

ABITARE IL MONDO, ABITARE I MONDI

a cura di
FRANCESCO RUSSO
VÍCTOR TORRE DE SILVA

JUAN NARBONA · DONATELLA PACELLI
FRANCESCO RUSSO · VÍCTOR TORRE DE
SILVA · LUCA VALERA

ESSAYS - 3

FRANCESCO RUSSO
VÍCTOR TORRE DE SILVA
(a cura di)

ABITARE IL MONDO, ABITARE I MONDI

Scritti di:
Juan Narbona
Donatella Pacelli
Francesco Russo
Víctor Torre de Silva
Luca Valera

EDUSC 2023

Interdisciplinary
Forum *on*
Anthropology

CONSIGLIO SCIENTIFICO DELLA COLLANA

Andrea Lavazza (Università di Milano La Statale)
Antonio Malo (Pontificia Università della Santa Croce)
Paola Ricci Sindoni (Università di Messina)
Maria Teresa Russo (Università Roma Tre)

Terzo volume della Collana ESSAYS

Prima edizione 2023

© 2023 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-171-8

SOMMARIO

Víctor Torre de Silva

INTRODUZIONE. LA PERSONA E I SUOI MONDI	5
1. Un quadro contrastante	5
2. Abitare: il punto di vista della sociologia e dell'antropologia filosofica	6
3. Abitare: il punto di vista dell'etica e della comunicazione sociale	10

Juan Narbona

COME SCEGLIERE UNA VITA BELLA? POSSIBILITÀ E LIMITI DELLE RETI SOCIALI	15
1. Premessa	15
2. Abitare per mettere radici	16
3. Trasmissione di valori nella società contemporanea	18
4. Le tecnologie: dal saper fare al saper vivere	21
4.1. Limiti delle reti sociali	25
4.2. Possibilità delle reti sociali	28

Donatella Pacelli

PERSONA E CONTESTO SOCIALE. IL RAPPORTO CON L'AMBIENTE NELLA CULTURA DELL'ILLIMITATO	33
1. Abitare il mondo nello scenario della contemporaneità	33
2. Persona e contesto: un rapporto a due vie per abitare insieme il mondo	38
3. La multidimensionalità della crisi del mondo globale. <i>Caos o comunità?</i>	42
4. Noi e gli altri tra identità e appartenenze. Il noi dialogico per "ri-orchestrare il mondo"	48
5. Una chiave di lettura per abitare il mondo e i mondi... oltre limiti e confini ma con <i>senso del limite</i>	52

Francesco Russo

ALLOGGIARE E ABITARE. PER UNA "ANTROPOLOGIA DELLA CONCRETEZZA"	59
1. Il rapporto con il mondo e il senso dell'abitare	59
2. Il mondo delle cose	61
3. Il rapporto con il tempo e con la verità	66
4. Quale autotrascendenza?	70

Luca Valera

ABITARE IL VIRTUALE. ECOLOGIA UMANA E AMBIENTALE NELL'EPOCA DELLA CIVILIZZAZIONE TECNOLOGICA	77
1. Una nuova forma di abitare	77
2. Perché è necessario ripensare il problema degli ambienti virtuali	79
3. Due chiarimenti preliminari. "Virtuale" e "ambiente virtuale"	80
4. Corpo, corpo virtuale e interazione	86
5. Abitare (in) ambienti tecnologici (o virtuali)	91

ALLOGGIARE E ABITARE

Per una “antropologia della concretezza”

Francesco Russo

Pontificia Università della Santa Croce

1. IL RAPPORTO CON IL MONDO E IL SENSO DELL'ABITARE

Negli ultimi anni siamo ripetutamente chiamati a cimentarci con varie emergenze: climatica, ecologica, sociale. Si susseguono catastrofi e calamità cosiddette “naturali”, che acuiscono il senso della precarietà con cui siamo sulla terra. Eppure, questo è il “nostro” mondo, di cui siamo parte e da cui dipendiamo. Perciò, dobbiamo chiederci come abitare nel mondo e come mettere in pratica i comportamenti tipicamente umani del conoscere, svelare, custodire, sviluppare. Per offrire una risposta a tale domanda, occorre elaborare un'ecologia integrale che tenga conto della peculiarità degli esseri viventi e non viventi, nella loro reciproca relazione.

