

NEL POLIEDRO DELLE ANTROPOLOGIE

Card. Gianfranco RAVASI

Presidente Pontificio Consiglio della Cultura

Il poliedro che dovremmo presentare – secondo la suggestiva immagine adottata da papa Francesco – ha così tante facce da impedire la costruzione di una vera e propria mappa completa, come è attestato anche da un'immensa bibliografia che è in incessante evoluzione. Infatti il panorama socio-culturale, a differenza di epoche passate, è molto mobile tant'è vero, ad esempio, che i cosiddetti *millennials* rivelano lineamenti differenti e inediti rispetto ai giovani nati nel decennio precedente. A questo corrisponde il frenetico evolversi dei fenomeni strutturali generali. Nelle pagine che seguiranno vorremmo, perciò, offrire solo alcune coordinate tra le tante possibili, presentandole solo come spunti per una riflessione più compiuta.

I

CAMBI DI PARADIGMA

1. In questo primo capitolo di indole generale cerchiamo di individuare alcuni cambi di paradigma socio-culturali. Il primo riguarda lo stesso concetto di **cultura** che non ha più l'originaria accezione intellettuale illuministica di aristocrazia delle arti, scienze e pensiero, ma ha assunto caratteri antropologici trasversali a tutti i settori del pensare e agire umano, recuperando l'antica categoria di *paideia* e *humanitas*, i due termini che indicavano nella classicità la cultura (vocabolo allora ignoto se non per l'«agri-cultura»). Per questo il perimetro del concetto è molto ampio e coinvolge ad esempio, la cultura industriale, contadina, di massa, femminile, giovanile e così via. Essa si esprime, poi, oltre che nelle civiltà nazionali e continentali, anche in linguaggi comuni e universali, veri e propri nuovi «esperanto», come la musica, lo sport, la moda, i media.

Conseguenza evidente è nel fenomeno del **multiculturalismo**, che è però un concetto statico di pura e semplice coesistenza tra etnie e civiltà differenti: più significativo è quando diventa **interculturalità**, categoria più dinamica che suppone un'interazione forte con cui le identità entrano in dialogo, sia pure faticoso, tra loro. Questo incontro è favorito dall'urbanesimo sempre più dominante. Al dato positivo dell'osmosi tra le culture si

associano alcuni corollari problematici tra loro antitetici. Da un lato, il sincretismo o il «politeismo dei valori» che incrina i canoni identitari e gli stessi codici etici personali; d'altro lato, la reazione dei fondamentalismi, dei nazionalismi, dei sovranismi, dei populismi, dei localismi (tant'è vero che ora si parla di «glocalizzazione» che sta minando l'ancora dominante globalizzazione).

2. L'erosione delle identità culturali, morali e spirituali e la stessa fragilità dei nuovi modelli etico-sociali e politici, la mutevolezza e l'accelerazione dei fenomeni, la loro fluidità quasi aeriforme (codificata ormai nella simbologia della «liquidità» prospettata da Baumann) incidono evidentemente anche sull'**antropologia**, in particolare giovanile. Il tema è ovviamente complesso e ammette molteplici analisi ed esiti. Indichiamo solo il fenomeno dell'io frammentato, legato al primato delle emozioni, a ciò che è più immediato e gratificante, all'accumulo lineare di cose più che all'approfondimento dei significati. La società, infatti, cerca di soddisfare tutti i bisogni ma spegne i grandi desideri ed elude i progetti a più largo respiro, creando così uno stato di frustrazione e soprattutto la sfiducia in un futuro. La vita personale è sazia di consumi eppur vuota, stinta e talora persino spiritualmente estinta. Fiorisce, così, il narcisismo, ossia l'autoreferenzialità che ha vari emblemi simbolici come il «selfie», la cuffia auricolare, o anche il «branco» omologato, la discoteca o l'esteriorità corporea. Ma si ha anche la deriva antitetica del rigetto radicale espresso attraverso la protesta fine a se stessa o l'indifferenza generalizzata ma anche con la caduta nelle tossicodipendenze o con gli stessi suicidi in giovane età.

3. Si configura, quindi, un nuovo fenotipo di **società**. Per tentare un'esemplificazione significativa – rimandando per il resto alla sterminata documentazione sociologica elaborata in modo continuo – proponiamo una sintesi attraverso una battuta del filosofo Paul Ricoeur: «Viviamo in un'epoca in cui alla bulimia dei mezzi corrisponde l'atrofia dei fini». Domina, infatti, il primato dello strumento rispetto al significato, soprattutto se ultimo e globale. Pensiamo alla prevalenza della tecnica (la cosiddetta «tecnocrazia») sulla scienza; oppure al dominio della finanza sull'economia; all'aumento di capitale più che all'investimento produttivo e lavorativo; all'eccesso di specializzazione e all'assenza di sintesi, in tutti i campi del sapere, compresa la teologia; alla mera gestione dello Stato rispetto alla vera progettualità politica; alla strumentazione virtuale della comunicazione che sostituisce l'incontro personale; alla riduzione dei rapporti alla mera sessualità che emargina e alla fine elide l'eros e l'amore; all'eccesso religioso devozionale che intisichisce anziché alimentare la fede autentica e così via.

4. Un altro esempio «sociale» (ma nel senso di *social*) che anticipa il discorso più specifico, che svolgeremo successivamente, è quello espresso da un asserto da tempo formalizzato: «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni», asserto che coinvolge un tema fondamentale come quello di **verità** (e anche di «natura umana»). Il filosofo Maurizio Ferraris, studiandone gli esiti sociali nel saggio *Postverità e altri enigmi* (Mulino 2017), commentava: «Frase potente e promettente questa sul primato dell'interpretazione, perché offre in premio la più bella delle illusioni: quella di avere sempre ragione,

indipendentemente da qualunque smentita». Si pensi al fatto che ora i politici più potenti impugnano senza esitazione le loro interpretazioni e postverità come strumenti di governo, le fanno proliferare così da renderle apparentemente «vere». Ferraris concludeva: «Che cosa potrà mai essere un mondo o anche semplicemente una democrazia in cui si accetti la regola che non ci sono fatti ma solo interpretazioni?». Soprattutto quando queste *fake news* sono frutto di una manovra ingannatrice ramificata lungo le arterie virtuali della rete informatica?

