

Cosimo Quaranta

TEOLOGIA NELLA POSTUMANITÀ

Prospettive di dialogo
con i *post-* e *trans*-umanesimi del presente

EDITRICE **Q**UERINIANA

INTRODUZIONE

La condizione umana del XXI secolo è decisamente differente da quella delle epoche precedenti. Da qualche decennio assume particolare rilevanza il paradigma di interpretazione della realtà di tipo scientifico-tecnologico, soprattutto da quando esso si è arricchito di quello informatico e quello analitico. Come ha avuto modo di affermare papa Francesco, la pervasività della tecnologia tocca il quotidiano di tutti, senza restare in confini delimitabili: «Lo sviluppo vertiginoso del mondo digitale vede protagoniste le grandi compagnie del settore, che superano agevolmente le frontiere fra gli stati»¹. È necessario, nel dialogo con il mondo in cui concretamente siamo, che come teologi ci si interroghi sulla realtà dell'uomo che vive nel paradigma informatico, infocratico e tecnologico. Che umano è quello che legge se stesso attraverso la scienza e la tecnica odierne? Che salvezza come vita compiuta in pienezza egli sta cercando e costruendo? Cosa la rivelazione cristiana accoglie, da cosa può essere arricchita e cosa può offrire?

L'umanità ha sempre convissuto con una certa forma di tecnica, utilizzata al proprio servizio. Dapprima collaboratore non umano fu l'utensile di piccolo-medio calibro, che è per definizione *manicum*, cioè legato alla mano come estensione dell'arto e potenziamento delle sue capacità. Parallelo fu lo sviluppo dei mezzi di trasporto trainati dalla forza umana o animale. Tutto questo è pre-industriale. La *prima rivoluzione industriale*, nel complesso della storia mondiale appare come dietro l'angolo delle evoluzioni. Di fatto appartiene a tempi per noi ormai remoti, tra la fine del XVIII secolo e la metà del XIX. Le rapide evoluzioni e le scoperte tecnico-scientifiche por-

¹ FRANCESCO, Discorso *Ai partecipanti al congresso «Promoting Digital Child Dignity – From Concept to Action»* (14 novembre 2019), in *AAS* 111 (12/2019) 1881. Francesco auspica la nascita di una riflessione che conduca a un'*algor-etica*, un'etica per questo tempo sintetizzabile nella metafora dell'algoritmo.

tarono il segno di trasformazioni epocali. Fu l'introduzione delle macchine nella produzione agricola e industriale a far cambiare i paradigmi socio-economici moderni. La produzione in serie, la velocizzazione dei processi, la conseguente anonimizzazione dell'operaio e le migrazioni dalle campagne verso le città furono alcuni tra i segnali del cambiamento. Dei cambiamenti epocali se ne accorsero anche le scienze umane con la riflessione sull'uomo nel contesto lavorativo e sociale. La *seconda rivoluzione industriale* si colloca alla fine del XIX secolo. Per il progresso tecnologico furono decisive le nuove fonti di energia come il petrolio e la diffusione dell'energia elettrica. Quest'ultima, particolarmente, acuì il divario tecnico-industriale tra i paesi che ne erano forniti e quelli in cui era mancante. Il commercio mondiale andò accentrandosi sotto il monopolio di poche e grandi potenze tra cui gli Stati Uniti d'America, il Giappone e alcuni paesi dell'area europea. Il XX secolo è lo spettatore temporale della *terza rivoluzione industriale*. Le conoscenze scientifiche aumentarono in tutte le direzioni. Infatti, un'evoluzione quasi esponenziale caratterizzò le industrie: bellica, cinematografica, alimentare, medica ed energetica. I trasporti e la velocità degli scambi commerciali raggiunsero rapidità e capacità di ritorno economico mai avute prima. Anche la teologia e l'annuncio cristiano conobbero una svolta decisiva grazie alle conquiste tecniche delle telecomunicazioni. Il concilio Vaticano II, da questo punto di vista, poté giovare delle nuove forme di comunicazione di massa, divenendo un evento mondiale, non solo per la componente internazionale dei partecipanti, ma perché per la prima volta nella storia tutto poteva essere seguito in contemporanea come nelle moderne dirette². La comunità ecclesiale mondiale parlava attraverso i mezzi di comunicazione moderni, entrando a pieno titolo nel progresso di tutta la società tecnica. L'avvento dell'informatica e dell'industria delle telecomunicazioni segna l'inizio della svolta contemporanea che diversi autori chiamano *quarta rivoluzione industriale*³.

