

INTRODUZIONE

1. Diversi e articolati sono finora i numerosi studi sull'identità. Essa è stata esaminata da molti punti di vista, da quello storico-filosofico, a quello socio-politico, nonché a quello culturale e religioso. Il lettore interessato a conoscere questi diversi punti di vista e queste differenti prospettive dispone agilmente di una copiosa bibliografia in merito. La prospettiva dalla quale ci muoviamo noi in questo studio sull'identità 'aperta', invece, è l'emergenza della questione antropologica che interessa non già la fenomenologia o la modalità, bensì l'essenza stessa dell'identità umana. Negli ultimi decenni, infatti, si è registrata una distanza sempre più accentuata tra la visione cristiana dell'uomo e quella della cultura liberale-radical. Con l'affermarsi delle biotecnologie e del riduttivismo scienziata da una parte, e il diffondersi dell'indifferenza religiosa dall'altra, si è drammaticamente imposta la questione antropologica. Si è affermata, con una forza e una radicalità che si sono accresciute negli ultimi decenni, una trasformazione o ridefinizione dei modelli di vita, dei comportamenti diffusi e dei valori di riferimento, e sempre più anche delle scelte legislative, amministrative e giudiziarie, che cambia in profondità gli assetti sociali e i profili di una civiltà formatasi attraverso i secoli con il contributo determinante del cristianesimo. Ciò avviene con particolare evidenza negli ambiti della tutela della vita umana, della famiglia, della procreazione e di tutto il complesso dei rapporti affettivi, che rappresentano, insieme al lavoro, al guadagno e al sostentamento, e naturalmente alla sicurezza del vivere, i fondamentali interessi e le preoccupazioni quotidiane della gente¹.

Ciò che oggi viene messo in questione dalle correnti culturali della postmodernità e del postumanesimo non è tanto la pluralità legittima dell'esperienza, della percezione e della concettualizzazione della natura uma-

¹ Cfr. C. RUINI, *La Chiesa in Italia: da Loreto ai compiti del presente*, in *Vita e Pensiero* 6 (2004) 12.

na, quanto piuttosto la sua stessa essenza. La rivoluzione biotecnologica, in modo particolare, incide profondamente sull'essenza della natura dell'uomo, cioè sulla 'umanità' dell'uomo. È oltremodo necessario, allora, capire questa rivoluzione in atto nella concezione dei parametri biologici e culturali, per poterla affrontare con intelligente attenzione e interpretarla con uno strumentario concettuale adeguato.

Come è noto, la formazione dell'identità avviene di norma con il riferimento a dei criteri che costituiscono una sorta di 'confine' tra due determinate realtà. Il confine, per un verso, separa e divide una realtà da un'altra, una nazione dall'altra, un'istituzione dall'altra; per un altro verso, costituisce l'elemento che consente l'identificazione di sé. Il confine separa e divide, ma non allontana; tiene distinte e allo stesso tempo vicine due realtà. Queste, infatti, continuano ad essere contigue, a confinare, appunto, a delimitare qualcosa insieme. I criteri più noti e più comuni per determinare l'identità di ciascun individuo vanno dal radicamento in una specifica comunità all'appartenenza a una tradizione religiosa e a una storia particolari, alla condivisione di una lingua e di un patrimonio culturale. Il processo identitario mediante l'assimilazione di questi criteri può svilupparsi come l'innalzamento di una barriera che tende a chiudere, a isolare, a difendere l'identità di un soggetto contro influenze esterne, portando a fenomeni di intolleranza, di arroganza, di fondamentalismo, o può svilupparsi come l'apertura al confronto, al dialogo con il 'diverso', all'incontro con l'altro, così come avviene nella prospettiva psicologica dell'identità individuale nella quale ogni singolo individuo si costruisce in tempi, modi e ambienti diversi, crescendo nella relazione, negli affetti, nei rapporti interpersonali.

Ora, due fenomeni in particolare condizionano nella nostra epoca questo processo identitario e richiedono, perciò, di essere studiati e affrontati con spirito costruttivo e dialogico: la globalizzazione e la rivoluzione biotecnologica.