Il raggiungimento di quest'obiettivo sembrerebbe che venga facilmente reso possibile dal progresso tecnologico, che fornisce strumenti sempre più efficienti. Nel contempo, però, la tecnica costruisce e struttura un altro mondo, persino altri mondi, fatti di apparecchi e di realtà virtuale, nei quali spesso la natura è vista solo come mezzo da sfruttare e gli individui sono considerati meri utenti o consumatori, obbligati a sostenere e a incrementare le reti sociali e i profitti di chi le gestisce.

Può essere opportuno, quindi, ripensare il rapporto con il nostro mondo alla luce della differenza tra l'alloggiare e l'abitare. Il verbo alloggiare, nel suo

uso intransitivo, racchiude il senso della transitorietà, della provvisorietà, della dimora temporanea: alloggiano gli studenti fuori sede, coloro che hanno perso la casa per un terremoto o un'inondazione, le truppe accampate durante un'operazione militare, i turisti in un periodo di vacanza¹. Il verbo abitare, invece, implica una condizione stabile, che deriva dalla sua etimologia: *habere*, cioè possedere, disporre di qualcosa. Abitiamo a casa nostra, abitiamo in famiglia o nella città natale, persino abitiamo il nostro corpo: tale verbo indica, pertanto, il luogo in cui ci sentiamo a nostro agio, in cui ci riconosciamo e di cui ci prendiamo cura perché ci teniamo, ci appartiene.

Il senso dell'abitare, quindi, richiama un atteggiamento esistenziale ben preciso nei confronti della realtà circostante. Rifugge dallo sfruttamento e dalla strumentalizzazione, dall'effimero e dal momentaneo, perché ci riporta alla concretezza della quotidianità. Tale senso è insito nel modo in cui viene presentata l'*isba* nella letteratura russa: «tutta la sterminata campagna russa è una distesa rada di *isbe*, con le finestre ornate di intarsi colorati. Piccole case di legno, sempre curate nella loro modestia; saldi punti di riferimento per la Russia profonda. [...] L'*isba* è un elemento costante di tutta la cultura russa, quasi fosse l'involucro della sua anima»².

Una di queste case è descritta, in un romanzo storico di Vasilij Grossmann, come il centro dell'universo degli affetti e del susseguirsi delle vicende storiche. Per il protagonista «la sua *isba* aveva la qualità straor-

¹ Questi sono i significati e gli esempi che si possono trovare, tra le tante fonti possibili, in N. ZINGARELLI, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Milano 1997¹² e in <https://www.treccani.it/vocabolario/alloggiare/> consultato l'8 marzo 2023.

² S. VERGANO, *L'isba e la tastiera. «Stalingrado», il romanzo di Vasilij Grossman*, «Studi cattolici», 66/740 (2022), pp. 48-51.

dinaria che è di tutte le isbe russe: era piccola e grande insieme. Era un'isba vissuta, scaldata dal respiro di chi ci stava adesso e di chi ci era stato prima, ed era talmente vissuta che non sembrava possibile vivere altrove. [...] Vavilov [...] guardò il viso di Nastja addormentata, si voltò verso la moglie e si disse che non c'era felicità più grande al mondo del rimanere in quell'isba, del non doversene andare. [...] Una cosa sola voleva Vavilov: restare a vivere lì, insieme ai suoi, nella legna con cui quell'inverno la moglie avrebbe riempito la stufa, nel sale con cui avrebbe insaporito le patate e il pane, nel grano che avrebbe portato a casa dopo una giornata di lavoro»³.

In questa dimora chi vi abita ritrova i propri legami, le proprie radici, il nesso che tiene unite le vicissitudini della propria vita.

2. IL MONDO DELLE COSE

La metafora dell'abitare e della casa ci serve per mettere in risalto che un ecologismo sbrigativo in cui si faccia appello solo alla "sostenibilità" sarebbe inefficace nel far cambiare il nostro rapporto con il mondo. Come osserva Byung-Chul Han, al quale mi rifarò anche oltre, «prima dell'ecologia deve emergere una nuova ontologia della materia che la esperisca come viva»⁴, ovvero una comprensione della realtà che non la riduca a un inerte serbatoio di risorse. Se ci si limitasse al mero richiamo alla sostenibilità, esso suonerebbe come una spinta alla moderazione al solo scopo di continuare a sfruttare ancor più a lungo tutto ciò che ho a mia disposizione, affinché non svanisca troppo rapidamente.