² Su come la diretta di eventi locali al livello mondiale abbia contribuito a formare e cambiare le consapevolezza personali, sarà possibile metterlo in evidenza utilizzando i contributi sull'infosfera e il paradigma infocratico. Cf. F. ANTINUCCI, *L'algoritmo al potere. Vita quotidiana ai tempi di Google*, Laterza, Roma - Bari 2011; J.D. CAPUTO, *Hermeneutics: facts and interpretation in the Age of Information*, Penguin Books, London 2018.

³ Cf. K. SCHWAB, *La quarta rivoluzione industriale*, FrancoAngeli, Milano - Roma 2016; S. ZAMAGNI, *Come e quanto la quarta rivoluzione industriale ci sta toccando*, Mimesis, Milano 2018; L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

Legato a ogni fase del progresso tecnico-scientifico dell'umanità è anche il modo in cui l'uomo interpreta se stesso. Mai come in questo tempo, l'uomo interpreta se stesso all'interno del paradigma tecnologico. Viviamo, cioè, così inseriti in un presente fatto di tecnica che egli si considera, valuta e giudica attraverso le proprie possibilità tecniche. La tecnica, frutto della sua attività, è diventata uno dei criteri attraverso i quali l'umanità definisce il progredire o il tornare indietro nell'immaginaria linea dell'evoluzione. La novità particolare dell'ultimo mezzo secolo di storia è la pervasività del mondo digitale, realtà considerata come il propellente della quarta rivoluzione industriale. Espressioni come "mondo digitale", "realtà virtuale" o "essere connessi/disconnessi" sono indicative di condizioni di vita della persona. L'uomo di Cro-Magnon aveva già il nostro stesso sviluppo cerebrale (*Homo Sapiens*), ma giudicava se stesso secondo altri paradigmi esistenziali. La novità è di carattere epocale.

Mentre Platone teorizzava il mondo delle idee verso il quale l'anima, prigioniera del corpo, deve tendere, sapendo che la morte finalmente le donerà la contemplazione della verità, l'uomo digitale vive già una forma di astrazione dal corpo e dal reale. Il suo ambiente ulteriore è il mondo del virtuale; esso non è al di là della morte, ma tutto al di qua, pur nella intangibilità e invisibilità ai sensi corporei, tradotto sotto forma di informazioni. La comunicazione, decodificazione e replicazione di queste ha effetti reali nella vita quotidiana dell'umanità. Così il mondo digitale è quel reale che nel nuovo mito della caverna può essere raggiunto con un dispositivo connesso alla rete, senza attendere una morte che separi i componenti della persona umana. Realtà virtuale è a un tempo la possibilità dell'immaginario, ma anche la sua integrazione con il reale. È realtà virtuale la rappresentazione delle strade cittadine su uno schermo sintetico digitale; essa diventa integrata con il reale quando l'apposito dispositivo – connesso alla rete internet – fornisce all'utente le indicazioni stradali per una meta che in epoche passate si sarebbe dovuta raggiungere con mappe cartacee e indicazioni.

Secondo l'Osservatorio del Politecnico di Milano, il 95% dei consumatori italiani ha sentito parlare di IA, il 60% è anche sia consapevole di cosa si tratti sia in grado di riconoscere quando ha a che fare con strumenti dotati di IA. In generale, una nota dell'ANSA rende noto che l'80% dei consumatori, pur conservando un certo timore per la tutela della riservatezza dei propri dati personali, il lavoro e l'etica, esprime comunque un giudizio po-

sitivo verso la diffusione dei sistemi di IA⁴. Infine essere connessi/disconnessi allude anche a una nuova forma di interpretazione del vivere condizioni di espressività e relazionalità umane. Per i metafisici l'*essere* è definibile nei categoriali di buono, vero, bello e uno; per l'uomo digitale *essere* allude alla propria presenza nel mondo digitale. Verità è ciò che si decide comunicare o che si riceve sotto forma di informazioni; bello è ciò che appare, ma che non necessariamente deve avere riscontro nel mondo esterno; bontà è ciò di cui si può disporre a personale vantaggio; unità non è necessariamente un carattere della persona, ma solo della sua immagine riprodotta perché il nuovo umano digitale è liquido, non si lascia contenere in una sola forma, egli/ella è l'avatar che sceglie come sintesi multimediale di sé⁵. Le possibilità per l'info-ontologia si riducono a due: essere connessi o no. Anche qui *la quarta rivoluzione* industriale formula le sue antropologie e i campi di valori.