5. Infine affrontiamo solo con un'evocazione la **questione religiosa**. La «secolarità» è un valore tipico del cristianesimo sulla base dell'assioma evangelico «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», ma anche della stessa Incarnazione che non cancella la *sarx* per una gnosi spiritualistica. Proprio per questo ogni teocrazia o ierocrazia non è cristiana, come non lo è il fondamentalismo sacrale, nonostante le ricorrenti tentazioni in tal senso. C'è, però, anche un «secolarismo» o «secolarizzazione», fenomeno ampiamente studiato (si veda, ad esempio, l'imponente e famoso saggio *L'età secolare* di Charles Taylor, del 2007) che si oppone nettamente a una coesistenza e convivenza con la religione. E questo avviene attraverso vari percorsi: ne facciamo emergere due più sottili (la persecuzione esplicita è, certo, più evidente ma è presente in ambiti circoscritti).

Il primo è il cosiddetto «apateismo», cioè l'apatia religiosa e l'indifferenza morale per le quali che Dio esista o meno è del tutto irrilevante, così come nebbiose, intercambiabili e soggettive sono le categorie etiche. È ciò che è ben descritto da papa Francesco nell'*Evangelii gaudium*: «Il primo posto è occupato da ciò che è esteriore, immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio. Il reale cede posto all'apparenza... Si ha l'invasione di tendenze appartenenti ad altre culture, economicamente sviluppate ma eticamente indebolite» (n. 62). Il pontefice introduce anche il secondo percorso connettendolo al precedente: «Esso tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo; con la negazione di ogni trascendenza ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, dando luogo a un disorientamento generalizzato» (n. 64).

Sottolineiamo la prima frase della dichiarazione papale: in pratica si avalla la concezione secondo cui la religiosità è solo una spiritualità interiore e personale, è un'esperienza da relegare tra le volute degli incensi e il brillare dei ceri nello spazio sacro dei tempi, separata dal pulsare della piazza. Questi due aspetti del «nuovo ateismo» non escludono, certo, la presenza di un ateismo più conservatore ancora vincolato all'attacco critico e fin sarcastico (alla Hitchens, Dawkins, Onfray, Odifreddi e così via), oppure la figura dei cosiddetti *nones*, che cancellano ogni religiosità, affidandosi però paradossalmente a rituali pagani...

6. Sono solo alcuni spunti di analisi riguardo a fenomeni che diventano altrettante sfide pastorali e che si allargano a temi ulteriori rilevanti come i citati concetti di «natura umana» e di «verità», con la relativa questione del *gender*, o come i problemi sollevati

dall'ecologia e dalla sostenibilità (si veda la *Laudato si'*), nei cui confronti i giovani sono particolarmente sensibili, o l'incidenza dell'economia appiattita sulla finanza che crea l'accumulo enorme di capitali ma anche la loro fragilità «virtuale», generando crisi sociali gravi e, in connessione, la piaga della disoccupazione o della sotto-occupazione mal retribuita. Pensiamo anche a temi più specifici come il nesso tra estetica e cultura, in particolare il rilievo dei nuovi linguaggi musicali per i giovani e, a più largo raggio, il legame tra arte e fede e così via.

Importante, però, è ribadire che l'attenzione ai cambi di paradigma socio-culturali non dev'essere mai né un atto di mera esecrazione, né la tentazione di ritirarsi in oasi sacrali, risalendo nostalgicamente a un passato mitizzato. Il mondo in cui ora viviamo è ricco di fermenti e di sfide rivolte alla fede, ma è anche dotato di grandi risorse umane e spirituali: basti solo citare la solidarietà vissuta, il volontariato, l'universalismo, l'anelito di libertà, la vittoria su molte malattie, il progresso straordinario della scienza, l'autenticità testimoniale richiesta dai giovani alle religioni e alla politica e così via. Ma questo è un altro capitolo molto importante da scrivere in parallelo a quello finora abbozzato e che esula dall'approccio limitato che abbiamo scelto.

Cercheremo ora di restringere l'orizzonte così vasto e variegato finora evocato, introducendo alcuni itinerari che possiamo considerare capitali nella contemporaneità, quelli fondamentali della scienza e della comunicazione e quelli connessi a questioni più specifiche come il tema del *gender* e il post-transumanesimo. Sono le strade che soprattutto le giovani generazioni percorrono con entusiasmo, convinti che qui si annidano le risposte più fondate a tante loro attese. Effettivamente si tratta di vie affascinanti, anche se tuttora agli esordi, capaci di creare vere e proprie rivoluzioni. Considerata la complessità di questi percorsi e l'incidenza positiva e negativa che essi hanno sulla società e sulla stessa antropologia, offriamo una lettura un po' più distesa, anche se chiaramente incompleta.

II SCIENZA E ANTROPOLOGIA

La genetica e il DNA

Entriamo, dunque, in un altro territorio sconfinato e dai contorni ininterrottamente in evoluzione, ove gli interrogativi si moltiplicano a grappolo. È l'orizzonte della scienza contemporanea che lancia nuove sfide all'antropologia, ridisegna i contorni e approfondisce i segreti fenomenici della natura umana e soprattutto si presenta spesso agli occhi dei giovani come capace di offrire le uniche risposte solide e di aprire un futuro mirabile. Evocheremo tre ambiti fondamentali: la genetica col DNA, le scienze neuro-cognitive, l'intelligenza artificiale. Innanzitutto la scoperta del DNA e della sua flessibilità e persino della sua modificabilità ha registrato esiti differenti: da un lato, si è sviluppata la ricerca volta a eliminare le patologie; d'altro lato, però, si è ipotizzato l'uso dell'ingegneria genetica per migliorare e mutare il fenotipo antropologico prospettando un futuro con il

genoma umano radicalmente modificato. È in quest'ulteriore prospettiva che si apre l'ancora confuso panorama del trans- e post-umanesimo.