³ V. GROSSMANN, *Stalingrado*, trad. C. Zanghetti, Adelphi, Milano 2022, pp. 31-33.

⁴ Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose: come abbiamo smesso di vivere il reale*, trad. S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, p. 118.

Nell'idea di poter guidare facilmente un progresso sostenibile potrebbe soggiacere ugualmente la persuasione di riuscire a dominare tutto, come annotava Heidegger: «L'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo come "fondo". E tuttavia proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo. Questa apparenza fa maturare un'ulteriore ingannevole illusione. È l'illusione per la quale sembra che l'uomo, dovunque, non incontri più altri che se stesso»⁵. Avremmo, insomma, una sorta di dispotismo illuminato, comunque contraddistinto dall'imperialismo della razionalità strumentale.

Perciò, il filosofo coreano menzionato poco più su invita a non sottostare al dominio delle "non-cose". Questa espressione è mutuata dal filosofo ceco Vilém Flusser⁶, secondo il quale le non-cose sono le informazioni, che invadono il nostro orizzonte conoscitivo e ci trascinano verso la condizione della infomania, in cui il rapporto con la realtà è mediato solo dagli strumenti di comunicazione dai quali si dipende anche nelle attività più banali.

Il nostro mondo è popolato da notifiche, applicazioni, messaggi elettronici, foto digitali, video, che ci distolgono dal contatto diretto con le cose e con gli altri. Le informazioni «si fondano sul *brivido della sorpresa*, ma questo brivido non dura a lungo: ben presto emerge il bisogno di nuovi stimoli. Noi ci abituiamo

⁵ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, p. 21. Devo quest'annotazione heideggeriana al collega Antonio Malo.

⁶ V. FLUSSER, *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*, Hanser, Monaco 1993.

a percepire la realtà in termini di stimoli e sorprese. In veste di cacciatori d'informazioni diventiamo ciechi nei confronti delle cose *silenziose, poco appariscenti*, vale a dire *abituali, secondarie o ordinarie* cui manca qualsiasi capacità di stimolare -ma che sanno *ancorarci all'essere*»⁷.

Pensiamo al fenomeno dilagante delle foto e dei *selfie*: quando ci colpisce qualcosa o forse pensiamo che dovrebbe colpirci, ne scattiamo una foto con lo *smartphone*. Vorremmo catturare la realtà, ci illudiamo di controllarla e di poter replicare l'emozione o lo stupore che ha prodotto; desideriamo esorcizzare l'inevitabile oblio di quell'istante vissuto superficialmente e ne accumuliamo la traccia digitale in una scheda di memoria in cui non avremo mai il tempo di andarla a cercare oppure la rimuoviamo al più presto, poiché non ci dice più nulla.

Sia Flusser sia Han dialogano con le riflessioni di Martin Heidegger riguardo all'idea di cosa, pur non accogliendone l'intero impianto di riformulazione della metafisica. Al riguardo, è doveroso il richiamo al commento heideggeriano sul quadro "Un paio di scarpe", olio su tela dipinto da Vincent Van Gogh nel 1886. Vi sono ritratte le scarpe un po' sgangherate di una contadina: «nell'orificio oscuro dall'interno logoro si palesa la fatica del cammino percorso lavorando. Nel massiccio pesantore della calzatura è concentrata la durezza del lento procedere lungo i distesi e uniformi solchi del campo, battuti dal vento ostile. Il cuoio è impregnato dell'umidore e del turgore del terreno. Sotto le suole trascorre la solitudine del sentiero campestre nella sera che cala. Per le scarpe passa il silenzioso richiamo della terra, il suo tacito dono di messe mature e il suo oscuro rifiuto nell'abbandono invernale».

⁷ BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose: come abbiamo smesso di vivere il reale*, cit., p. 5. I corsivi sono nel testo.

le»⁸. Osservando con attenzione il quadro giungiamo alla conclusione che «l'opera d'arte ci ha fatto conoscere che cosa le scarpe sono in verità»⁹.