La novità del digitale è la riduzione della realtà alle sue informazioni. Ogni cosa è scomposta negli elementi più piccoli e questi a loro volta tradotti in una sequenza di codice informatico che ne permette la replicabilità su dispositivi capaci di decodifica. Tanto nel sistema binario 0/1, quanto nel più complesso quantistico, ogni realtà può essere tradotta in un flusso di informazioni che un sistema ricevente decodifica e riproduce. Questo accade anche per l'uomo. Metafora naturale di questa scomposizione nelle informazioni che lo definiscono è il DNA. Metafora digitale, invece, è la codifica sotto forma di *bit* di ogni singolo dettaglio. Se di Quinto Ennio non abbiamo la voce o le ossa, ma gli scritti e le idee, di umani del paleolitico trovati nei ghiacciai abbiamo al contrario le ossa, ma non gli scritti e le idee. Qualcosa di qualcuno è sopravvissuta al tempo e alle epoche; molto comunque è andato perduto. L'umano post-umano intende superare questo limite convertendo la condizione umana in ciò che può resistere alla propria naturale contingenza. Nell'epoca della *quarta rivoluzione industriale*, quello appena accennato è il paradigma infocratico che racchiude l'uomo in un nuovo ambiente vitale, l'infosfera, dopo averlo già definito secondo il paradigma tecnocratico per cui anima dell'umano è la tecnica⁶.

⁴ Cf. OSSERVATORIO POLIMI, *Mercato intelligenza artificiale +27% in Italia, vale 380 mln*, in *Ansa* del 3 febbraio 2022, www.ansa.it/sito/notizie/tecnologia/hitech/2022/02/03/mercato-intelligenza-artificiale-27-in-italiavale-380-mln_ec1d1c7f-5402-448c-8ad4-1e63b2069cb3.html (consultati il 19 dicembre 2024).

⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari 2011²².

⁶ Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2016⁹.

È evidente che siamo davanti a un processo di riduzione dell'umano a una sua descrizione altrettanto riduttiva. Questa riduzione è tipica delle correnti postumaniste e transumaniste contemporanee. Possiamo quindi, senza clamorose smentite, affermare di essere davanti a un'antropologia di tipo parziale poiché essa elegge l'informazione come esaustivo rappresentante della totalità dell'umano. Nella prospettiva *post*-umanista e *trans*-umanista l'umano è l'insieme della sue informazioni e la salvezza sta nel dar loro una eterna (nel senso di continuativa e ininterrotta nel tempo) possibilità di interazione con gli altri umani e il mondo circostante.

Il teologo cristiano ora si chiede che cosa significhino incarnazione, rivelazione e risurrezione davanti alle nuove forme di definizione antropologica. La nuova gnosi *post*-umanista che separa corpo e mente (eredità del dualismo cartesiano e non del più antico platonico-diogeneo) non sembra aver spazio per il giudizio cristiano di bontà del corpo. Esso, infatti, deperisce e muore, ostacolando il progetto di superamento dei limiti fisici e il desiderio di immortalità.

Il vocabolario del tempo della postumanità si arricchisce di neologismi con particolare riferimento alle estensioni dimensionali dello spazio e del tempo. Infosfera e antropocene sono due termini appartenenti a campi semantici affini. Con infosfera s'intende l'ambiente vitale in cui è inserito l'uomo. Come la biosfera contiene tutti gli ecosistemi terrestri, così l'infosfera si configura come l'ecosistema virtuale all'interno del quale l'umano vive grazie alle rappresentazioni digitali. Con antropocene, invece, si fa riferimento alla dimensione storica dell'evoluzione del vivere terrestre. Nel 2008 E.F. Stoermer e P.J. Crutzen, citando tra i predecessori del loro pensiero il gesuita Pierre Teilhard de Chardin, introdussero il termine antropocene nei circoli geologici. Come nel passaggio da un'epoca geologica alla successiva i sedimenti di materiali ed elementi naturali si accumulano dando origine a stratificazioni riconoscibili, così l'influenza umana ha ricoperto il suolo terrestre e gli oceani di sedimenti di materiali riconducibili esclusivamente alla sua azione. Il cemento e le plastiche ovunque diffusi ne sono un esempio. L. Cormie teorizza come l'uomo possa positivamente essere colui che garantirà alla Terra e all'umanità un «buon antropocene»⁷, dato che l'ambiente vitale della tecnosfera è diretto dalla sua stessa responsabili-

⁷ Cf. L. CORMIE, *Transumanità, postumanità, Antropocene. Orizzonti mutevoli di ignoranza e conoscenza, realtà e possibilità, speranza e fede*, in *Concilium* 57 (3/2021) 137-150.