Questa manipolazione del DNA genera un delta ramificato di interrogazioni di varia indole, per ora solo futurologiche, a partire da quella di base sulla stessa specie umana: questi nuovi fenotipi antropologici saranno ancora classificabili nel genere *homo sapiens sapiens*? Quale impatto socio-culturale avrà la disuguaglianza tra individui potenziati attraverso la modificazione genetica rispetto agli esseri umani «normali»? Si dovrà elaborare una specifica identità sociale ed etica per questi «nuovi» individui? Ma le questioni si fanno roventi a livello teologico: questi interventi nel cuore della vita umana sono compatibili e, quindi, giustificabili con la visione biblica dell'uomo come luogotenente o viceré o «immagine» del Creatore, oppure sono da classificare nel peccato capitale-originale del voler essere «come Dio», nell'atto dell'*hybris* adamica, giudicata nel c. 3 della Genesi?

Le scienze neuro-cognitive

Un ulteriore ambito ove la ricerca si sta inoltrando in modo deciso è quello delle neuroscienze. Per la tradizione platonico-cristiana mente/anima e cervello appartengono a piani diversi, l'uno metafisico, l'altro biochimico. La concezione aristotelico-cristiana, pur riconoscendo la sostanziale autonomia della mente dalla materia cerebrale, ammette che quest'ultima è una condizione strumentale per l'esercizio delle attività mentali e spirituali. Un modello di natura più «fiscalista» e diffuso nell'orizzonte contemporaneo non esita invece, anche sulla base della teoria evuzionista, a ridurre la mente e l'anima radicalmente a un dato neuronale, per altro già in sé impressionante: il nostro cervello che pesa solo 120-180 grammi contiene una galassia di un centinaio di miliardi di neuroni, tanti quante sono le stelle della Via Lattea. Essi comunicano tra loro attraverso un sistema di connessioni dette «sinapsi», calcolate nell'ordine di un milione di miliardi, con una potenzialità di combinazione interattiva dell'ordine di 100^{300} (cento alla trecentesima potenza)! È, quindi, comprensibile la tentazione di esaurire ogni atto cognitivo a questo livello.

Noi, di fronte a questa complessità, ci accontentiamo di sottolineare che è di scena anche qui l'identità umana che certamente ha nel cervello-mente (comunque si intenda la connessione) uno snodo fondamentale per cui, se si influisce strutturalmente su questa realtà, si va nella linea di ridefinire l'essere umano. La sequenza dei problemi filosofico-teologico-etici si allunga, allora, a dismisura: come collocare in un simile approccio la volontà, la coscienza, la libertà, la responsabilità, la decisione, la calibratura tra gli impulsi esterni e quelli intrinseci, l'interpretazione delle informazioni acquisite e soprattutto l'origine del pensiero, della simbolicità, della religione, dell'arte, in ultima analisi l'«io»?

L'intelligenza artificiale

Questa prospettiva ci conduce, senza soluzione di continuità, a un terzo orizzonte altrettanto impressionante e delicato, quello delle «macchine pensanti», cioè dell'intelligenza artificiale. Allo stato attuale la cosiddetta robotica sta generando macchine sempre più autonome. È indubbia la ricaduta positiva nel campo della medicina, dell'attività produttiva, delle funzioni gestionali e amministrative. Ma, proprio in quest'ultimo settore, sorgono quesiti sul futuro del lavoro che è concepito nella visione classica e biblica come una componente dell'omizzazione stessa (il «coltivare e custodire» e il «dare il nome» agli esseri viventi e non). La possibilità di squilibri sociali non può essere ottimisticamente esclusa, soprattutto se si configura una classe privilegiata di ideatori, programmatori e proprietari di simili macchine.

Gli interrogativi si fanno forse più urgenti sul versante antropologico, dato che già oggi alcune macchine hanno una notevole capacità di «appropriarsi» della parola, creando così in modo autonomo informazione. C'è, poi, ancor più rilevante il versante etico. Quali valori morali possono essere programmati negli algoritmi che conducono la macchina pensante a processi decisionali di fronte a scenari che le si presentano davanti e nei cui confronti deve operare una decisione capace di influire sulla vita di creature umane?

Le inquietudini riguardano in particolare la cosiddetta «intelligenza artificiale forte» (*artificial general intelligence* o *Strong AI*) i cui sistemi sono programmati per un'autonomia della macchina fino al punto di migliorare e ricreare in proprio la gamma delle sue prestazioni, così da raggiungere una certa «autocoscienza». È ciò che hanno liberamente descritto gli autori di romanzi o film di fantascienza, ma che ora è in via di sperimentazione e che ha sollecitato le reazioni nette e allarmate anche di alcuni scienziati come Stephen Hawking, recentemente scomparso, che ha affermato: «Lo sviluppo di una piena intelligenza artificiale potrebbe significare la fine della razza umana... L'intelligenza artificiale andrà per conto suo e si ridefinirà a un ritmo sempre crescente. Gli esseri umani, limitati da un'evoluzione biologica lenta, non potrebbero competere e sarebbero superati».

Altri sono, al riguardo, più ottimisti di fronte a questo sviluppo perché essi si affacciano con fiducia sul futuro che sarà segnato sempre dal primato della creatura umana. Sta di fatto che, come accade per la genetica e le neuroscienze, così anche le nuove tecnologie potrebbero trasformare le capacità fisiche e intellettuali degli esseri umani per superarne i limiti. Qualcosa del genere si intravede nella fusione con gli organismi umani di elementi tecnologici, come l'impianto di *chips* per rafforzare la memoria e l'intelligenza del soggetto o potenziare le capacità di certi organi, come l'occhio (il *cyborg*). Più problematico il *download* del cervello umano su un sistema digitale oppure il trasferimento di un sistema digitale nel cervello così da eliminarne i limiti... In realtà, è spontaneo reagire con qualche apprensione di fronte a queste fughe in avanti, soprattutto quando si hanno le prime avvisaglie di derive incontrollabili, come nel caso sorprendente dei due robot di Facebook, denominati «umanamente» Alice e Bob, nella sede di Memlo Park in California,

che nel 2017 hanno aperto tra loro una «conversazione» in una lingua incomprensibile agli sperimentatori.

Concludendo, finora è sembrato stabile il discrimine tra macchina con intelligenza artificiale e persona umana (anche se, a livello europeo, si cerca paradossalmente di introdurre il soggetto «personalità elettronica!»), secondo l'asserto del filosofo statunitense del linguaggio John Searle per il quale i computer posseggono la sintassi ma non la semantica, in pratica non sanno quello che fanno. Ma le prospettive della citata «intelligenza artificiale forte», che è convinta di poter varcare questa linea di demarcazione con l'avvento di macchine non solo pensanti ma autocoscienti, rimescola le carte e richiede nuove attenzioni e interrogazioni, ma anche qualche demitizzazione.