Le calzature da contadino esprimono la consistenza della cosa, che a sua volta rinvia alla consistenza della terra con la quale l'agricoltore si confronta e quasi lotta ogni giorno, con cui deve fare i conti perché ne dipende, ne ha bisogno e non è del tutto in suo potere. Le scarpe sono segno della invalicabile condizione di essere-nel-mondo che contrassegna l'esistenza umana e che indica appunto «abitare presso... avere familiarità con...»¹⁰. Non è un semplice "stare", come due oggetti stanno l'uno accanto all'altro, giustapposti ma separati, bensì un abitare tramite il quale le cose che mi circondano si svelano a me nella loro semplice presenza e io posso toccarle¹¹.

Nel contesto odierno ricco di risorse digitali, il cenno alla possibilità di toccare ha un particolare valore. Infatti, grazie al tatto «percepiamo il mondo intorno a noi in ogni parte del corpo e senza interruzione, anche durante il sonno. Il "sensibile" è anzitutto la qualità tattile delle cose, il contatto con gli altri o con gli oggetti, la sensazione di avere i piedi per terra»¹². Alle fantasticherie e alle illusioni si contrappone l'immediatezza del tatto. Si potrebbe obiettare che anche

⁸ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 19.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1980⁴, p. 78. In questa traduzione, al verbo "abitare" (*wohnen*) viene affiancato quello di "soggiornare" (*sich aufhalten*), che racchiude senz'altro il senso di una maggiore stabilità rispetto all'"alloggiare": cfr. IDEM, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, § 13, p. 73.

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 79.

¹² D. LE BRETON, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, trad. M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 173.

il tatto può ingannare, ma esso svolge la sua funzione mentre è la nostra ragione che può arrivare a deduzioni sbagliate. Toccare, infatti, «è da tutti considerato come ciò che determina la realtà delle cose»¹³, giacché «la realtà si tocca con le dita»¹⁴.

In un'antropologia della concretezza occorre tenere conto del ruolo dei nostri sensi e delle trasformazioni alle quali essi vengono assoggettati dagli strumenti tecnologici. Nell'odierna società dell'immagine prevale la vista, che è però privata della profondità che permette allo sguardo di comunicare empaticamente con l'altro o di esprimere il cuore. Benché siamo bombardati dalle immagini, anche le immagini digitali possono essere annoverate tra le non-cose: le foto «che facciamo con lo smartphone si perdono come informazioni. Non hanno nulla di oggettuale. Il loro status ontologico si differenzia fondamentalmente da quello delle fotografie analogiche, che sono più monumenti cosali che istantanee non-cosali»¹⁵.

Portare con noi lo smartphone offre la fallace sicurezza di avere il nostro mondo sempre appresso, ma così stiamo demandando le nostre capacità conoscitive e relazionali a una mediazione che non è influente. Resta valido il noto adagio aristotelico-tomista secondo il quale «non c'è nulla nell'intelligenza che prima non si trovi nei sensi»¹⁶. È un'asserzione che da una parte rammenta la necessità di non cadere in una visione intellettualistica o spiritualistica della persona umana: persino quel che è più spirituale viene da noi reso e compreso tramite immagini sensibili. D'altra parte, ne siamo spinti a riflettere che se i nostri sensi

¹³ *Ibidem*, p. 180.

¹⁴ *Ibidem*, p. 181.

¹⁵ BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose: come abbiamo smesso di vivere il reale*, cit., p. 46.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19.

sono filtrati dall'uso dello smartphone, anche il nostro modo di pensare e di agire ne viene inevitabilmente condizionato.

3. IL RAPPORTO CON IL TEMPO E CON LA VERITÀ

Sulla scia del pensiero heideggeriano si inserisce anche Hannah Arendt, che si sofferma sulla durezza degli oggetti di cui disponiamo. Benché tale durezza sia logorata dall'uso, svolge un ruolo importante affinché emerga la soggettività dell'individuo: «Le cose del mondo hanno la funzione di stabilizzare la vita umana, e la loro oggettività sta nel fatto — in contrasto con il detto eracliteo che lo stesso uomo non può mai bagnarsi due volte nello stesso fiume — che gli uomini, malgrado la loro natura sempre mutevole, possono ritrovare il loro sé, cioè la loro identità, riferendosi alla stessa sedia e allo stesso tavolo»¹⁷.