La globalizzazione non è solo un fenomeno di carattere economico. In realtà, essa ha una chiara valenza culturale ed influisce profondamente anche sulla formazione delle persone, sui modelli di pensiero, sui costumi di vita, sulle tradizioni religiose, con serie conseguenze sulla stessa antropologia e sulla relativa visione dell'uomo. Si pensi, per esempio, a questo riguardo, alle implicanze antropologiche della concezione della terra e del tempo per un ebreo, che ha l'imperativo categorico di «non dimenticare la terra d'Israele». Si pensi a come l'invasione dei modelli architettonici dell'Europa del Novecento nelle città nordafricane e mediorientali abbia effetti distruttivi non solo dell'urbanistica, ma della cultura e della

stessa visione politica e religiosa. Si pensi, infine, a come l'economia globalizzata abbia la capacità di cambiare la condizione sociale e culturale dell'uomo. Basti riflettere sul fatto che le nazioni invecchiano, perché la popolazione attiva invecchia. Una nazione, però, per crescere e svilupparsi, ha bisogno di una forza lavoro. Le nazioni sviluppate cercano primariamente degli *operai*, non uomini o donne. Ma tutti gli operai sono uomini e donne, provvisti di una determinata cultura, d'una religione, d'una tavola di valori. Quando in una nazione arriva un operaio, con lui arriva un patrimonio di cultura. Questo patrimonio di cultura si confronta, si scontra, si dialettizza con il patrimonio di cultura della nazione ospitante. Per selezione culturale si afferma la cultura più forte, quella che porta valori più forti. In questo modo, però, la globalizzazione contribuisce fortemente al cambiamento dell'uomo, della sua cultura, del suo mondo di valori e di ideali.

Se, dunque, il fenomeno della globalizzazione non è solo un fattore economico, ma anche culturale, è necessario, allora, approfondirne in modo particolare la valenza culturale e antropologica, esaminando soprattutto il cambiamento delle coordinate dello spazio e del tempo, perché queste ultime sono alla base della costruzione di ogni identità personale. La globalizzazione, infatti, cambiando queste coordinate, di conseguenza cambia i fondamenti stessi dell'identità personale. Sia la ridefinizione del significato dello spazio, che modifica la percezione della vicinanza e della distanza, sia lo svuotamento della durata temporale, che determina l'immediatezza e l'istantaneità, hanno acuito il bisogno di identità personale.

Anche la rivoluzione biotecnologica, dal canto suo, modifica i modi del pensare e dell'agire e, quindi, del vivere. Quasi trent'anni dopo la tragica dimostrazione che era possibile infrangere il nucleo dell'atomo si è giunti alla non meno significativa dimostrazione che si poteva infrangere il nucleo genetico delle cellule vegetali e animali. La scoperta che i geni dei batteri potevano essere scissi e modificati a piacimento aveva fatto prevedere che si poteva accedere anche ai geni racchiusi nel nucleo degli organismi superiori e che questi avrebbero potuto essere modificati allo stesso modo. Una volta penetrati nel mistero della genetica, però, si può modificare il vivente grazie alle tecniche complesse della bioingegneria.

Di fronte a questi due fenomeni il cristiano non può non porsi la domanda fin dove la ricerca scientifica, che sfocia in una nuova cultura, sia autorizzata a violare i confini della natura umana, ignorando il principio fondamentale che, se tutto è permesso all'uso della scienza per l'uomo, non tutto è permesso all'uso dell'uomo per la scienza. I fenomeni della globalizzazione e della rivoluzione biotecnologica, infatti, sono la compo-

nente culturale dell'identità umana, la quale deve rapportarsi sempre alla componente naturale della medesima. Tale rapporto oggi è diventato molto problematico, perché la stessa natura umana è stata 'culturalizzata', nel senso che viene 'ripensata', rivoluzionata, trasformata. Non si vuole cambiare solo qualcosa *intorno* all'uomo, come nel caso delle innovazioni delle telecomunicazioni e dell'informatica, ma qualcosa *dell'*uomo stesso, della sua essenza.

I confini della natura umana che vengono violati dai fenomeni presi in esame sono, in modo particolare, quelli determinati dalla concezione del corpo umano, dalla concezione dell'essere umano come persona, dalla concezione della dignità dell'uomo. È necessario, allora, delineare esattamente e difendere questi confini e individuare il criterio determinante per rispettarli e farli rispettare. La tesi del presente volume è che la concezione dell'uomo come immagine di Dio, proposta dall'antropologia cristiana e contestata dall'antropologia radicale, se correttamente intesa e articolata, sia in grado di garantire e difendere la vera 'umanità' dell'uomo. Una tale concezione è capace di sostituire una identità 'aperta' nel significato di debole, modulare, precaria, impersonale, con una identità 'aperta' nel significato di forte, universalistica, esemplare, non esclusiva, adottabile da ogni uomo, sotto ogni orizzonte di tempo e di cultura.