tà. Tecnosfera e infosfera non si escludono, ma sono contemporaneamente due ambienti vitali del post-umano, tanto quanto l'atmosfera e l'idrosfera lo sono sempre stati per tutta l'umanità. In questo senso comprendiamo i tentativi dei progetti di crioconservazione di cervelli o corpi interi. Alcuni progetti superano la contingenza corporea soggetta a deterioramento, traducendo le informazioni in linguaggio analogico (e/o digitale e/o quantistico) tutto ciò che si può conservare dell'umano. Mentre di autori antichi abbiamo gli scritti, del nuovo umano-post-umano una macchina debitamente programmata conserverà e riprodurrà la voce, mentre un algoritmo calcolerà le risposte e i discorsi che l'umano di partenza potrebbe voler fare in un determinato contesto. Allo stesso modo, dell'uomo/donna del paleolitico ritrovato nei ghiacciai e del quale abbiamo il corredo genetico, il nuovo umano-*post*-umano potrebbe farne una replica dando vita a un nuovo essere *post*-umano che lo rappresenti, per poi dare anche a se stesso la medesima possibilità.

Quando l'antropologia è ridotta alla genetica (la metafora dell'uomo come insieme di informazioni nasce in questo contesto), l'escatologia (impropria) che ne consegue consisterà nel realizzare un corredo di informazioni sempre possibili da decifrare e riproporre ai prossimi umani, come se il precedente umano non sia mai scomparso del tutto. Il discorso escatologico (improprio) coincide con la fine dell'escatologia quale discorso sulla morte perché la morte stessa è stata convertita in passaggi verso vite sempre nuove. L'antropologia inoltre è ridotta alla tecnologia dell'informazione. Essa si riconosce nello slogan *data is enough* per la quale i dati non sono altro che la finestra sull'umano che attende di essere aperta dal post-umano. Se anche fosse vera l'affermazione per cui ogni cosa – l'umano tra tutte – può essere ridotta all'insieme dei dati che lo interpretano e rendono replicabile, quell'insieme dei dati in oggetto è paragonabile alla presenza di una coscienza senziente? Il teologo si pone la domanda di senso su queste definizioni antropologiche che sembrano rifiutare l'umano come mistero (cf. *Sal* 8; 139), volendolo risolvere e tradurre in miliardi di singoli *bit*. La singolarità dell'individuo soccombe davanti all'oggettività degli accidenti e la relazionalità storica della persona è sostituita dall'infinito insieme di possibilità che la stessa potrebbe esprimere e che ancora non ha espresso. L'immortalità post/trans-umanista assomiglia più al gioco delle possibilità da esaurire, che a un progetto di vivere una vita da vivente cosciente, senziente e gaudente.

Che cosa si intende per postumano e transumano? Queste parole e le loro declinazioni sono utilizzate per descrivere più realtà di pensiero allo stesso tempo. È difficile trovare una definizione unica e univoca. Esse sono più come *umbrella-terms* che specifiche definizioni. Inoltre hanno generato – e continuano – un corpo crescente di letteratura e, sebbene abbiano delle similitudini con il discorso post-moderno, non ne sono equivalenti. Tra gli obiettivi della ricerca si pone quindi l'esigenza di definire tali correnti di pensiero e considerare anche le relative prassi tecno-scientifiche. Ai termini generali post-umanesimo e trans-umanesimo se ne possono accostare altri affini: meta-umanesimo, anti-umanesimo, tecno-umanesimo, iper-umanesimo. L'elenco potrebbe continuare a lungo. Ciò che accomuna le varie correnti è la consapevolezza di essere davanti a un cambiamento di paradigma per descrivere la persona. Essa si offre a una certa malleabilità della definizione e struttura. Si tratta dunque di scoprire – o definire – che cosa sia umanità all'interno della nuova epoca *info- e tecno-strutturata* e come l'umano lavori all'evoluzione di se stesso.