Arendt menziona due oggetti di uso quotidiano, abitualmente presenti in una casa, che entrano a far parte delle proprie esperienze e della propria storia, come ho osservato in precedenza. In essi cogliamo il contrasto tra la mutevolezza del consumistico "usa e getta" e la stabilità di ciò che viene conservato e tramandato. Tale contrasto rinvia a due modi diversi di vivere il rapporto con il tempo e con la storia. Da un lato, c'è il prevalere dell'istante, rispecchiato negli *instant books*, nei messaggi effimeri di WhatsApp, nel fugace cinguettio di un *tweet* (di cui spesso ci si pente poco dopo), nella velocità di un *fast food*, tanto per citare alcuni esempi. Dall'altro, le tradizioni familiari o culturali ben consolidate, la costante affidabilità di un manufatto o di un capo di abbigliamento fatti per durare, il permanere della casa paterna o materna.

Ciò che è effimero ha spesso il potere di attirare

¹⁷ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. 98.

l'attenzione e di stupire, ma la persona umana ha un innato bisogno di quella stabilità che offre sicurezza e permette di progettare il futuro. Quanto proviene dal passato non è di per sé inattuale o da rimuovere quanto prima, giacché il fecondo legame con le proprie radici è una risorsa indispensabile per orientarsi verso un obiettivo consapevolmente scelto. In tal senso, è significativo che il filosofo spagnolo Rafael Alvira abbia definito la casa e la famiglia come "il luogo in cui si torna"¹⁸, cioè il posto in cui ci vengono offerti lo spazio e il tempo per custodire e sviluppare la nostra intimità.

Talvolta, la mancanza di questo ritorno alle proprie origini e di questo legame con la propria storia è dovuta proprio alla carenza di intimità e alla costante proiezione verso l'esteriorità e verso i suoi stimoli superficiali. Altre volte, la causa va cercata nel ritmo incalzante impresso dagli strumenti tecnologici che ci promettono velocità ed efficacia, l'immediatezza di un click. Perciò vari pensatori mettono in guardia dalle negative conseguenze antropologiche della fretta, che ci può far cadere in una frenesia visiva e cognitiva¹⁹, nell'impellente spinta al cambiamento²⁰, nella irriflessività. Come osserva ancora Han, «nella nostra cultura dell'eccitazione post-fattuale, la comunicazione è dominata da impulsi ed emozioni forti, che al contrario della razionalità sono poco persistenti in termini temporali. Per cui destabilizzano la vita. Anche la fiducia, le promesse e le responsabilità sono prassi impegnative, che si estendono oltre il presente giun-

¹⁸ Cfr. R. ALVIRA, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, Eunsa, Pamplona 2004³.

¹⁹ Ne parla il neuroscienziato L. MAFFEI, *Elogio della lentezza*, Il Mulino, Bologna 2014.

²⁰ Lo mette in luce F.-X. BELLAMY, *Dimora. Per sfuggire all'era del movimento perpetuo*, trad. H. Gaudin, Itaca, Castel Bolognese 2019.

gendo al futuro»²¹. Siamo passati dall'accelerazione verso una meta più o meno intravista all'agitazione priva di una direzione e di un obiettivo preciso; la velocità della successione di eventi ci impedisce di fare esperienza della durata, sicché non riconosciamo una significatività narrativa in ciò che facciamo e in ciò che ci accade²².

Quanto sia insito nell'essere umano il bisogno della stabilità è espresso nella molteplice e imprescindibile ritualità che accompagna la nostra esistenza. Malgrado tutto, forgiamo consuetudini, ripetiamo azioni prestabilite, rispettiamo certi canoni di condotta, ci sottomettiamo a dettami che strutturano la nostra vita quotidiana, siano essi di indole religiosa, culinaria o salutistica.

Al riguardo, quindi, non sarei tanto tassativo come fa Han, il quale lamenta il degrado e persino la scomparsa dei riti, che svolgono il ruolo di un'architettura temporale stabilizzante²³. Infatti, la ritualizzazione più che annullata viene secolarizzata e si sposta ad altri ambiti; analogamente, pur nell'apparente declino delle feste religiose, aumentano le feste mondane che però non sono mai totalmente profane²⁴. Assistiamo, ad esempio, a una vera e propria liturgia dietetica, che il sociologo Marino Niola stigmatizza con una buona dose di ironia e forse anche di leggerezza: «in questo tempo senza trascendenza, in cui l'Io ha preso il po-

²¹ BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose: come abbiamo smesso di vivere il reale*, cit., pp. 12-13.

²² Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, trad. C.A. Bonaldi, Vita e pensiero, Milano 2017, pp. 41-43.

²³ BYUNG-CHUL HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, trad. S. Aglan Buttazzi, Nottetempo, Milano 2021. Lo stesso autore vi accenna anche in *Le non cose: come abbiamo smesso di vivere il reale*, cit., pp. 13, 92.

²⁴ Cfr. J. PIEPER, *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, trad. F. Russo, Cantagalli, Siena 2009, pp. 51-53.

sto di Dio, la cura di sé diventa il vero imperativo morale. La sacralità che fu dell'anima si secolarizza ma non svanisce, semplicemente cambia luogo e si trasferisce nella dietetica, nell'estetica, nel fitness. Continuiamo in fondo a inseguire un modello che in principio fu divino e che ora è semplicemente divistico. È la legge morale tradotta in misure fisiche. In indice di massa corporea. [...] È il decalogo alimentare del rigorismo cool, l'imperativo categorico dell'efficienza ascetica»²⁵.

C'è quindi una ritualità alimentare, alla quale assistiamo negli esercizi di ristorazione che dilagano nella città di Roma in cui abito e che sono sempre affollati. C'è una ritualità dei *fitness center*, nei quali ci si assoggetta a pratiche ginniche inderogabili. Ci sono, poi, le tante ritualità proprie di gruppi o categorie sociali: quella dei tatuaggi, da cui farsi marchiare e da esibire nella maniera dovuta; quella della moda, alla quale devo adeguarmi se voglio essere ben accolto tra i miei coetanei; quella delle vacanze, che devono rispettare i canoni propri della settimana bianca o delle ferie estive; e così via.

Anche la trasformazione dei riti, pertanto, conferma il bisogno e la ricerca della stabilità, di un rapporto con il tempo e con gli altri che non sia contrassegnato dall'evanescenza. La nostra esistenza si struttura grazie a tali elementi stabilizzatori, che non possono mancare del tutto. Allo stesso tempo, l'agire umano deve inevitabilmente confrontarsi con la verità, della quale non può fare a meno.

Potrebbe sembrare che il contesto odierno abbia soppiantato definitivamente la verità, sostituita dalle informazioni che obbediscono piuttosto all'imperati-

²⁵ M. NIOLA, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 12.

vo dell'efficacia²⁶ e tutt'al più debbono essere verosimili. Oltretutto, siamo sovente vittime della disinformazione e invasi dalle *fake news*, che ci appaiono plausibili e suadenti, perché circolano all'interno della bolla informativa nel cui spazio spesso siamo confinati. Eppure, questi fenomeni non fanno che confermare, seppure indirettamente, quanto sia insopprimibile in noi l'esigenza del vero, sulla cui base possiamo stabilire rapporti di fiducia con gli altri e indirizzare consapevolmente le nostre scelte verso uno scopo. Forse potremmo essere ingannati o manipolati, ma non viene meno il nostro desiderio di conoscere e di sapere.

4. CUSTODIRE LA VERITÀ E LA TERRA

Ho appena menzionato il prevalere dei dinamismi propri del mondo dell'informazione, ai quali andrebbero affiancati quelli della tecnologia digitale. In entrambi gli ambiti viene sempre più sfumata la classica distinzione tra soggetto e oggetto, tra operatore e strumento, perché i mezzi di comunicazione e gli strumenti tecnologici da una parte ci appaiono al nostro servizio, ma dall'altra retroagiscono su di noi in modo più o meno profondo, tanto da indurci a modificare le nostre facoltà e la nostra condotta²⁷. Avviene una sorta di ibridazione tra soggetti e oggetti, sicché gli oggetti acquistano una loro autonomia di funzionamento, mentre i soggetti delegano a essi sempre più azioni e ne sono condizionati.

Giustamente si parla di tecnologie persuasive, che influiscono sulla nostra vita quotidiana: la nostra auto ci bersaglia con lampeggianti e segnali acustici,

²⁶ Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose: come abbiamo smesso di vivere il reale*, cit., p. 11.

²⁷ Cfr. G.O. LONGO, *Il simbiote: prove di umanità futura*, Mimesis, Milano 2013; N. BONIFATI, G.O. LONGO, *Homo immortalis. Una vita (quasi) infinita*, Springer Verlag, Berlino 2012.

quando non allacciamo le cinture di sicurezza; i nostri sistemi di navigazione ci ammoniscono quando guidiamo troppo velocemente; i nostri computer ci esortano ad aggiornare regolarmente il *software* antivirus; i contatori intelligenti ci spronano a utilizzare meno energia nelle nostre case²⁸.