Il cristiano, quasi parafrasando la domanda tragica di Primo Levi, non può non chiedersi se quello condizionato dalla globalizzazione e modificato dalle biotecnologie sia veramente un uomo². *L'ecce homo* della cultura postmoderna e postumana, infatti, si ferma all'apparenza. Quell'apparenza dietro la quale Pilato, in rappresentanza di una umanità sorda alla voce dell'eterno e cieca alla realtà divina, non era riuscito a intravedere il Figlio di Dio. La cultura umana, la psicologia, la sociologia, la biologia si fermano a quella patina di sofferenza che nasconde il vero volto della persona chiamata da Dio, perché il disegno divino è nascosto dietro le apparenze umane, dietro le storture e le fessure degli eventi e solo l'occhio della fede lo può vedere, scorgere, riconoscere³. Non basta, infatti, conoscere il mistero di Dio e dell'uomo, ma bisogna anche ri-conoscerlo. L'identità 'aperta' del cristiano trascende il tempo e la cultura, così come Dio trascende il tempo e la cultura. Rimane fissa come il vangelo che non si identifica con nessuna cultura e le anima tutte. Essa è la pietruzza sulla quale ognuno porta scritto il proprio nome, che nessun altro conosce e che nessun altro può clonare (*Ap* 2,17); è il compimento del disegno divino, del

² Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958, 1999²⁵.

³ Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977.

progetto di Dio (*Rom* 8,28; *Ger* 1,1). Un progetto unitario fin dall'eternità e per l'eternità, anche se storicamente dispiegato in tappe successive e per comprensioni progressive. Infatti, il nome vero e definitivo di ogni uomo e di ogni donna non è quello dei progetti giustapposti e occasionali, ma quello dato da Dio, che crea chiamando e chiama creando.

2. Il volume, che si pone in continuazione ideale con quello su *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*⁴, pubblicato qualche anno fa, si compone di due parti.

La prima parte, *L'identità aperta tra biologia e biografia*, è dedicata alla descrizione dell'identità debole e impersonale, che è all'origine della questione antropologica. Essa prende in esame, anzitutto, la determinazione del concetto stesso di identità umana nella sua essenza e nelle sue diverse manifestazioni. L'identità, infatti, è una realtà molto complessa e articolata. Non è la stessa cosa, per esempio, parlare di identità biologica, identità politica, identità religiosa, identità culturale, identità sociale di una persona, e così via. Tutte queste manifestazioni di identità sono una declinazione al plurale della stessa essenza di identità. L'esperienza ci insegna, infatti, che un singolo uomo ed una singola donna possono essere considerati secondo la loro credenza religiosa o la loro appartenenza politica o nazionalità geografica o stato sociale. Bisogna distinguere sempre, perciò, i segmenti di identità e la risultante dell'identità. L'identità, in se stessa, è semplicissima, tanto è vero che viene continuamente riconosciuta da tutti senza difficoltà, ma al tempo stesso fa problema perché non è mai chiaramente definito il rapporto tra i cambiamenti che l'identità stessa può tollerare e quelli che la distruggono. In qualche modo, tutto si gioca nella dialettica tra gli accidenti che cambiano e la sostanza che deve permanere nella sua consistenza e nei cosiddetti principi di vera unità. Nella cultura occidentale l'identità del soggetto è diventata questione nel momento in cui si è esaurita l'indiscutibilità metafisica dell'anima. La storia della filosofia ha visto la trasformazione del soggetto talvolta in Cartesio, talvolta in Hume, talvolta in Locke. Alla luce del legame tra ontologia, soggettività, identità, tuttavia, è proprio John Locke la figura a partire dalla quale si è imparato progressivamente a non pensare in termini di sostanza la nostra soggettività⁵.

⁴ Cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004³.

⁵ Cfr. A. ALLEGRA, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005. Vedi anche CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Feltrinelli, Milano 1993; R. MARTIN – J. BARRESI, *Naturalization of the Soul. Self*

Proprio per questa polivalenza dell'identità, è necessario ribadire chiaramente che l'identità presa in considerazione dal nostro studio è quella personale, che viene prima di tutte le altre forme di identità e delle quali costituisce la base portante. La riaffermazione dell'identità personale è oggi più che mai necessaria, per il fatto che, nella crisi generalizzata di riferimenti ideologici sicuri, si è ormai al trionfo dell'indistinto, cioè di una caratteristica sfuggente di tutto il mondo contemporaneo, dove le identità storiche, nazionali o ideologiche si dissolvono e al loro posto si insedia un insieme di comportamenti (di consumo, di comunicazione di massa, di mobilitazione emotiva) strutturalmente troppo labili e generici per garantire nuove e significanti identità.

