

Damiano Bondi

Ecologia e virtualità.

Appunti esistenzialisti per un futuro autore

di “Essere e Spazio”

The contribution moves from a conception of “ecology” as a kind of “ethics of the space”, or a “ethics of technology”. In this framework, the actions of human beings are considered from the perspective of their potential environmental consequences. So, the space has to be seen as an house we inhabit: a home we have to properly manage. This “dialectical moral” between human will and natural matter, today, seems to be abolished by the irruption of the “virtual reality”, which can be considered as the realization of the Schopenhauer’s “world as will and representation”: a world without limitations, without actual risk, and so, according to Pascal, without divertissement.

1. Il contemporaneo come tempo dello spazio

Se vi è stata una categoria dominante nel pensiero occidentale del primo Novecento, questa è stata certamente la *temporalità*. L'indagine sulla natura e il valore del tempo ha investito i campi più disparati della cultura. A livello scientifico, si è assistito agli sviluppi dell'evoluzionismo, alle applicazioni della termodinamica ai processi irreversibili, all'affermarsi della fisica einsteiniana e della meccanica quantistica. A livello letterario, possiamo ricordare i sette volumi della *Ricerca del tempo perduto* di Proust, o *l'Ulisse* di Joyce, o *Gita al faro* di Virginia Woolf, simboli di una temperie artistica che si diffuse in tutta l'Europa, sotto il segno del tempo spezzato, dimenticato, ritrovato, emotivamente connotato. Infine, a livello filosofico, dobbiamo almeno richiamare la proposta fenomenologica di Husserl, in cui la centralità della temporalità permane fin nell'orizzonte dell'*Ur-ich* della riduzione trascendentale; il pensiero epocale di Bergson, in cui il tempo è dapprima il tramite puro per cogliere i *dati immediati della coscienza* e poi il cardine cosmico dell'*evoluzione creatrice*; e certamente Heidegger, il cui capolavoro *Essere e Tempo* ebbe un'influenza capitale nella cultura e nella vita dell'*entre-deux-guerres*.

Analogamente e insieme all'opposto, possiamo dire che la categoria culturale fondamentale di questi primi anni del Ventunesimo secolo è la *spazialità*. La realtà e il valore dello spazio sono tornati ad essere pensati, studiati, approfonditi. Lo spazio “si è preso le sue rivincite”: non più palcoscenico di un dramma il cui attore principale (se non l'unico) è il tempo – dialettico, rivoluzionario o intimo. Bensì uno spazio portatore di vissuti, problemi e prospettive proprie, irriducibili alla temporalità e non scomponibili in atomi individuali da studiare singolarmente. A livello sociologico ed

economico, anzitutto, non si può oggi prescindere dalla categoria ermeneutica della “globalizzazione”, e dall’approfondimento delle complesse relazioni – istituzionali e informali – tra le diverse popolazioni e culture del mondo, tanto che si è venuta a creare una vera e propria nuova disciplina di studio, la geopolitica. A livello scientifico, pensiamo invece alla biologia sistemica, all’approccio olistico allo studio del vivente e delle sue relazioni con l’ambiente, e infine agli orizzonti aperti dall’epigenetica contemporanea: potremmo addirittura riprendere e rovesciare la critica di Bergson contro l’abitudine di “spazializzare il tempo”, e dire che la biologia evuzionista ottonevicesca è caduta nell’errore di “temporalizzare lo spazio”, concependo l’ambiente come la scenografia di un millenario conflitto tra singoli organismi, e non come qualcosa di interagente con la loro vita sino a influenzarne il fenotipo.

A livello filosofico, tuttavia, ancora forse manca una vera e propria presa di coscienza di questo rinnovato “spazio della spazialità”. Perciò vorrei suggerire all’eventuale futuro autore di “*Essere e Spazio*” due nozioni, pervasive nell’attuale scenario culturale, su cui poter far leva per impostare la propria analisi: l’*ecologia* e la *realtà virtuale*.