R. Pepperell elenca cinque possibilità di interpretazione del termine *post-umanesimo*⁸. Tutte condividono l'idea che viviamo in un'epoca in cui l'umano interpreta se stesso diversamente da come faceva nel passato, perché siamo all'incrocio fra cultura e tecnologia. L'uomo realizza che il riconoscimento del nucleo della sua essenza – in questo mondo, in questo tempo – è inevitabilmente condizionato dalla scienza e dalla tecnologia. Siamo nel *Tecnoveo*. Questa condizione pone l'antropologia dentro una intersezione per cui l'uomo è definito insieme dalla cultura e dalla tecnologia, poiché entrambe lo pervadono, costituiscono e informano sostanzialmente. Un primo significato si riferisce a una successione di periodi culturali, quindi il *post-umanesimo* è semplicemente successivo all'umanesimo. Una seconda possibilità è che ciò che costituisce l'essere umano stia subendo una profonda trasformazione perciò non possiamo più pensarlo come la tradizione del pensiero che lo ha consegnato; in questo senso esso significa ulteriore-umanesimo o altro-umanesimo. La terza possibilità apre prospettive nuove. Essa si riferisce alla convergenza tra biologia e tecnologia, le quali sono tanto unite da diventare quasi indistinguibili; in questo senso esso significa post-biologico e apre le porte alla tecno-biologia e al discorso *trans-umano*.

⁸ Cf. R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, Intellect Books, Bristol - Portland/OR 2003, iii-v.

La quarta possibilità considera l'umano come all'interno di una condizione di umanità-estesa grazie al superamento di limiti e confini delle abilità del corpo e del suo essere in buona salute. Ultima accezione è considerare *post-umano* ciò che supera la singolarità intelligente dell'umano. È la frontiera dell'intelligenza estesa, che non necessariamente ha bisogno di aumentare anche le proprietà del corpo. Le ultime tre declinazioni di *post-umanesimo* sono quelle che più da vicino interessano la nostra ricerca. La teologia, poiché fatta da uomini e donne, si trova davanti a nuove istanze che non possono restare estranee ai propri interessi. Le correnti *post-umaniste* partono da una nuova antropologia che chiama in causa il senso della vita e della morte, la destinazione finale dell'uomo e il suo significato nella storia. Il discorso *post-umano* inoltre interessa alla teologia non solo perché propone una interpretazione di chi sia un umano, ma anche perché avanza la pretesa di poterne decifrare e soddisfare le speranze di pienezza e le attese di salvezza. In questo è evidente che parole al cuore del cristianesimo come amore, gioia, salvezza e speranza sono chiamate in causa e il teologo cristiano deve confrontarsi con queste nuove istanze del pensiero post-moderno. Ogni declinazione dei nuovi umanesimi (*post-, trans-, meta-*) propone nuove antropologie e nuove escatologie. Nella presente ricerca queste saranno lette e confrontate con la parola della rivelazione cristiana.

Ciò con cui possiamo già concordare è che il postumanesimo decentra l'essere umano dal posto di fondazione ontologica del tutto. Se per secoli si è insegnato che l'uomo è il punto più alto di ciò che esiste (teologicamente: della creazione; a-teologicamente: della natura), il discorso postumano sposta la riflessione sull'evidenza e l'importanza delle cose non-umane, le quali partecipano al modellare ciò che l'umano definisce come proprio essere. Esse arrivano a condizionare e definire la vita interiore e sociale, per questo modellano l'idea stessa che l'uomo può avere di sé. Ultimo traguardo, secondo B. Waters, è addirittura arrivare al punto in cui la fusione tra umano e tecnologico, arrivi a creare una nuova specie superiore di umano-*post-umano*⁹.

Poiché definire con esattezza cosa sia post-umano è impossibile da farsi in breve, possiamo comunque cogliere le linee di tendenza del pensiero. È certo, come mostra A. Caronia, che siamo all'ennesima svolta del pensiero

⁹ Cf. B. WATERS, *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate, Aldershot 2006.

sull'uomo, a una vera e propria mutazione antropologica. A mutare però non è solo il punto di osservazione su di lui, bensì l'uomo stesso, attraverso la tecnologia. Essa non è un agente autonomo, un macchinista divino esterno, ma è attività dell'uomo stesso. Come tale diventa il simbolo della trasformazione che ci avvolge e del quale l'uomo è agente protagonista verso se stesso¹⁰. N. Yehya afferma che in questa corrente di pensiero la metafora attraverso la quale molto (o tutto) può essere spiegato è il *cyborg*¹¹. *Cyborg* è la fusione dei termini *cybernetic* e *organism*. *Kybernetes* è il timoniere; organismo è l'essere vivente; dunque il *cyborg* è l'essere vivente potenziato (grazie alla tecnologia), così da essere l'unico timoniere di se stesso e del proprio avvenire. Per questo K. Hayles definisce il *cyborg* come una vera e propria icona culturale¹². La metafora del timoniere rispecchia inoltre la singolarità antropologica dell'uomo in mezzo a tutte le specie viventi, per cui egli non soltanto vive la propria vita, ma anzitutto la dirige¹³. Egli assume un comportamento nei suoi propri confronti, mostrando di non essere definito una volta per tutte.