Nell'articolazione del volume, il processo identitario viene esaminato alla luce delle trasformazioni prodotte dalla globalizzazione e dalla rivoluzione biotecnologica. La trasformazione prodotta dal cambiamento della categoria dello spazio esamina come l'uomo pellegrino diventi progressivamente l'uomo nomade, l'*homo sapiens* diventi l'*homo oeconomicus*, l'emigrante del lavoro diventi l'emigrante del diritto. La trasformazione prodotta dal cambiamento della categoria del tempo mette in evidenza come la misura di Dio venga sostituita dalla misura dell'uomo, e ciò conduca alla conseguente concezione dell'uomo senza festa, senza memoria, senza ulteriorità. La rivoluzione biotecnologica, dal canto suo, ha prodotto l'uomo similmacchina, l'uomo *cyborg*, l'uomo chimera, l'uomo *on-line*, l'uomo fotocopia, ossia clonato. Un'attenzione particolare viene dedicata alla trasformazione del segno religioso da elemento di integrazione e di condivisione in un fatto conflittuale. Tale trasformazione, nel produrre le semplificazioni identitarie, rende complesso e difficile il dialogo della religione cristiana con le religioni monoteiste dell'ebraismo e dell'islam.

3. Una volta preso atto di come sia difficile determinare l'identità umana e cristiana, sia perché l'identità è un processo e non una condizione stabile, sia perché sono cambiate le coordinate socioculturali all'interno delle quali e in dipendenza dalle quali si forma ogni identità, sia perché, soprattutto, non è sempre facile trovare un giusto equilibrio tra la necessaria incarnazione e inculturazione della visione cristiana dell'uomo e del mondo e l'indispensabile conservazione e difesa della sua eccedenza soprannaturale, la seconda parte del volume, *L'identità aperta tra incarna-*

zione e differenza, prende in esame l'identità forte, propria dell'immagine di Dio, che può dare una valida soluzione alla questione antropologica.

Viene riconosciuto che nella storia passata e presente il cristianesimo ha direttamente o indirettamente promosso l'affermarsi d'una precisa identità di persone, che hanno diffuso nel mondo uno stile di vita, una interpretazione del reale, una cultura della vita e della morte. Gli autori cristiani, come l'autore della lettera *A Diogneto*, però, non hanno accettato una catalogazione dei cristiani quale popolo o razza a sé, perché ciò lo impedisce l'universalità della loro fede. I cristiani sono privi di elementi che li qualificano sul piano etnico, non hanno città proprie, non si servono di una lingua loro particolare, né il loro genere di vita li diversifica per usi singolari. Eppure, questi cristiani che sono presenti sia nelle città greche sia nelle barbare, che si conformano agli usi locali quanto al modo di vestire, di mangiare, di vivere, hanno manifestato un «meraviglioso e incredibile carattere di cittadinanza spirituale»!

La seconda parte del volume si interroga sul come si manifesti, o come si debba manifestare, questo carattere di cittadinanza spirituale nella nostra società globalizzata, ossia quale identità cristiana sia possibile determinare nel rispetto della necessaria dialettica di incarnazione e differenza. Ci si chiede, in modo particolare, se esista una categoria teologica e culturale che dia una precisa identità al carattere di cittadinanza spirituale nella sua concretezza storica e nella sua carica di idealità.

La secolare tradizione cristiana attesta chiaramente che questa categoria esiste oggi ed è esistita sin dagli albori della sua storia, perché lo stesso vangelo che ci riporta sia la vita e l'insegnamento di Gesù sia la chiamata dei discepoli, sotto un certo punto di vista, è un formidabile datore di identità cristiana. D'altra parte, il progetto eterno di Dio, che crea chiamando per nome e non semplicemente facendo esistere una natura o una essenza, si concretizza in uomini e donne che sono caratterizzati dal proprio stile di vita, dalla propria esistenza concreta, costituita da un intreccio di eventi e di esperienze, dalla propria storia personale di salvezza. Il carattere di cittadinanza spirituale, proprio di un'esistenza che rivela e testimonia nella storia e nel tempo un progetto trascendente, è espresso in modo completo dalla concezione dell'uomo come immagine di Dio. È convinzione largamente condivisa, infatti, che la categoria dell'uomo immagine di Dio sia il nucleo dell'antropologia cristiana, ed abbia una sua validità che supera le contingenze delle stagioni culturali. Ed è allo stesso tempo esperienza documentata che è proprio a partire dalla convinzione dell'uomo come essere personale, creato ad immagine e somiglianza di Dio, che è stato possibile sviluppare nei secoli un'identità di antropologia