2. L’ecologia come etica della tecnologia

Con il termine “ecologia”, oggi, non si fa riferimento tanto al significato assegnatogli da chi l’ha coniato (il biologo ottocentesco Ernst Haeckel), per cui essa era «lo studio dell’economia della natura e delle relazioni degli animali con l’ambiente inorganico e organico, soprattutto dei rapporti favorevoli e sfavorevoli, diretti o indiretti con le piante e con gli altri animali»¹; quanto piuttosto ad una mentalità generale volta a sottolineare e dirimere l’impatto delle azioni umane rispetto ad un ambiente esterno (umano e non) caratterizzato da proprie leggi ed equilibri – spesso precari. Questa tendenza verso una declinazione del termine “ecologia” epistemologicamente debole ma socialmente ed eticamente forte è iniziata, non a caso, dalla seconda metà del secolo scorso – con opere quali *A Sand County Almanac* di Aldo Leopold (1949)², *Silent Spring* di Rachel Carson (1962) e *The Closing Circle* di Barry Commoner (1971) – e si è viepiù affermata nello scorso decennio, tanto che attualmente l’ecologia è divenuta un paradigma culturale in senso lato, riducendosi sovente a poco più che una moda. La nostra società è ormai invasa dal prefisso “eco-”: lo si trova davanti a tutto. *Eco* è un termine dalla larghissima eco, un vero e proprio *brand*; e il termine “ecologia”, allo stesso modo, è poco ecologico, nel senso che è ormai di larghissimo consumo:

1 E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866.

2 A. Leopold, *A Sand County Almanac*, (1949), Oxford University Press, New York, 1968, tr. it. parziale *L’etica della terra*, in «Critica marxista», 1987, 4, tr. it. integrale *Almanacco di un mondo semplice*, Red, Como 1997. Aldo Leopold, biologo statunitense, conìò in quest’opera il termine “etica della Terra” (*land ethic*): «l’etica della terra allarga i confini della comunità per includere animali, suoli, acque, piante: in una parola, la terra. [...] Essa cambia il ruolo di *Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a membro effettivo e cittadino di essa». (Ivi, p. 214)

elettrodomestici ecologici, vestiti ecologici, giochi ecologici, intere case ecologiche. La “mentalità ecologica” designa oggi un approccio all’intera realtà secondo il paradigma del “minor impatto energetico-ambientale possibile”, o più in generale del “minore spreco di risorse possibile”: seguendo quest’ultima declinazione della nozione, ecco dunque nascere un’“ecologia del lavoro”³, un’“ecologia del tempo”⁴, un’“ecologia dei media”⁵, un’“ecologia urbana”⁶, una più generale “ecologia umana”⁷... fino alla proposta dell’ecologia integrale, che è una sorta di “ecologia ecologica”⁸.

3 Cfr. F. Totaro, *Il lavoro per la persona*, in L. Caselli (a cura di), *Ripensare il lavoro. Proposte per la chiesa e la società*, EDB, Bologna 1998, pp. 69-92.

4 Cfr. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1409/20287>

5 Cfr. P. Granata, *Ecologia dei media*, Franco Angeli, Milano 2015.

6 Cfr. P. Fuligni, P. Rognini, *Manuale di Ecologia urbana e sociale*, FrancoAngeli, Milano 2005.

7 Storicamente, l’espressione “ecologia umana” risale al 1973: papa Paolo VI la utilizzò nell’udienza del 7 novembre, in riferimento agli influssi dei media e della pubblicità sull’equilibrio psichico della persona. Dunque inizialmente il termine era utilizzato in senso analogico: come l’ambiente ha un suo equilibrio che può essere turbato, così anche l’uomo, in quanto “microcosmo”. Giovanni Paolo II, nella *Centesimus Annus* (1991, n. 38), si mosse in questa stessa linea, e accentuò il parallelismo tra rispetto dell’ambiente e rispetto dell’uomo. Nel 1995 lo stesso papa inserisce l’espressione all’interno dell’*Evangelium Vitae* (n. 42) dandole un senso più complesso ed “ecosistemico”, evidente sin dall’inizio del paragrafo: «chiamato a coltivare e custodire il giardino del mondo (cf. *Gn* 2, 15), l’uomo ha una specifica responsabilità sull’ambiente di vita, ossia sul creato che Dio ha posto al servizio della sua dignità personale, della sua vita: in rapporto non solo al presente, ma anche alle generazioni future. È la questione ecologica – dalla preservazione degli “habitat” naturali delle diverse specie animali e delle varie forme di vita, alla “ecologia umana” propriamente detta – che trova nella pagina biblica una luminosa e forte indicazione etica per una soluzione rispettosa del grande bene della vita, di ogni vita».

