale-sincronico. Oggi le dimensioni dell'umano, o addirittura del post-umano (questo fantasma che minacciosamente incombe su di noi) vengono sempre e comunque individuate, descritte e proposte all'interno di un eterno presente, in cui il *kairòs* laico dell'attimo fuggente sottrae ogni rapporto autentico col passato e di conseguenza col futuro.

Ma, perché almeno in campo credente, si possa efficacemente affrontare questa deriva, occorre l'elaborazione di un pensiero, fondato sulla profonda convinzione secondo cui l'Essere che accade e nel mentre accade, lungi dal cessare di essere e dall'irretirsi nella radicale caducità del tempo, viene a redimere il tempo e la storicità. E ciò è possibile solo a condizione che si dia almeno un momento nella storia in cui irrompe il metastorico: un momento nel quale l'Eterno entra nel tempo, senza perdere la propria eternità, ma anche senza mascherarsi in una temporalità soltanto meramente accidentale.

In tal senso, direi nuotando controcorrente rispetto alla inquietante sfida del pensiero sincronico, la fede cristiana è a mio avviso chiamata ad operare un forte recupero della dimensione diacronica dell'esistenza (come portante della coscienza storica) dei singoli e delle comunità, nelle diverse forme comunicative ed educative che è chiamata ad attivare. Si tratta di incidere in profondità su un punto nevralgico del sicomoro socio-culturale contemporaneo, con alcuni fondamentali guadagni tanto più urgenti, quanto più il futuro delle giovani generazioni risulta sporgersi su pericolosi baratri culturali ed esistenziali. Li elenco senza gerarchizzarli, in questo breve "elogio della diacronia" che propongo alla riflessione ed eventualmente alla discussione.

Il primo guadagno che un recupero della diacronia comporterebbe, mi sembra possa essere indicato nell'appello alla libertà e alla responsabilità, che la memoria offre. Si tratterebbe di un antidoto non debole ai totalitarismi della sincronia. Non siamo chiamati infatti ad assumere il ruolo di attori (lasciando quello di spettatori, per esprimerci con Z. Bauman) in maniera individuale e soggettiva, bensì in forma comunitaria e rammemorante, in modo che i cambiamenti che nel mondo si producono non vengano subiti, ma intercettati e guidati da una fede che continua ad autenticamente esprimersi nelle persone e nella Chiesa, che notoriamente ha lunga memoria.

Il secondo di questi guadagni sarebbe a mio avviso quello di consentire l'acquisizione di una forte dimensione sapienziale delle conoscenze, delle azioni e direi della vita, quale appunto un sano rapporto diacronia-sincronia può offrire. In tal senso avremmo un realismo della sapienza che supera di gran lunga quello delle scienze e delle loro applicazioni. È il realismo suggerito dal salmo: *Sal 90,12* ("insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza

del cuore”). Imparare e insegnare a contare i nostri giorni come individui innanzitutto, ma anche a contare i giorni della comunità civile ed ecclesiale cui apparteniamo, costituisce un buon antidoto anche irrisorio di fronte alle elpidiane follie che i racconti della scienza propongono. Il trapasso, epocale o congiunturale che sia, che stiamo vivendo risulterà così molto meno inquietante ed angosciante e si svelerà il carattere di fantasma che il postumano riveste. Per ora ci limitiamo a sottolineare come la riflessione intorno ad altri trapassi ed altre rivoluzioni di portata davvero epocale che l’umanità ha vissuto e che sembravano dover produrre radicali trasformazioni dell’umano, rivela come l’uomo rimanga sempre sostanzialmente lo stesso e come le sue domande di senso attingano sempre e comunque ai grandi temi della teodicea: dolore, vita, morte, amore, inizio, fine, futuro... Incrociare queste domande è il grande compito della nuova evangelizzazione, che è chiamata oggi peraltro a rintracciarle e farle emergere in un contesto in cui la stessa domanda sul senso risulta sottoposta ad una precaria dispersione e ad una radicale frammentazione.