Nella concezione post-umana l'umano si serve di ciò che è umano e di ciò che non è umano per elevare e completare se stesso. Egli può migliorare (*improving*), sostituire (*replacing*) o potenziare (*enhancing*) se stesso, integrando a sé anche cose che umane non sono. In questo modo egli partecipa alla propria evoluzione come in una auto-evoluzione. L'umano che segue la propria *hýbris* di pienezza avverte l'esigenza di intervenire nella propria storia per superare l'ordine costituito. Il pensiero postumanista cavalca la presunzione di orgogliosa tracotanza che porta a presumere della propria potenza. Che egli avverta se stesso come carenza-da-migliorare o come eccellenza-da-potenziare, può trovare nelle correnti postumaniste l'alleato architettonico ed ermeneutico (carattere più specifico del transumanesimo) della propria auto-evoluzione. Il teologo si chiede dunque con quale antropologia è chiamato a dialogare e quale parola la rivelazione da questa può ricevere e in risposta consegnare. In una prospettiva di antropologia cristiana è fondamentale riconoscere i punti di convergenza e quelli di distanza.

¹⁰ Cf. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Theoria, Roma 1985.

¹¹ Cf. N. YEHYA, *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*, Eleuthera, Milano 2005.

¹² Cf. N.K. HAYLES, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago/IL 1999.

¹³ Cf. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano - Udine 2010.

Per l'antropologia e l'escatologia cristiane sarebbe interessante considerare le affinità e le distanze tra i concetti di auto-evoluzione e quello di vocazione. Se l'uomo ha una vocazione nel mondo, non potrebbe questa essere quella di lavorare affinché la propria vita raggiunga una pienezza? Inoltre, riconoscere una vocazione, una missione nell'esistenza, può aprire l'uomo a scoprire in se stesso la chiamata a vivere come partner e non come isola nella storia. Egli può lavorare alla propria auto-evoluzione vivendo come compagno di viaggio di altri uomini e donne, partner della creazione e anche del Dio creatore¹⁴.

La mutazione antropologica del pensiero postumanista, quindi, sostanzialmente consiste nell'osservare l'umano attraverso i paradigmi che consegna ad esso l'ibridazione con la tecnologia. Essa è un'attività dell'umano, qualcosa che è frutto della sua eccellenza e che allo stesso tempo contribuisce a dargli sempre nuova forma. Quale antropologia previa è offerta alla riflessione teologica? Come la teologia in genere e la cristologia e l'escatologia in specie, in risposta, informano le varie antropologie che incontrano? Inoltre se l'antropologia sta all'uomo, al *post*-umano corrisponderà una *post*-antropologia? La risposta dipende dal significato di postumanità che ogni teoria elegge per sé. Certo è che un nuovo discorso antropologico deve comunque essere affrontato.

Sono due le prospettive sintetiche: l'umano come difettoso o eccellente. La cristologia offre la possibilità di mediare tra il discorso teologico e quello antropologico. Nella prospettiva della carenza l'antropologia previa offerta alla nuova riflessione cristologica è l'umano da sollevare dalla propria miseria di contingenza e debolezza. L'umano non è cosa buona (contrariamente a *Gen* 1,26) dato che non basta a compiere se stesso. Nella prospettiva dell'eccellenza, invece, l'antropologia previa offerta alla nuova riflessione cristologica è l'umano che si solleva nella ricerca di ciò che lo supera e completa. L'approdo salvifico è nella sua stessa opera tecnica, frutto delle sue mani e ingegno (*cf. Gen* 11,1-9). Inoltre, come eccellenza biologica può compiere le attese di salvezza di tutta la realtà attorno a lui, anche dei regni non umani (*cf. Rm* 8,22).

¹⁴ Affermare che l'uomo sia partner di Dio chiede di considerare comunque l'asimmetria fra i due. Affermare che l'uomo plasma e modella, non avrà ontologicamente ed eticamente lo stesso valore del dire che Dio plasma e modella. Lo specifico cristiano della rivelazione non può essere trascurato.