III L'INFOSFERA

Dal sociale al social

Il secondo itinerario che la cultura e la società contemporanea hanno imboccato è talmente rilevante nei suoi esiti da aver già creato secondo alcuni un nuovo fenotipo antropologico che preluderebbe a qualche tratto «postumano». Ci riferiamo alla questione della comunicazione di massa. La semplice caduta di una vocale ha profondamente mutato il nostro orizzonte. Da un lato, infatti, c'era il tradizionale *sociale*, costituito da una rete calda di relazioni reali e dirette, ove bene e male, vero e falso, giusto e ingiusto, amore e odio e così via, conservavano una loro identità e una dialettica consequenziale. D'altro lato, si ha ora il *social* che è, invece, una rete fredda di relazioni virtuali, ove la realtà evapora, le categorie si miscelano, creando una palude informatico-narrativa piuttosto amorfa dalla quale emergono soprattutto gli eccessi, i sussulti, le esplosioni, le bolle maggiori. Eppure esso rimane uno strumento fondamentale di interconnessione relazionale.

In tale prospettiva le fisionomie umane si alterano e muta la realtà stessa della «persona». Quest'ultimo termine nella concezione filosofica tradizionale rimandava a un'identità precisa, concreta, configurata, nominata. Ora lo stesso termine paradossalmente ritorna al significato originario latino di «maschera»: si pensi al ricorso al «nick-name» dal taglio fantasmatico o alle narrazioni presenti in Facebook che offrono «facce» spesso artificiose e artificiali. Ha colto con acutezza questo fenomeno uno dei migliori filosofi «digitali» contemporanei, Luciano Floridi dell'università di Oxford con la sua opera *Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (Cortina, Milano 2017). Dopo le precedenti grandi svolte della storia e della scienza moderna, ossia le tre rivoluzioni antropologiche, la copernicana, la darwiniana e la psicanalitica, entra in scena una rivoluzione informatica che riesce a mutare le coordinate globali della stessa democrazia, oltre che della cultura.

L'analisi sull'attuale infosfera è ormai condotta da un'impressionante massa di saggi e di interventi. Anche in questo caso ci accontentiamo di offrire solo qualche spunto di base. È ormai scontato il rimando ai primi passi di tale analisi condotte da Marshall McLuhan con le sue primordiali considerazioni sul contrappunto tra contenuto e comunicazione con l'assioma ormai abusato fino allo stereotipo secondo il quale anche «il mezzo è messaggio» per cui, come lo studioso canadese ironizzava in uno dei saggi della *Sposa meccanica* (1951), «i modelli di eloquenza non sono più oggi i classici ma le agenzie pubblicitarie». Esse riescono a plasmare talmente il messaggio che «la moderna Cappuccetto Rosso non avrebbe nulla in contrario a lasciarsi oggi mangiare dal lupo».

Ma si è andati ben oltre. Infatti il segno più rilevante del mutamento in corso riguardo agli equilibri tra contenuto e comunicazione – mutamento che il sociologo americano John Perry Barlow anni fa ha comparato alla scoperta del fuoco nella storia della civiltà – è nel fatto che ora la comunicazione non è più un *medium* simile a una protesi che aumenta la funzionalità dei nostri sensi permettendoci di vedere o di sentire più lontano, ma è divenuto un *ambiente* totale, globale, collettivo, un'atmosfera che non si può non respirare, neanche da parte di chi si illude di sottrarvisi, appunto un'*infosfera*.

Si delinea, così, nell'odierna comunicazione non più un'«estensione di noi stessi», come intendeva McLuhan (*The Extension of Man* era il sottotitolo del suo saggio *Understanding Media* del 1964) ma il trapasso a una nuova «condizione umana», a un inedito modello antropologico i cui tratti sono comandati da questa realtà onnicomprensiva della quale Internet ne è il vessillo imperante. Anche Galileo col telescopio credeva solo di «estendere» le capacità visive, ma alla fine creò una rivoluzione non solo cosmologica ma anche epistemologica e antropologica per la quale l'uomo non era più il centro dell'universo (la «rivoluzione copernicana»). Siamo, quindi, immersi in un «creato» differente rispetto al «creato» primordiale.

In esso ci sono già molti nuovi cittadini a titolo pieno, quelli che a partire dal 2001 con Mark Prensky sono chiamati *digital natives*, rispetto a quelli delle precedenti generazioni che al massimo possono aspirare ad essere «migranti digitali», incapaci – come accade appunto agli immigrati – di perdere l'antico accento. Immersi in questo nuovo «ambiente» generale e globale, rimane comunque sempre più difficile e insensato adottare il rigetto apocalittico. Tuttavia bisogna essere sensibili e criticamente sorvegliati così da non diventare «info-obesi», cioè integrati totali, per usare l'ormai famosa antitesi del testo *Apocalittici ed integrati* di Umberto Eco (1964).

Alcuni vizi della comunicazione informatica

Non si deve, dunque, piombare nell'isolazionismo impossibile o nella critica radicale alla Popper che negli anni Settanta del secolo scorso aveva aperto una contestazione stentorea nei confronti della nuova comunicazione ai suoi tempi a prevalenza televisiva, capace a suo avviso solo di addormentare lo spirito critico, di trasformare la democrazia in

telecrazia, di pervertire il senso etico, estetico e veritativo. Tuttavia emergono certamente alcuni vizi comunicativi che esigono cautela e giudizi critici, soprattutto tenendo conto del fatto che l'infosfera è ormai quasi totalizzante. Sono, infatti, in crisi profonda i metodi tradizionali di comunicazione e le relative agenzie come la Chiesa, lo Stato, la scuola, la stampa. Cerchiamo, dunque, di presentare alcune riserve che sono suscitate da questo nuovo orizzonte generale.