cristiana, non in contrapposizione alle altre antropologie esistenti, ma in dialogo con esse. Nell'autunno del 1945, nel periodo in cui M. Heidegger componeva la sua *Lettera sull'umanesimo*, il gesuita Hugo Rahner tenne un discorso per la riapertura dell'anno accademico dell'Università di Innsbruck, dal titolo: *Umanesimo cristiano e teologia*. In quel discorso, nel delineare l'identità dell'uomo occidentale come uomo della storia, uomo dell'unità, uomo del giusto mezzo tra materia e spirito, il gesuita tedesco ebbe ad affermare: «l'ideale d'uomo della teologia è di una tale inaudita molteplicità e forza, perché la Chiesa ha trovato Dio tra gli uomini e poiché essa vuole sollevare l'uomo fino a Dio e in Dio. Il motivo fondante il suo umanesimo è la verità: l'uomo è Dio»⁶. Quel singolare richiamo alla vocazione divina dell'uomo in un tempo particolare che aveva conosciuto la barbarie più crudele voleva ridare una forma umana alla vita dei singoli uomini e alla convivenza tra i popoli.

La categoria dell'immagine, dunque, ha sicuramente contrassegnato nella storia del cristianesimo l'identità del cristiano nel suo essere e nel suo agire. Nel nostro volume non si intende dare una descrizione esauriente e completa di tutte le componenti di questa identità, che, come verrà precisato, si sintetizza nella persona di Gesù Cristo. Ci si ferma, piuttosto, su quelle coordinate antropologiche che la stagione particolare della globalizzazione e della postmodernità mette in pericolo, e che la concezione dell'immagine, invece, è chiamata a salvaguardare e a promuovere. Tali coordinate, come abbiamo già detto, sono in modo del tutto particolare la corporeità, salvaguardata dal fatto che l'immagine abbraccia tutto l'uomo, quindi anche il corpo; la personalità, salvaguardata dal fatto che il concetto di persona ha la sua ultima origine in Dio stesso; la dignità, radicata nel fatto che tutti gli uomini indistintamente portano il sigillo dell'immagine del Dio Uno e Trino.

La categoria dell'immagine di Dio fa vedere come il problema dell'uomo sia direttamente intrecciato con il problema di Dio. La crisi di Dio, infatti, ha condotto lentamente alla crisi dell'uomo. La postmodernità, con la crisi della metafisica e l'avvento del pensiero debole, ha messo in crisi i classici assoluti metafisici: 'Dio, uomo, mondo'. La prima conseguenza dell'indebolimento del concetto di Dio è l'indebolimento del concetto di uomo. All'idea forte della natura umana, considerata immutabile perché creata da Dio, si è sostituita, perciò, l'idea debole di una natura umana considerata manipolabile, perché prodotta dalla biotecnologia. La conseguenza terribile di questa trasformazione è che tutto ciò che è 'fat-

⁶ Cfr. K.-H. NEUFELD, *I fratelli Rahner*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 267.

to' può essere anche 'disfatto'. L'uomo postmoderno non vuole accettare i limiti della natura umana e tenta di creare nuovi modelli di esistenza, determinati non dalla 'sacralità' della vita, ma dalla 'qualità' della medesima. L'avvento delle correnti del post-umanesimo e del trans-umanesimo nel mondo della bioetica e dell'ingegneria genetica rende più difficile la ricerca delle tracce di Dio nella vita, perché la traccia divina più eloquente è l'uomo stesso, sia perché egli è stato creato a immagine di Dio, sia, soprattutto, perché Dio stesso è diventato uomo. Se l'uomo non è procreato ma clonato, viene considerato una fotocopia dell'uomo e non un dono di Dio. Inoltre, se l'uomo è trasformato in similmacchina, si ammira la potenza della macchina, ma si dimentica l'onnipotenza di Dio, il cui «nome è grande su tutta la terra» (*Sal* 8).