Il terzo (non certamente ultimo) guadagno che un recupero della diacronia comporta è nella linea della continuità di quel flusso che percorre le epoche storiche e che la sana filosofia (anche l’ermeneutica) nonché la teologia (soprattutto fondamentale) denominano “tradizione”. Essa, a livello teologico, si esprime soprattutto nell’orizzonte sacramentale su cui la logica della fede cristiana si struttura. Orizzonte nel quale la contemporaneità sincronica con l’evento si produce a partire dalla diacronia ed offre non solo risposte di senso, ma la grazia che salva. Nucleo di resistenza di fronte ad ogni globalizzazione selvaggia e ad ogni ghehettizzazione ideologica la tradizione cristiana offre al tempo stesso un orizzonte di senso (appunto diacronicamente attinto e sincronicamente proposto) nel quale appartenenza e identità sono chiamate a convivere con apertura ed universalità, essendo Cristo venuto a salvare tutto l’uomo e tutti gli uomini. Il senso della cattolicità mi sembra decisivo in questo autocomprendersi ed esprimersi della fede.

**2. Nomadismo e barbarie.** I dinamismi di disgregazione riaggregazione che si producono nel villaggio globale consentono di evocare, con diversi autorevoli interpreti, tra i quali ci limitiamo a citare J. Attali, la forma nomadica che l’uomo contemporaneo assume, esprimendola anche, ma ovviamente non solo, nel cosiddetto “nomadismo tecnologico”. E questo nomadismo antropologico può incrociare un aspetto non marginale del nostro credere.

אָבִי אֵבֶד אֲרָמִי [’ārammî ’ōbēd ’ābî] “Mio padre era un arameo errante...” (Dt 26,5). La formula di fede o “credo storico” del pio israelita, ci invita a non dimenticare, ossia a non consegnare all’oblio, nel momento della vita sedentaria e mentre si raccolgono e si consumano i frutti della terra promessa, l’essere stati nomadi e pellegrini. La figura dell’aramео errante viene anche plasticamente, simbolicamente e liturgicamente espressa nel suggestivo rituale ebraico connesso alla festa delle capanne (*sukkot*). Ma se ci soffermiamo a riflettere sul participio che la formula di fede attribuisce all’aramео, siamo indotti a pensare il triplice senso del verbo dba [*abad*], che traduciamo con *errare*, indicando in primo luogo appunto la condizione nomadica dell’aramео, che non ha una meta prestabilita, né un itinerario ben tracciato, in quanto, allorché, nella esperienza abramitica, viene invitato a lasciare la propria terra, non gli viene contestualmente indicata alcuna destinazione, né promesso alcun ritorno. Storia biblica, ma anche filosofica, se possiamo far credito a E. Levinas e alla sua contrapposizione tra Ulisse e Abramo.

La serietà drammatica dell’errare risulta ancor più marcata quando consideriamo gli altri due significati del verbo ebraico dba [*abad*], che significa anche *perdersi* o *smarrirsi*: l’aramео errante è colui che vive nel disorientamento, in una condizione di smarrimento o di “perdizione”. È colui che si è perduto o sta per perdersi. Ma nell’esperienza nomadica perdersi significa anche *perire* (ecco il terzo significato di dba [*abad*]). L’aramео che erra, sta per perire. E, nel momento in cui non è più consegnato al nomadismo, non deve né può dimenticare il suo essere caduco, mortale, perituro. La coscienza della caducità impedisce ogni *ybris* religiosa o filosofica, culturale o morale. In questo senso ha ragione Vladimir Jankélévitch, quando dice che la morte, il pensiero della morte è una sorta di metafisica consumata dall’uso di quanti rifiutano la metafisica.

E allora, se non è grazie alle proprie mappe culturali o concettuali, né alle proprie capacità di sopravvivenza, chi o cosa ha consentito all’aramео di non perdersi e quindi di non perire? Come ha potuto orientarsi nel tempo del disorientamento e della notte del mondo? Chi lo ha guidato fin qui, dove è invitato, offrendo le primizie, a professare la propria fede e

celebrare la memoria del suo stato nomadico? La *parola* anzi la *voce* ha compiuto il miracolo, per cui l'arameo non si è perduto e non è perito. Si tratta di una *voce* che si ascolta, ma anche che, in quanto destinata ad orientare, addirittura si vede: "Il popolo vide la voce" (*Es* 20,18) e il narrante si volta per "vedere la voce" [blšpein t<sup>3</sup>4n fwn<sup>3</sup>4n] (*Ap* 1,12).