A livello puramente linguistico emerge subito un fenomeno problematico di base: simili ai cittadini della Babele biblica, rischiamo di non comprenderci e di essere inabili al dialogo, divenuti vittime di una comunicazione malata, eccessiva quantitativamente e qualitativamente, spesso ferita dalla violenza, approssimativa e aggrappata a stereotipi, all'eccesso e alla volgarità e persino alla falsificazione. Abbiamo bisogno, perciò, di una campagna di **ecologia linguistica**: il «comunicare» autentico, come indica la matrice latina, è un mettere a disposizione dell'altro (*cum*) un *munus*, cioè un «dono», una «missione». È, quindi, una condivisione di valori, di confidenze, di contenuti, di emozione.

Un'ulteriore riserva da segnalare riguarda un altro fenomeno informatico a prima vista positivo, ossia la **moltiplicazione** esponenziale **dei dati** offerti. Essa, infatti, può indurre a un relativismo agnostico, a un'anarchia intellettuale e morale, a una flessione della capacità del vaglio selettivo critico. Risultano sconvolte le gerarchie dei valori, si disperdono le costellazioni delle verità ridotte a un giuoco di opinioni variabili nell'immenso paniere delle informazioni. Si attua in modo inatteso quel principio che il filosofo Thomas Hobbes aveva formulato nel suo celebre *Leviathan* (1651): «Auctoritas non veritas facit legem», è l'autorità potente e dominante che determina le idee, il pensiero, le scelte, il comportamento, e non la verità in sé, oggettiva. La nuova autorità è appunto l'opinione pubblica prevalente, che ottiene più spazio e ha più efficacia all'interno di quella massa enorme di dati offerti dalla comunicazione informatica e che, così, crea le «verità». Emblematica della deriva a cui si può essere condotti e che abbiamo già evocato è il trionfo delle *fake news*, la fandonia che «incistita», insistita e proliferata in Internet si rigenera come verità pseudo-oggettiva.

Un'altra nota critica punta alla degenerazione sottesa a una componente di per sé positiva. Sotto l'apparente «democratizzazione» della comunicazione, sotto la *deregulation* imposta dalla globalizzazione informatica, che sembrerebbe essere principio di pluralismo, sotto la stessa molteplicità contenutistica precedentemente segnalata, si cela in realtà una sottile operazione di **omologazione** e di **controllo**. Non per nulla le gestioni delle reti sono sempre più affidate alle mani di magnati o di «mega-corporations» o di centri di potere che riescono abilmente e sapientemente a orientare, a sagomare, a plasmare a proprio uso (e ad uso del loro mercato e dei loro interessi) contenuti e dati creando, quindi, nuovi modelli di comportamento e di pensiero. Esempari sono i recenti casi legati all'uso strumentale sociopolitico dei dati Facebook o all'irruzione informatica esterna nelle vicende elettorali di una nazione.

Si assiste, così, a quella che è stata chiamata un po' rudemente «una lobotomia sociale» che asporta alcuni valori consolidati per sostituirci altri spesso artificiosi e alternativi. Curiosamente già lo storico francese Alexis de Tocqueville nella sua opera *La democrazia in America* (1835-1840) aveva previsto per il futuro della società americana un sistema nel quale «il cittadino esce un momento dalla dipendenza per eleggere il padrone e subito vi rientra». Profilo che, per certi versi, s'adatta all'attuale società informatica e alle sindromi di dipendenza che essa riesce a creare.

Un'ultima osservazione critica riguarda l'accelerazione e la moltiplicazione dei contatti ma anche la loro riduzione alla **virtualità**. Come prima si accennava, si piomba in una comunicazione «fredda» e solitaria che esplode in forme di esasperazione e di perversione. Si ha, da un lato, l'intimità svenduta della «chat line» o di Facebook oppure, per stare nell'ambito televisivo, quella dei programmi cosiddetti di *reality* del genere *Il grande fratello*; si ha la violazione della coscienza soggettiva, dell'interiorità, della sfera personale. D'altro lato, si ottiene come risultato una più accentuata solitudine, un'incomprensione di fondo, una serie di equivoci, una fragilità nella propria identità, una perdita di dignità. È stato osservato dal citato Barlow che non appena i computer si sono moltiplicati e le antenne paraboliche sono fiorite sui tetti delle case, la gente si è chiusa nelle case e ha abbassato le serrande. Paradossalmente, l'effetto dello spostarsi verso la realtà virtuale e verso mondi mediatici è stato quello della separazione gli uni dagli altri e della morte del dialogo vivo e diretto nel «villaggio».

Il realismo della critica e l'ottimismo dell'impegno

Di fronte a questo orizzonte così problematico, forte può essere la tentazione dello scoraggiamento e dell'atteggiamento rassegnato o dimissionario, nella convinzione dell'inarrestabilità di un simile processo destinato a creare un nuovo standard umano. Non è, certo, cristiano l'atteggiamento disincarnato di chi si rinchiude nel suo piccolo mondo antico, accontentandosi di seguire le regole del passato, deprecando le degenerazioni dell'era presente. Per i giovani, poi, questo è per eccellenza il loro mondo in cui sono nati e si trovano a loro agio.

Il filosofo e sociologo francese Edgar Morin – pur osservando che i nuovi mezzi sorti per distinguere la realtà dalla manipolazione e la verità dalla menzogna, come la fotografia, il cinema e la televisione, sono stati usati in molti casi proprio per favorire l'illusione, la manipolazione e la menzogna – ha dimostrato con molti altri studiosi di questi fenomeni come la nuova comunicazione possa, in ultima analisi, generare una realtà più ricca e complessa e persino più feconda anche umanamente. È ciò che spesso sperimentiamo anche a livello ecclesiale nell'annuncio e nell'impegno pastorale attraverso i nuovi «media».

Il realismo della conoscenza e della critica non giustifica, allora, il pessimismo dell'impegno. E questo vale maggiormente per il credente e per il pastore. Le sfide sono

forti, rischiose e pericolose ma proprio per questo esigono fiducia e coraggio, nella consapevolezza che il cuore della fede è nella Rivelazione, ossia nella comunicazione divina che spezza il silenzio ineffabile della trascendenza e si apre all'umanità. È un dialogo che – nel cristianesimo – vede in azione il Figlio stesso di Dio, dopo la voce dei profeti e dei sapienti di Israele: «Dio nessuno mai l'ha visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Giovanni* 1,18). Una comunicazione che prosegue oralmente attraverso gli apostoli e che diventa scritta fin dai primi secoli.