Se l'umano è qualcosa di difettoso, l'incarnazione del Figlio di Dio può apparire come una forma di recupero dell'opera della creazione incompiuta o compiuta male. Il peccato è il difetto strutturale dell'umano perché questi non è perfetto, ma carente per definizione. L'opera del Figlio di Dio sarebbe colmare un vuoto, sanare una crepa, aggiustare un ingranaggio difettoso. Non crediamo che questa sia una prospettiva accettabile. Le conseguenze potrebbero essere disastrose. Il Figlio di Dio sarebbe necessitato a incarnarsi e morire a causa di un difetto umano che la Scrittura può anche chiamare peccato? Se Dio manca della sua libertà di rivelarsi e lasciarsi accogliere, allora non è altro che un ingranaggio fra i tanti della condizione umana e il motore della storia è il non-senso. La prospettiva amartiocentrica cancella la libertà e la gratuità della rivelazione. L'umano-*post*-umano, dunque, avrebbe bisogno di Dio tanto quanto un motore necessita del cambio dell'olio. Inoltre, questa riflessione insinua il pericolo di un Creatore che pronunciarebbe una menzogna nel dichiarare buona l'opera della sua creazione. L'antropologia della carenza umana diventa la cristologia della sostituzione di una deficienza. Nella prospettiva del difetto, l'escatologia cristiana non propone una salvezza come dono per tutti perché l'umano (malato) è necessariamente sostituito dal divino (eccellente), facendo ritornare questioni già dibattute ai tempi di Calcedonia¹⁵.

Se l'umano è, invece, qualcosa di eccellente, l'incarnazione del Figlio di Dio può essere letta su altri piani, ma non per questo senza ulteriori dilemmi. Se l'umano è eccellente, perché allora l'incarnazione è detta anche nei termini di assunzione della forma di schiavo in *Fil* 2,5-7? Se l'umano è eccellente, c'è spazio per le categorie cristiane di peccato, redenzione e glorificazione? Se l'umano è così eccellente, perché muore? L'incarnazione potrebbe al contrario essere la decisione di Dio di eleggere un umano da premiare al mondo divino? Se così fosse, allora non sarebbe una notizia per tutti gli umani, ma gnosticamente solo per quelli eccellenti che in qualcosa assomigliano al divino (nell'intelletto, per esempio). Ragionare così riporta alla mente le divisioni tra illici, psichici e pneumatici dato che – alla prova dei fatti – noi non siamo tutti eccellenti alla stessa maniera. La teologia cristiana davanti alle istanze dei vari postumanesimi deve riflettere sui significati e i valori di vitalità, finitezza e morte. Alla luce di quanto detto, infatti, vi-

¹⁵ Cf. *DH* 300-303.

talità sembra equivoco: è vivo ciò che funziona o ciò che esiste secondo una complessità del biologico e del vitale che è irriducibile all'insieme dei processi di funzionamento interni? Inoltre il valore della vita a quale parametro sarebbe legato: all'algoritmico, al biologico o anche a un valore che possa trascendere il fenomenico? La finitezza e la morte sono dei limiti da superare (secondo il post-*Homo* transumano), ma allora perché Dio li avrebbe assunti in Cristo? Incarnazione, risurrezione e tutti gli assiomi fondamentali della rivelazione cristiana sono toccati nel profondo del proprio significato ed è coinvolto lo stesso annuncio della salvezza il quale per essere vero ed efficace ha bisogno di passare per la carne dell'uomo, così come Cristo stesso ha fatto nell'essere l'esegeta della vita trinitaria: «Testimoniale è l'incondizionato di Dio che è il corpo di Gesù, perché il *lógos* incarnato non ha altro gesto in cui realizzare la propria identità con l'uomo di Nazaret se non la pratica della sua umana e condizionata libertà»¹⁶.

In entrambe le prospettive (carenza o eccellenza) sembra che ci sia distanza con la rivelazione cristiana. Prendiamo dunque ciò che di ognuna può essere ricchezza per formulare un'antropologia previa da offrire alla nuova riflessione cristologica e leggere come la teologia possa mettersi davanti al paradigma *post*-umano e dialogare con esso.

La prospettiva della carenza è frustrante se con A. Gehlen e G. Anders ascoltiamo la voce della tecnica che dice all'umano la sua incapacità di tenere testa al confronto delle prestazioni. L'umano però non è ridicibile alle sue prestazioni operative. Anzi scopre che la propria interiorità e intimità dicono una dignità che va oltre queste. La carenza può diventare accoglienza del di più che la rivelazione può offrire. Nell'esperienza dell'amore e della felicità, per esempio, l'umano può scoprire che egli non è soltanto ciò che coincide con le sue abilità tecniche, ma è anche il suo mondo del desiderio e delle passioni, della gratuità e del dono. L'umano, che osserva se stesso attraverso la tecnologia e scopre una carenza, può avvertire che il suo limite può diventare apertura a una accoglienza di ciò che lo completa e che non può darsi da se stesso (*cf. Fil 3,7*).