Dobbiamo, quindi, abdicare alla nostra responsabilità personale e rinunciare a parlare di verità? Penso che vada affermato il contrario, come d'altronde si dovrebbe desumere da ciò che ho accennato in precedenza. La questione della verità si ripresenta sempre e assume un rilievo che non può essere trascurato. Per quanto ammalati dai *social*, prima o poi ci interroghiamo sulla verità di noi stessi, di coloro con i quali comunichiamo, di ciò che ci viene trasmesso. Chi accetterebbe di condurre una vita fatta di inganni e di illusioni, di mere apparenze?

Pur nella loro incerta e pessimista visione di un mondo distopico, diversi episodi della nota serie televisiva *Black Mirror* inducono a riflettere sugli esiti dell'odierno predominio del virtuale e dell'apparire. Nell'episodio *15 milioni di celebrità* (trasmesso in Italia nel 2012) il protagonista si ribella contro un mondo artefatto e asservito allo spettacolo, e lo combatte in nome di una realtà, scevra da finzioni, che lui aveva conosciuto. Mentre nell'episodio *Caduta libera* (prodotto nel 2016) la protagonista, completamente schiava dell'indice di gradimento che contrassegna ogni individuo, scopre che i suoi rapporti con gli altri erano falsi e prende coscienza di sé solo quando perde tutta

²⁸ Cfr. A. SPAHN, *And Lead Us (Not) into Persuasion...? Persuasive Technology and the Ethics of Communication*, «Science and Engineering Ethics», 2011, DOI 10.1007/s11948-011-9278-y; P. NICKEL, A. SPAHN, *Trust, Discourse Ethics, and Persuasive Technology*, in E.L. Ragnemalm and M. Bång (eds.), *Persuasive Technology. Design for Health and Safety*, Linköping University Electronic Press Linköping (Sweden) 2012, pp. 37-40.

la popolarità e si libera dall'ossessione del *like* altrui. Ho menzionato queste due narrazioni televisive perché esprimono con efficacia, al pari di opere letterarie dello stesso genere, che prima o poi dobbiamo scontrarci con la realtà e con la verità. Uso volutamente il verbo "scontrarci", perché avviene proprio così: apriamo gli occhi grazie a uno scontro con qualcosa che sta lì, nella sua permanenza, con cui dobbiamo per forza fare i conti. Ciò si verificherà tramite un'esperienza traumatica, il fallimento delle nostre aspettative, il dolore proprio o altrui, che porta alla luce quanto restava celato al nostro sguardo, eppure lo avevamo dinanzi a noi. In tal senso, mi sembra molto illuminante quanto spiega Romano Guardini riguardo alla conoscenza umana, considerata come «una modalità dell'incontro con il mondo, di quell'incontro che porta alla realizzazione della verità. E qui è opportuno sottolineare subito la particolare serietà che pertiene al concetto di verità. Verità è ciò su cui io non ho alcun potere. Verità è ciò che esiste e ha valore, del tutto a prescindere da ciò che io voglio o vorrei; essa è un incontro con il mondo in cui ciò che sfugge alla volontà dell'individuo si fa valere nella sua essenza vivente e nella sfera della sua interiorità, la coscienza»²⁹.

La verità, quindi, non è nelle mie mani: posso nasconderla, ignorarla, mascherarla, ma resta lì a reclamare attenzione e ascolto. Perciò, è profondamente mistificante asserire che l'apertura al vero sia fonte di violenza e di discriminazione, che derivano invece dall'ideologia: dalla pretesa di verità, anziché dal riconoscimento della verità.

Possiamo accostare all'osservazione di Guardini quanto scrive ancora Hannah Arendt, con una con-

²⁹ R. GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, a cura di M. Borghesi, trad. C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 103-104.

sonanza lampante: «Concettualmente, possiamo chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi»³⁰. Non posso cambiare quel che non è in mio potere, perché, in un certo senso, è prima di me e io stesso ne dipendo.