È significativo notare che è proprio il magistero della Chiesa nella sua espressione più alta ad avere costantemente invitato la comunità cristiana a non adottare un isolazionismo protettivo ma a entrare in questo che è «il primo areopago moderno», come aveva fatto Paolo ad Atene (*Atti* 17,22-32). È noto che la frase appena citata appartiene all'enciclica *Redemptoris missio* del 1990. In essa san Giovanni Paolo II riconosceva che ormai è in corso una «nuova cultura»: essa nasce, «prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi messaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici».

Il papa, anzi, era convinto che questa cultura «sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – “un villaggio globale”. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi... È, allora, necessario integrare il messaggio cristiano in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna» (n. 37). È ciò che attesta attualmente in modo esemplare l'incidenza di papa Francesco sia all'interno dei nuovi «media» sia nella sua stessa comunicazione personale oltre che istituzionale (cf. *Evangelii gaudium* n. 79).

Infatti egli privilegia la frase *coordinata* rispetto a quella subordinata, cioè la dichiarazione semplice, essenziale, incisiva, abbandonando la ramificazione del discorso secondo articolazioni più complesse. Spesso le sue affermazioni possono essere contenute in un *tweet*, comprimendosi nel perimetro di 140 (o 280) caratteri, un po' come accadeva non di rado allo stesso Gesù nei suoi *lóghia* (ad esempio, il citato «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», nell'originale greco dei Vangeli, totalizza più o meno una cinquantina di caratteri). Questa sinteticità sposata alla semplicità, in una cultura affidata appunto all'essenzialità persino schematica, riesce a conquistare un'attenzione universale e a catturare l'adesione, spogliando i temi religiosi della retorica verbosa, dall'enfasi declamatoria, dall'«ecclesialese» stereotipato. Un motto giudaico affermava in modo curioso ma suggestivo che «val di più un granello di pepe che non un cesto di cocomeri».

Una seconda qualità del linguaggio di papa Francesco è il ricorso al *simbolo*, un po' come faceva Gesù che, secondo l'evangelista Matteo, «fuori della parabola non diceva nulla alle folle» (13,34). Si tratta di un paradigma capitale nella cultura contemporanea che

predilige l'immagine proiettata sullo schermo televisivo o del computer rispetto alla lettura testuale o all'astrazione ideologica. Ora, il simbolo genuino nella sua struttura costitutiva riesce «a mettere insieme» (per stare all'etimologia di questo vocabolo) la realtà concreta, l'esperienza immediata, la quotidianità con la trascendenza, l'eterno, l'infinito, lo spirito. La simbologia delle parabole di Gesù è, al riguardo, esemplare perché parte dal terreno, dai vegetali, dagli animali, dalle vicende domestiche e sociali e ascende fino al Regno di Dio (famoso è l'avvio parabolico «Il Regno dei cieli è simile a...»). Così, chi mai non conosce certe immagini di papa Francesco come appunto «le periferie esistenziali» o «l'odore delle pecore» o «il sudario non ha tasche» o «la corruzione (s)puzza» o «la Chiesa in uscita» oppure «l'ospedale da campo», «la terza guerra mondiale a pezzi» e così via?

Inoltre, se risaliamo allo stesso Concilio Vaticano II, ritroviamo già l'appello a riconoscere che gli strumenti della comunicazione sociale «contribuiscono mirabilmente a sollevare e ad arricchire lo spirito e a diffondere e a consolidare il Regno di Dio» (*Inter mirifica* n. 2). Paolo VI nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* del 1975, segnalando le esitazioni che avevano causato una «rottura tra Vangelo e cultura» (n. 20), un iato dai risvolti molteplici non solo comunicativi ma anche artistici, musicali, sociali e culturali in senso generale, non esitava ad ammonire che «la Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al Signore se non adoperasse questi potenti mezzi» (n. 45). È sorprendente notare come il linguaggio tecnico dei computer si sia curiosamente avvicinato a quello teologico mutuandone alcuni termini come, ad esempio, *icon*, *save*, *convert*, *justify*, vocaboli che appartengono alla stessa Sacra Scrittura, apparentemente così remota cronologicamente e ideologicamente.

È, dunque, indispensabile continuare a elaborare una riflessione teologica e pastorale sulla stessa comunicazione nei tempi di Internet e sulle modalità con cui innestarvi l'annuncio evangelico. Alla base, quindi, c'è la convinzione che la rete sia un «dominio» dotato di grandi potenzialità spirituali. È necessario continuare la ricerca per la costruzione di una grammatica comunicativa pastorale. Questa sollecitazione deve coinvolgere non solo i «tecnici» della civiltà digitale ma anche gli operatori ecclesiali nel loro continuo e costante confronto col profilo antropologico contemporaneo del nativo digitale e della nuova società *social*.

IV LA QUESTIONE GENDER

Una sfida antropologica

Chi non ricorda le due caselle con *M* e *F* dei vecchi documenti pubblici del passato? Ormai il codificato *Lgbt* già allargato al *Lgbtq*, con l'apparizione anche del *queer*, dal genere variabile e indefinibile, è sempre più esteso a nuove tipologie, alcune persino stravaganti. La questione del *gender*, come si usa ormai classificarlo, è divenuta una sorta di vessillo impugnato da fronti opposti, un vessillo piuttosto mutevole, date le diverse teorie al

riguardo, contrassegnato dai colori “arcobaleno” (con tutte le semantiche metaforiche che si assegnano a questo delizioso fenomeno di rifrazione solare).

Il termine-nebulosa *gender* sboccia dalla tensione tra due concezioni antropologiche antitetiche. Da un lato, è insediato l’«essenzialismo» naturale, convinto della struttura duale di base dell’essere umano a livello biologico e psicologico: in sede teologica si basa sull’antropologia biblica secondo la quale l’«immagine» di Dio nell’umanità è nel suo essere «maschio e femmina» e, quindi, nella capacità generativa che continua l’opera del Creatore (*Genesi* 1,27). D’altro lato, si è presentato il «costruzionismo» socio-culturale, convinto che le differenze di genere siano frutto di un’elaborazione della comunità sociale e culturale, secondo il celebre motto femminista primordiale del *Secondo sesso* (1949) di Simone de Beauvoir: «Donna non si nasce, ma si diventa». In realtà su questa bipolarità essenzialista-costruttivista è passata una bufera che ha rimescolato le carte.