La prospettiva dell'eccellenza è più facilmente collegabile alle potenzialità della vita come dono da parte di un donatore che trascende l'umano. Non è però tutto così immediatamente evidente. Basti pensare alle menomazio-

¹⁶ M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2010, 58.

ni o ai difetti di origine genetica. Se l'umano è un dono buono, perché non tutti gli umani hanno in pienezza l'eccellenza biologica? La prospettiva dell'eccellenza ha il vantaggio di poter descrivere l'umano come capace di cercare ciò che è più di se stesso. Egli cerca la propria origine tanto quanto si interroga sul proprio destino finale. L'umano è eccellente anzitutto perché riesce a porsi la domanda su di sé.

A entrambe le prospettive la teologia può indicare la possibilità di una apertura alla rivelazione intendendo l'umano come mistero amato di cui Dio si prende cura (cf. *Sal* 8; 10; 139). La creatura è incontrata da Dio in Gesù per ricevere una parola che dia pienezza di vita. In Cristo sia l'umano che si giudica carente, sia quello che si vede eccellente, possono sentire la voce di un appello che per amore dice a lui stesso «facciamo l'uomo» (*Gen* 1,27). In Cristo risorto è dato in dono quello stesso Spirito per cui ciascuno può *rinascere dall'alto* di Dio (cf. *Gv* 3,4). Il postumanesimo che intende l'umano come un *work-in-progress* può sentire la voce del Creatore che invita: questo progetto che è l'uomo facciamolo insieme, io e te¹⁷.

L'escatologia cambia forma riconoscendo il proprio approdo all'interno della storia. Poiché la protologia non è evidente e forse per alcuni pensatori neanche necessaria, l'escatologia trova compimento in questo tempo storico. Ciò che intendiamo per *escatologia impropria* assume la forma di un cantiere in cui l'umano è impegnato a costruire la propria immortalità immanente quale approdo definitivo della postumanità. L'umano della concezione postumanista e transumanista tende a voler costruire da sé la propria salvezza, ovvero il compiere la propria vita con pienezza di senso e realizzazione. Poiché l'umano non basta a completare se stesso, ma deve evolversi e svilupparsi per darsi quel di più di cui si scopre carente, la salvezza assume un carattere *intra*-storico e non più *meta*-storico. Così se nella teologia cristiana la salvezza è la certezza di essere tratti via dall'evenienza della morte eterna nel dono della vita divina e piena, nel nuovo paradigma tecnocratico ciò che cambia è l'elemento qualitativo dell'equazione: il divino coincide con il macchinico o l'algoritmico, mentre è attraverso la tecnica che l'uomo garantisce a se stesso immortalità e vita eterna.

¹⁷ Cf. E. BIANCHI, *Adamo dove sei? Commento esegetico spirituale ai capitoli 1-11 della Genesi*, Quiqajon, Magnano (Bi) 2007³. Resta l'avviso circa l'asimmetria dei medesimi predicati se riferiti all'uomo o al divino.

L'infosfera e la tecnosfera non sono più soltanto metafore, ma concreti ambienti vitali. In questo senso D. Haraway dichiarava: «Preferisco essere cyborg, che dea»¹⁸. L'escatologia realizzata meccanicamente consegna al post-*Homo* anche tutta una pletora di rassicurazioni tecnologiche, prima affidate al mondo mitico della premodernità incantata¹⁹. Cosa impedirebbe, infatti, di riconoscere in un IA quasi un artefatto che sostituisca validamente gli angeli e i santi patroni? Il sistema di triangolazione satellitare del GPS non *custodisce e guida* l'utente come la preghiera della tradizione chiede all'angelo custode? Le funzioni di *reggere e custodire* non sono forse affidate già ai respiratori o ai reni artificiali? Patroni meccanici personalizzabili che svolgono le funzioni di curatela e tutela, garantendo già ora il superamento di condizioni altrimenti gravi, pericolose o peggio mortali. La teologia cristiana in generale e l'antropologia e l'escatologia in specie sono chiamate a confrontarsi con le nuove istanze epistemologiche e assiologiche dei *post-* e *trans-*umanesimi.

Quanto detto finora in breve, è ciò che svilupperemo nel percorso di queste pagine.

¹⁸ D. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018, 48.

¹⁹ Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. Inoltre, cf. U. BECK, *La società globale del rischio*, Asterios, Trieste 2018.