Mi piace molto che Arendt presenti il collegamento metaforico tra la verità e la terra. Entrambe richiedono di essere custodite con cura, per non deturparle con le nostre mani e non pretendere di asservirle totalmente al nostro egoistico tornaconto. Rispettare la terra e l'ambiente naturale implica riconoscere la verità sul mondo e su noi stessi, compresi come «viventi la cui vita, legata alla Terra, resta condizionata, ovvero determinata dalle leggi della Terra e da quelle della vita»³¹. Tale verità è spesso messa da parte dai politici e dai funzionari, che difendono gli interessi della propria nazione, in un confronto con altri governi in cui il mondo resta il terzo escluso. Perciò Michel Serres proponeva ironicamente di prescrivere ai politici degli *stages* obbligatori, da frequentare accovacciati sull'erba, affinché imparino la vera ecologia³².

Custodire la verità e la terra è l'attitudine insita in quella che ho chiamato, nel titolo del presente scritto, l'antropologia della concretezza. L'espressione non mi soddisfa del tutto, ma dovrebbe trasmettere l'invito a una riflessione sulla persona umana che tenga conto della sua esistenza in modo integrale, nella sua ricchezza e nella sua complessità, nonché nella sua costitutiva relazionalità con gli altri e con il mondo.

³⁰ H. ARENDT, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati-Boringhieri, Milano 1995, p. 76.

³¹ M. SERRES, *Tempo di crisi*, trad. G. Polizzi, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 70.

³² Cfr. *ibidem*, p. 74.

Byung-Chul Han, al quale mi sono richiamato più volte in queste stringate riflessioni, ha compreso pienamente il legame tra la verità e la terra, tanto da dedicarsi per tre anni alla cura del suo “giardino segreto”. Lì, grazie al quotidiano lavoro per occuparsi delle piante e dei fiori, ha potuto «indugiare nel *silenzio*. [...] Più lavoravo in giardino, più ottenevo rispetto dalla terra, dalla sua bellezza ammaliante. Del resto sono profondamente convinto che la terra sia una creazione divina. È stato il giardino a farmi maturare questa convinzione. [...] La biologia è in fin dei conti una *teologia*, un *insegnamento di Dio*»³³.

Il confronto con la terra, quindi, assume una particolare eloquenza: apparentemente muta, essa mi rammenta quel che sono e mi spinge a deporre la prosopopea dell’io. Essa esercita un richiamo all’interiorità, che il filosofo coreano ha sperimentato anche al di fuori del proprio giardino, in un breve soggiorno a contatto con il paesaggio mediterraneo offerto dalle pendici del Vesuvio: «Il paesaggio mediterraneo è intimo. Mi tocca nel profondo. Il colpo d’ala di un uccello nero mi penetra, mi arriva dentro. Qui tutto è vicinissimo, intimo. *Intimus* è il superlativo di *inter*: mi trovo nel cuore del paesaggio»³⁴.

Certamente, non si tratta di vagheggiare un ingenuo ritorno a una civiltà contadina, giacché il progresso tecnologico deriva dalla natura stessa della persona umana, dal suo cercare sempre di più e dalla sua capacità di trascendimento. Però, non dobbiamo lasciarci irretire dalla lusingante promessa di potere che

³³ BYUNG-CHUL HAN, *Elogio della terra: un viaggio in giardino*, con le illustrazioni di I. Gresser, trad. S. Aglan-Buttazzi, Nottetempo, Milano 2022, pp. 11-12. I corsivi sono nel testo.

³⁴ *Ibidem*, p. 142. Non posso rinunciare a fare eco al suo ammonimento contro quei “napoletani empi” che devastano il fascino del territorio vesuviano: cfr. *ibidem*, p. 140.

ci offre la tecnica³⁵, al punto da rinunciare all'umano, ovvero al pensare e al giudicare, all'interrogarsi e al ricercare, alle relazioni personali e al coinvolgimento emotivo, al godimento estetico e alla contemplazione.

³⁵ In merito, sono molto interessanti i seguenti volumi: C. CALTAGIRONE (a cura di), *L'umano e le sfide della tecnica*, Morcelliana, Brescia 2019; C. CALTAGIRONE, L. CUCURACHI (a cura di), *La condizione tecno-umana tra eccesso ed eccedenza*, Morcelliana, Brescia 2021; AA.VV., *La natura e l'umano. Quale rapporto?*, «Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate», Morcelliana, Brescia 2021.