Infatti il «genere» essenziale maschile e femminile, superato dal *gender* costruzionista che si congedava dal sesso biologico per aprirsi a una configurazione molteplice, ha visto l’entrata in scena della «decostruzione» formulata da Derrida e trasferita anche nella sede specifica del «genere» e del *gender*, con lo scompiglio di cui è emblema appunto il *queer* con la sua “plasticità” incontrollabile (si legga, al riguardo, la programmatica *Disfatta del genere*, proposta dalla statunitense Judith Butler nel suo saggio tradotto da Meltemi nel 2006). Come è evidente, da un tema di base abbastanza netto ci si è allargati a una visione molto ramificata e dispersa.

In tal modo, invece di un «genere» univocamente fissato si è passati a un *gender* variabile in base alle scelte mutevoli della libertà individuale. Si è, così, assistito al passaggio dalla famiglia “bicolore” a quella “arcobaleno” con le relative denominazioni «genitore 1 o 2»; si è creata una dissociazione tra la genitorialità affettiva e l’effettiva generazione del bambino, introducendo poi quella che Connel, prima Robert maschio, divenuto poi Raewyn donna transessuale, ha definito come l’«arena riproduttiva» nelle sue *Questioni di genere*, tradotte dal Mulino nel 2011. La massa intricata delle questioni si è affacciata anche nell’areopago della politica, soprattutto con le quattro Conferenze mondiali delle donne, promosse dall’ONU tra il 1975 e il 1995, in particolare con la quarta tenutasi a Pechino, dagli effetti piuttosto dirompenti.

Progressivamente si è fatta strada, oltre l’indiscutibile necessità del riconoscimento della piena parità di diritti tra donne e uomini, una ben più variegata serie di istanze legislative: dalla registrazione anagrafica sotto sesso neutro o multiplo o alternativo rispetto alla dualità tradizionale *M-F* all’abolizione della terminologia di paternità e maternità sostituita da quella genitoriale neutra, dall’accesso al matrimonio in qualsiasi combinazione fino all’adozione da parte delle unioni omosessuali e così via.

In questo complesso orizzonte – che ha indubbiamente posto sul tappeto l’importanza di considerare natura e cultura come un binomio da integrare – è intervenuta raccogliendo la sfida anche la Chiesa cattolica, innanzitutto a livello “politico-diplomatico”

durante le citate Conferenze mondiali, ribadendo che «uguaglianza non significa necessariamente identità (*sameness*) e differenza non è *inequality*». Ma lo ha fatto soprattutto in ambito antropologico-teologico attraverso i documenti della Congregazione vaticana della Dottrina della Fede e gli interventi magisteriali papali di Benedetto XVI ai quali si devono aggiungere alcuni più essenziali di papa Francesco. Per far conoscere questa prospettiva ermeneutica specifica un teologo morale milanese, Aristide Fumagalli, aveva elaborato nel 2015 una sintesi puntuale e nitida, affidata ad alcune coordinate generali (*La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana).

Le tendenze ecclesiali oscillano tra due impostazioni. Da un lato, si configura un rifiuto radicale e fortemente critico soprattutto delle teorizzazioni ideologiche riguardo al *gender*, considerate come una «strategia abilmente orchestrata tramite la manipolazione del linguaggio e la forte pressione di potenti *lobbies* negli organismi politici internazionali», destinate a camuffare un'antropologia "s-corporata", affidata all'assoluta libertà individuale e tesa a screditare sessualità, matrimonio e famiglia nella loro tipologia strutturale classica.

D'altro lato, c'è però anche il tentativo di vagliare criticamente la prospettiva di genere così da produrre una più compiuta versione antropologica che – come scriveva Fumagalli – «lungi dal dissociare e screditare il sesso biologico rispetto al genere socio-culturale, riconosca il corpo sessuato nella duplice forma maschile e femminile come elemento-base sul quale si innesta e si sviluppa l'identità soggettiva, inevitabilmente connotata in senso sociale, culturale e politico». In questa linea va la proposta finale del teologo milanese che afferma la necessità di un'interpretazione e di un'interazione delle «dimensioni costituite dell'essere umano, vale a dire la natura corporea, il sentimento psichico, la relazione interpersonale, la cultura sociale e, *last but not least*, la libertà personale».

Si approda, allora, a una reciprocità interpersonale simultanea ma anche asimmetrica che viene espressa simbolicamente attraverso lo sguardo: «Chi guarda può vedere l'altro ma non guardarsi, eppure può vedersi nello sguardo dell'altro». Fuor di metafora, nella dialettica del riconoscimento, la piena «identità maschile è acquisita all'uomo nell'incontro con la donna e, viceversa, l'identità femminile è acquisita alla donna nel suo incontro con l'uomo... L'uomo e la donna non si riconoscono come tali in proprio, ma l'uno attraverso l'altro».

Tra l'altro, dobbiamo segnalare che la citata Judith Butler nel suo saggio più recente *Fare e disfare il genere* (Mimesis 2014) ha rettificato il tiro della sua tesi sulla «disfatta del genere» introducendo una riflessione significativa: «Il sesso biologico esiste, eccome! Non è né una finzione, né una menzogna, né un'illusione... La sua definizione, però, necessita di un linguaggio e di un quadro di comprensione... Noi non intratteniamo mai una relazione immediata, trasparente, innegabile con il sesso biologico. Ci appelliamo invece sempre a determinati ordini discorsivi. Ed è questo che mi interessa».

V IL POST-TRANSMANESIMO

Era il 1927 e a Londra presso l'editore Benn il biologo Julian Huxley pubblicava un testo piuttosto provocatorio già a partire dal titolo *Religion without Revelation*: in quell'opera egli coniava un vocabolo al quale trent'anni dopo avrebbe riservato un breve saggio specifico, *transhumanism*. La sua concezione, dai contorni un po' visionari, cercava di far balenare un futuro della specie umana destinato, anche nella linea dell'evoluzione, a trascendere molti limiti attuali, dando origine a una sorta di nuovo fenotipo antropologico. Dovevano trascorrere altri quarant'anni per veder sorgere, su impulso di Nick Bostrom e David Pearce, nel 1998 la *World Transhumanist Association*, divenuta poi la *Humanity Plus* con la sigla *H+*, che trasformava il neologismo huxleyano nel vessillo ottimistico di un movimento, capace di prefigurare e di configurare un'evoluzione della condizione umana guidata dall'uomo stesso attraverso le risorse delle nuove conquiste scientifiche.