L'epoca del disorientamento e del nomadismo registra come propria componente non marginale e non meramente epistemologica la frammentazione del senso e del sapere che in esso si produce. In questo contesto di "disperazione epistemologica" e di "dispersione antropologica", un messaggio particolarmente illuminante le tenebre della notte del mondo è quello che promana dall'espressione, che Franz Rosenzweig ha adottato come *Leitmotiv* della propria riflessione e Giovanni Paolo II ha incastonato nella *Fides et ratio*: "La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità" (*FeR*, 15). E, d'altra parte, se vogliamo adottare la metafora del "labirinto" per interpretare la rete, non dobbiamo dimenticare che essa consente di rilevare come una "uscita di sicurezza" sia possibile solo in quanto data da un "filo" che viene dal di fuori, ossia è donato da un'alterità non riconducibile ai ghirigori dell'immanenza.

Insieme all'orientamento della voce-parola, all'arameo errante (che sta per perdersi e per perire) viene offerto un nutrimento e un sostegno. Nelle antiche scritture questo cibo porta un nome enigmatico, che esprime un interrogativo: מן הוּ [man hû]. Nel Nuovo Testamento il viatico dell'errante, si chiama eucaristia. L'atteggiamento adorante di fronte al pane e al vino, consegnati per noi, realizza la "presenza" del Signore e vince ogni idolatria religiosa e speculativa.

Vorrei da ultimo accennare al fatto che, descrizioni anche molto laiche del quadro antropologico che la cultura contemporanea offre, tendono a far ricorso ad un'altra metafora, attraverso l'analogia storica con le "invasioni barbariche" (già B. Henri Levy e M. Henry, prima ancora di qualche nostrano mediatore culturale hanno chiamato in causa questa figura). Ora dinanzi a queste invasioni non sembra fuori luogo ricordare la capacità del cristianesimo che ha saputo all'inizio del costituirsi della nostra Europa affrontare la barbarie, in non rare occasioni subendone le conseguenze in termini di martirio, pensiamo al vescovo Ercolano, martirizzato nella città che ci ospita, ma in altre riuscendo a convertire i barbari e a recuperare la vitalità.

La nostra attività di operatori culturali della comunicazione dovrebbe direi quasi quotidianamente misurarsi con entrambi queste esigenze ed interrogarsi sulla capacità delle nostre iniziative e dei nostri luoghi, anche telematici (siti web ecc.) di offrire un autentico orientamento e il necessario nutrimento ai nomadi cibernetici che intercettiamo sul nostro cammino e che interloquiscono con noi.

**3. L'istanza formativa.** Il Convegno di Verona ce l'ha ricordata più volte. La parabola dalla riflessione alla cumolazione dei dati non può essere accolta come un processo ineluttabile e drammaticamente insopportabile. La necessaria integrazione del supporto magnetico e di quello cartaceo, l'esercizio mnemonico e il confronto con la storia, il gusto per l'esperienza artistica e l'autentico contatto con quanto il Cristianesimo ha saputo produrre rispetto alle diverse forme del sapere, sono compiti che ciascuno di noi non può eludere. Ci accompagna la consapevolezza del non poterci rassegnare. Mi limiterò ad indicare due elementi che a mio avviso dovrebbero interpellare il nostro ruolo di incisori di sicomori, soprattutto a livello formativo.

Il primo riguarda il richiamo alla persona e alla sua irriducibile unicità. L'attuale areopago mediatico chiama in causa e mette in crisi la stessa identità cristiana, chiamata a vivere ed esprimersi nella forma di sempre, ma anche nei linguaggi e nelle modalità dell'oggi. La città terrena che l'esistenza "paradossale" dei credenti è chiamata oggi ad abitare, senza ad essa omologarsi, è il villaggio globale, con le sue enormi potenzialità tecniche e comunicative, ma anche con i suoi inquietanti rischi in ordine alla capacità di saper essere se stessi fino in fondo, senza nulla cedere di quanto attiene alla nostra identità credente, ma anche con la capacità di instaurare un dialogo autentico con appartenenze culturali diverse e differenziate.

Una cultura della rete-ragnatela, che esaspera il nesso, la connessione e la relativa relazionalità, rischia infatti di dimenticare il soggetto (nel senso etimologico del termine) disperdendolo nella molteplicità delle relazioni virtuali o più o meno reali che quotidianamente nascono e muoiono. E ciò vale anche per le appartenenze sociali, etniche e religiose, che rischiano di diluirsi nel magma di un pluralismo, che relativizza ed indebolisce i loro nuclei vitali. Non a caso i temi dell'appartenenza, dell'identità e della cittadinanza tornano spesso nella letteratura sulla globalizzazione, segnalando le problematiche ed evidenziandone i rischi. Temi che dobbiamo essere in grado di affrontare con tutto il bagaglio della nostra tradizione, ma anche con la necessaria creatività che lo Spirito non mancherà certo di suggerirci.