Quest'uomo della postmodernità ha sete della trascendenza, ma cerca inutilmente di estinguere tale sete con le cose immanenti di questa terra: beni materiali, gratificazioni culturali, successo professionale, legami affettivi. Si sono moltiplicati i pozzi della tecnologia e dell'ideologia, capaci di creare nuovi desideri, ma incapaci di estinguere la sete di senso. Abbondano i mezzi. Ma scarseggiano i significati. Si dilatano i desideri, e questi, non gratificati, producono la rivalità mimetica che è all'origine della violenza e del conflitto sociale. La civiltà dei desideri ha preso il posto della società dei bisogni. Però la soddisfazione dei desideri materiali produce solo il 'ben-essere' dell'uomo, mentre solo la soddisfazione dei bisogni spirituali arricchisce l'«essere» del medesimo. Per legare i desideri ai bisogni è urgente la coniugazione d'una giusta antropologia del limite con una sapiente pedagogia della creaturalità, nonché l'attenta individuazione delle domande vere cui dare delle risposte giuste.

La concezione dell'uomo immagine di Dio contribuisce efficacemente alla difesa dell'uomo come persona. Il nemico contro il quale bisogna oggi combattere la battaglia di civiltà non è tanto l'ateismo e quindi il problema di Dio-non Dio, ma quello ancora più elementare dell'umanità dell'uomo e quindi il problema di uomo-non uomo. La chiesa si trova oggi nella necessità di difendere l'uomo per difendere Dio, mentre prima difendeva Dio per poter difendere l'uomo. Ciò che viene messo a rischio dal biocentrismo della cultura radicale e da una mentalità di scienza senza coscienza è proprio l'umanità dell'uomo, quel qualcosa che non si può ridurre a semplice materiale biologico. La scienza, cui oggi si è demandato il compito di risolvere ogni problema umano, togliendolo dalla fede o dalla religione, dispone di un concetto 'ridotto' di vita, che consiste nella pura e semplice vita biologica, senz'altro senso né altro significato che oltrepassi la pura e semplice funzionalità degli organi umani. L'uomo è ri-

dotto a materia prima, alla materia prima più importante, come scrisse Heidegger già nel 1951. La individualità della vita personale è diluita nella genericità della vita biologica, nella pura materia biologica, nella funzionalità organica delle 'parti separate' dell'uomo. La vita umana è diventata un materiale biologico, una materia di ricambio, una riserva di donazione di organi. Se l'uomo è ridotto a un prodotto della biologia, tutti lo possono manipolare e non è più inviolabile, mentre se è una persona, rimane un mistero che tutti devono rispettare nella sua trascendenza. Prima faceva problema impostare in modo corretto il rapporto uomo-sovrano, e cioè il rapporto dell'uomo con il soprannaturale, con l'alto, con il divino. Ora fa problema impostare correttamente il rapporto uomo-infraumano, cioè il rapporto dell'uomo con le creature a lui inferiori, con il mondo animale e il mondo delle cose.

Si arriva, infine, alla presa in considerazione di quella dimensione umana che ha una valenza universale e che, almeno nominalisticamente, è riconosciuta e difesa da tutti. Infatti, il concetto di dignità dell'uomo esprime quella dimensione umana che ha una valenza universale, riconosciuta sostanzialmente dalle diverse culture e ideologie, nonché codificata dalle differenti costituzioni nazionali e convenzioni internazionali, ed ha la sua base teorica e pratica nella dimensione personale dell'immagine.

La prima constatazione che si fa, riguardo ad una possibile definizione della dignità umana, è che questa, per quanto da tutti invocata e difesa, in primo luogo è qualcosa di difficile da definire sia da parte delle tradizioni religiose sia da parte della razionalità e, in secondo luogo, che essa, per lo più, paradossalmente, si riconosce più facilmente quando viene a mancare. A. Glucksmann osserva opportunamente che il primo diritto di ogni uomo è quello di lottare contro l'inumanità della sua condizione. La battaglia per i diritti dell'uomo non può essere fondata su un'ideale astratto dell'uomo o dell'umanità. Al contrario, tale difesa deve essere motivata solo dall'esperienza di ciò che è inumano. Si può dire persino che l'universalità dei diritti dell'uomo stia soprattutto nell'universalità dell'inumano. Ecco perché i diritti non devono servire alla costruzione di un qualunque paradiso in terra, ma solo a combattere, per quanto possibile, l'inferno che ci troviamo di fronte.

Il volume si conclude con una breve indicazione bibliografica dei principali studi che si occupano del problema dell'identità in rapporto al fenomeno della globalizzazione e della rivoluzione biotecnologica. Degli studi citati, si riporta, là dove esiste, la traduzione italiana.