Frattanto, però, si andava coniando un altro termine, «postumanesimo», che si appaiava al precedente talora come sinonimo, più spesso come cifra del fondamento teorico sotteso al transumanesimo, del quale condivideva il superamento dell'umanesimo classico fortemente antropocentrico, marcatamente etico e fieramente "culturale". Detto in altri termini, i due vocaboli si collocherebbero in contrappunto armonico: il transumanesimo rimanderebbe a un progetto scientifico, mentre il postumanesimo ne sarebbe la versione più filosofica e quindi supporrebbe una visione più globale, segnata persino da brividi escatologici. Senza voler definire una mappa rigorosa, per altro piuttosto ardua data la fluidità talvolta un po' nebbiosa della letteratura finora prodotta da e su questo movimento, evochiamo in modo semplificato solo alcuni lineamenti che potrebbero stimolare anche dialetticamente la teologia.

Infatti, finora, l'attenzione si è concentrata sulle straordinarie potenzialità della scienza e della tecnica, sulle loro capacità di modificare i dati biologici umani, senza però dedicarsi alle ricadute etiche, senza indagare sulle implicazioni socio-esistenziali, senza elaborare premesse teoriche che sapessero criticare la pura e semplice pratica coi relativi esiti fisiologici. Così, ormai abbastanza scontata sembra l'ipotesi del *cyborg*; alcune discipline e strumentazioni sono entrate nei programmi della ricerca scientifica – pensiamo agli acronimi ormai diffusi come *GRIN* (Genetics, Robotics, Information technology, Nanotechnology) o *NBIC* (Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science) –; la chirurgia ricostruttiva ed estetica ormai celebra trionfi sempre più acclamati; l'intelligenza artificiale si allarga verso nuove frontiere con macchine abilitate a eseguire operazioni prettamente umane; l'ibridazione tra uomo e componente tecnica tende ad espandersi anche oltre la mera sostituzione o riparazione di organi deficitari, aspirando a migliorare, a potenziare e a trasfigurare la struttura somatica; le neuroscienze aprono orizzonti non privi di vertigini, soprattutto se teniamo conto di alcune categorie antropologiche classiche come libertà, coscienza, opzione etica, mente, pensiero,

anima e così via. Tendenzialmente l'atteggiamento del postumano è proiettato a superare l'*homo faber* trasformandolo in *homo creator*.

Questa elencazione, sia pure condotta in modo fenomenico da un profano, riesce a far intuire come sotto l'ombrello del postumano/transumano si riuniscano effettive conquiste benefiche, ma anche scenari dai profili fantascientifici che ereditano la celebre tradizione ebraica del Golem, col suo sogno di creare un *homunculus* analogo all'*homo sapiens*, dotato di una sua autonomia e di un'operatività non semplicemente programmata, qualità negata all'attuale robot, pur sempre dipendente da impulsi primari umani. Di fronte a questo panorama esaltante ma anche inquietante (senza essere necessariamente tecnofobi), è interessante cercare di individuare le matrici ideali e teoriche che lo illuminano. E qui bisogna subito affermare che il postumanesimo è tendenzialmente obbediente al sistema sperimentale della scienza e della tecnica, senza porsi – almeno a livello sistematico – interrogazioni e premesse di indole filosofica e tanto meno teologica.

Tuttavia potremmo identificare alcuni postulati generali che si affacciano dal *background* di questi nuovi approcci. In continuità col postmoderno (curioso questo ricorso reiterato al prefisso «post-») il postumanesimo reagisce all'umanesimo e al suo antropocentrismo razionale che esaltava – anche sulla scia della Bibbia – il primato della creatura umana su ogni altra forma animale, celebrando quasi la sacralità immutabile del soggetto. Di conseguenza, capitale è l'adozione del modello evoluzionistico che stabilisce un nesso col mondo animale e riconosce una dinamicità in crescendo dell'essere umano, destinato quindi a potenziali sviluppi e stadi ulteriori che possono essere sostenuti o indotti dallo stesso uomo. Si abbattano così, sia pure implicitamente, certi capisaldi della filosofia e della teologia tradizionale, come il concetto di natura e persino quello di cultura come «seconda natura» che marca l'umanità.

Stando al giudizio di alcuni studiosi di questo approccio, il postumanesimo forse trae alle sue ultime conseguenze il dualismo platonico e cartesiano tra corporeo e mentale (non è loro costume parlare di «anima» o «spirito»), puntando direttamente al corpo, considerato come una protesi o, come diceva suggestivamente Christopher Hook, una *prosthesis*. Su di essa si può liberamente intervenire, essendo un oggetto a disposizione dell'individuo: si taglia, così, con un colpo di spada (o di bisturi) tecnologica il nodo che vincola nel soggetto umano l'«avere un corpo» e l'«essere un corpo», una unità propugnata anche dalla fenomenologia del secolo scorso (si pensi a Merleau-Ponty). In questa dissezione si assume solo il possesso strumentale dell'organismo, l'«avere» appunto a disposizione un corpo manipolabile, senza preoccuparsi delle ridondanze che un simile intervento possa avere con l'identità del soggetto umano che «è» un corpo e pensa e agisce col corpo.

Questa impostazione – che può essere uno stimolo positivo alla filosofia, giudicata troppo “metafisica” ed “essenzialista”, perché alleghi al suo dossier anche una conoscenza dei metodi e dei contributi delle scienze naturali – può attirarsi la critica che, in ultima

istanza, il postumanesimo sia una variante, forse più scientifica e aggiornata, di una visione materialistica dell'essere umano. Una simile concezione, implicitamente "filosofica", andrebbe oltre il conclamato ed esclusivo interesse biologico del postumanesimo, generando un'antropologia riduzionistica e amputata da ogni ulteriore dimensione. Rimane, infatti, aperto un interrogativo: è possibile comprendere e realizzare la pienezza dell'uomo limitandosi alla sua struttura fisica secondo categorie solamente tecno-scientifiche?