Il secondo motivo riguarda il postumanesimo. Esso è chiamato in causa in primo luogo dall'invadenza pervasiva della cultura mediatica, per cui non sembra risultare veritiera la tesi secondo cui da Internet passerebbe informazione, ma certamente non cultura e tanto meno formazione. Di fatto Internet media una cultura della rete, del nesso, della connettività, che interpella la valenza ontologica dell'antropologico. Se può essere consolante la constatazione di trovarci a vivere in un mondo senza soggettività, che sembra non funzionare, le prospettive inquietanti del postumanesimo la dicono lunga intorno a ciò che potrebbe accadere allorché questo mondo senza soggettività prendesse a funzionare.

Ma il nodo antropologico è messo in gioco anche nell'ambito delle biotecnologie, che sembrano sempre più sottintendere l'idea del corpo-oggetto o macchina e attraverso questa idea rivelano l'intenzionalità, neppure tanto nascosta, di oggettivare la persona. Ancora una volta andando contro corrente si tratta per l'antropologia di recuperare la nozione di corpo-soggetto, dove il legame fondamentale con l'elemento psichico e spirituale diventa decisivo. Il che peraltro condurrebbe al superamento del "parallelismo dei bisogni" (spirituali e corporali), che sta in qualche modo a designare una tendenza dualisticamente pernicioso del nostro contesto culturale (spiritualismo/materialismo).

L'emergere del postumanesimo comporterebbe un superamento dell'umanesimo ed in particolare del paradigma autoreferenziale che caratterizzerebbe le antropologie del moderno umanesimo. Ci limitiamo qui a svolgere alcune considerazioni intorno a quelli che riteniamo i nodi nevralgici più significativi del problema, che spesso fantasiose proposte culturali sollevano. In primo luogo, come si può facilmente intuire, qui si chiama in causa la stessa natura umana e la sua possibilità a partire dall'affermazione, per certi versi anche condivisibile secondo cui «qualunque tentativo di sottomettere la natura umana a una teoria esplicativa esaustiva e coerente ricorda in qualche modo il progetto formalistico in matematica ed è pertanto destinato a fallire». La critica all'umanesimo, anzi ad ogni umanesimo nasce e si sviluppa intorno alla presupposta attribuzione di un'idea necessariamente fissista al sintagma "natura umana", senza in alcun modo tener conto di una visione personologica della stessa, capace di declinare in termini dinamici l'antropologia (e naturalmente l'ontologia). Altro presupposto, questa volta esplicito di questa teoria è quello secondo cui la critica all'umanesimo nasce dall'autarchica concezione dell'uomo, di cui esso è portatore e da cui prende spunto e si sviluppa ogni antropocentrismo. Di qui la necessità, attraverso adeguati processi di "ibridazione" di rompere il guscio di questa autoreferenzialità in modo che il postumano venga a costituirsi dalla compenetrazione di umano e non-umano (= animale o macchina o elementi chimici ecc.). Anche in questo caso rileviamo come possa risultare condivisibile una critica dell'antropocentrismo autarchico, così come a partire dalla modernità, che ovviamente ha le sue radici nell'umanesimo, nel pensiero e nel vissuto dell'Occidente si è coltivato. E tuttavia ci sembra quantomeno riduttivo sostenere che l'alterità per l'uomo sia data dalla macchina o dall'animale o dalla chimica o dal *cyberspazio*, tutti aspetti immanentistici dell'alterità, laddove invece il vero problema risiede nella capacità di abitare e pensare la trascendenza, in senso non solo antropologico, bensì ontologico e metafisico.

Soffermandoci soltanto rapidamente sulla tematica della globalizzazione, rileviamo come una delle forme di tale processo di ibridazione venga innestata nella infosfera, come simbiosi cognitiva, in cui l'uomo e il suo corpo vengono considerati semplicemente dei terminali, come i tentacoli di un grande polipo, la cui testa è in un altrove non ben identificato. Sottesa a tale processo di spersonalizzazione della cultura e del sapere, accentuato dalla forma digitale, che sta sempre più assumendo l'infosfera, vi sarebbe a nostro avviso una sorta di antropologia secondo la quale – lo ripetiamo – l'essere in rete va a scapito della identità e della particolarità.

A proposito del "virtuale", attinente alla tematica della cybercultura, pensarlo in termini postumani può significare includerlo nella serie delle possibili ibridazioni già in atto, ma che risulteranno evidenti in un futuro ormai prossimo, oppure - come ad esempio tenta di fare Derrick De Kerckhove - interpretarlo in direzione diversa (anche rispetto ai teorici del transumanesimo), ossia come una delle possibilità che ci è offerta di ripensare il rapporto materia-spirito: «Uno degli eventi che caratterizza la fine dell'umanesimo è sicuramente l'esplosione della cosiddetta *cybercultura*, ovvero l'avvento di un remapping sensocognitivo reso possibile dalla trasformazione antropologica inaugurata dalle tecnologie informatiche. L'immergersi nel virtuale introduce nuovi modi di interazione con la realtà e soprattutto una totale metamorfosi nella percezione del tempo e dello spazio, nonché nella definizione delle aree del possibile. Come sostiene De Kerckhove, la tecnica informatica ci consentirebbe di "palpare il contenuto dei nostri pensieri", cosicché, mentre i teorici del transumanesimo auspicano in qualche modo la diminuzione del contenuto corporeo della mente, il discepolo di McLuhan desidera rendere più corporei i pensieri attraverso la simulazione del contatto». Un'attenta analisi richiederebbe il recente e interessante fenomeno della *second life*, anch'esso passibile di un'interpretazione prevalentemente negativa in quanto esprime una istanza evasiva nei confronti del mondo reale oppure una sorta di pura e semplice espansione della propria realtà, ma che non può non interpellarci se pensiamo alla *second life* come all'espressione comunque presente del desiderio profondamente umano di un'altra vita, un'altra esistenza, un altro mondo.

Ma questa apertura di possibilità non necessariamente induce il postumano, né il transumano, bensì può leggersi ed interpretarsi come una modalità tutta contemporanea dell'uomo di non essere autarchico rispetto all'unica trascendenza o alterità autentica. Come si può intravedere nella posizione di De Kerckhove, non è affatto necessario ricorrere al postumano per offrire un'adeguata piattaforma antropologica ai processi culturali in atto. La grande tradizione cristiana chiede di essere rivisitata e ripensata in rapporto ad essi e il suo impatto con la cultura odierna può essere davvero fecondo di possibilità e di esiti tutt'altro che catastrofici.

A fronte di queste inquietanti o preoccupate analisi concernenti il quadro antropologico di riferimento della cultura mediatica, resta da un lato istruttiva la lezione proveniente dalla sapienza del buon senso, che fa scrivere ad interpreti più prudenti, forse perché anche meno ideologizzati, che «non è appropriato pensare alle reti come computer che si connettono. Piuttosto esse connettono le persone usando come mezzo i computer. Il grande successo di Internet non è tecnico, ma nell'impatto umano. La posta elettronica può non essere un progresso meraviglioso dell'informatica, ma è un modo completamente nuovo che la gente usa per comunicare». Di qui, in tempi in cui si teorizza anche la fine della globalizzazione (con riferimento soprattutto alla dimensione economica e finanziaria del fenomeno) il monito a tener conto del fatto che la globalizzazione non è strumento sufficiente ad interpretare la nostra storia: «se dovessimo analizzare solo microchip e mercati, forse la globalizzazione sarebbe sufficiente strumento d'indagine. Invece nel mondo non ci sono solo microchip e mercati, ma anche uomini e donne con costumi, tradizioni, desideri e aspirazioni imprevedibili» (T. L. Friedman).

Raccogliendo sinteticamente quanto fin qui esposto ci sembra di poter tranquillamente sostenere che la tradizione cristiana sia in grado di offrire una visione antropologica capace a) di integrare le dimensioni della conoscenza e della volontà libera, con quella dell'affettività, spesso elusa o semplicemente ignorata nelle interpretazioni correnti sia socio-culturali che antropologiche, attraverso la già richiamata nozione di "corpo soggetto", b) di riequilibrare il rapporto tempo-spazio, attraverso il recupero della memoria e della profezia come legami di passato-presente-futuro, c) di volgere lo sguardo alla storia davvero a partire dalla sua fine, ma nel senso della riserva escatologica, che è soprattutto messaggio di speranza sul mondo e sull'uomo che lo abita.