Ma l’impulso decisivo per istituire una profonda interrelazione tra l’ecologia umana e l’ecologia ambientale è venuto soltanto nel 2009, con la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (n. 51). Qui, infatti, il legame tra l’equilibrio dell’uomo e quello dell’ecosistema appare determinante, stringente e biunivoco: «Le modalità con cui l’uomo tratta l’ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e, viceversa. Ciò richiama la società odierna a rivedere seriamente il suo stile di vita che, in molte parti del mondo, è incline all’edonismo e al consumismo, restando indifferente ai danni che ne derivano. [...] Ogni lesione della solidarietà e dell’amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali. La natura, specialmente nella nostra epoca, è talmente integrata nelle dinamiche sociali e culturali da non costituire quasi più una variabile indipendente. [...] Un pacifico accordo sull’uso delle risorse può salvaguardare la natura e, contemporaneamente, il benessere delle società interessate. [...] È necessario che ci sia qualcosa come un’ecologia dell’uomo, intesa in senso giusto. Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l’“ecologia umana” è rispettata dentro la società, anche l’ecologia ambientale ne trae beneficio. Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l’indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura».

8 Cfr. ad esempio <<http://www.integraleecologygroup.com/about>>. Per quanto riguarda il pensiero cristiano-cattolico, il termine «ecologia integrale» è divenuto centrale con l’enciclica *Laudato Si’* (2015) di papa Francesco. Tuttavia esso era già presente e discusso nel documento della Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009, nn. 81 e 82), in cui si afferma che «un’ecologia integrale deve promuovere ciò che è specificamente umano, valorizzando insieme il mondo della natura nella sua integrità fisica e biologica. Infatti, anche se l’uomo, come essere morale che cerca la verità e i beni

Le proposte positive che le diverse correnti dell'ecologismo propongono, variano molto tra di loro, e spesso senza chiare soluzioni di continuità. In alcuni casi si nota il ripresentarsi di un'etica individuale del dovere più che del diritto, della rinuncia più che della richiesta, della conservazione più che del cambiamento; in altri si fa leva sull'uguaglianza ontologica tra tutti gli esseri viventi, umani compresi, e sulla conseguente necessità di tornare a sentirci "parte di un Tutto"⁹; in altri si invoca la necessità di un radicale cambiamento socio-politico a livello globale, pena l'estinzione dell'intero genere umano¹⁰; in altri ancora, infine, tale estinzione è vista come necessaria e auspicabile per il "bene del pianeta"¹¹.

ultimi, trascende il proprio ambiente immediato, lo fa accettando la missione speciale di vegliare sul mondo naturale e di vivere in armonia con esso, di difendere i valori vitali senza i quali non possono mantenersi né la vita umana né la biosfera di questo pianeta. Tale ecologia integrale interpella ogni essere umano e ogni comunità in vista di una nuova responsabilità».

9 Emblematica in questo senso è il movimento della *deep ecology*, fondata dal filosofo norvegese Arne Naess: contestando l'antropocentrismo dualistico occidentale, egli arriva a prospettare un'*ecosofia* dell'individuazione tra l'Io e quello che chiama il «Sé ecoico», principio di Relazione originaria tra tutte le cose. L'etica sarà soltanto una "naturale" conseguenza di questa visione: «sono favorevole a ciò che definisco un concentrarsi sull'*ontologia ambientale* – afferma Naess –, su come facciamo esperienza del mondo, su come lo *vediamo*, su come possiamo condurre la gente a *vedere* le cose in modo differente»: «la maggior parte delle nostre azioni è conseguenza di come vediamo la realtà», anzi più precisamente «l'etica è conseguenza di come noi percepiamo il mondo». Perciò, Naess non ha difficoltà ad affermare che «più riusciamo a comprendere il legame che ci unisce agli altri esseri, più ci identifichiamo con loro, e più ci muoveremo con attenzione». (A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, in «Capitalism, Nature, Socialism», 8, 1997, p. 84; D. Rothenberg, ed., *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, Minneapolis - London 1993, p. 153; A. Naess, *Økologi, samfunn og livsstil*, Universitetsforlaget, Oslo 1976, tr. it. *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Como 1994, p. 223).

10 Questa è la linea storicamente conosciuta come "ecologia politica", che nel contesto anglosassone si è ulteriormente diversificata tra le cosiddette ecologie della "scialuppa di salvataggio" e quelle della "navetta spaziale". Secondo il primo approccio, la Terra inquinata è come un mare in burrasca, e le nazioni sono come le scialuppe di salvataggio. Ci sono scialuppe con pochi membri a bordo che navigano sul mare, e scialuppe con troppi membri che faticano a stare a galla. Accade che alcuni membri delle scialuppe più affollate cadano in mare, e chiedono perciò di salire sulle scialuppe meno affollate (che rappresentano i Paesi del "primo mondo"). Questi naufraghi, però, non *devono* essere fatti salire, perché altrimenti le scialuppe meno affollate diverrebbero anch'esse non "sostenibili". Fuor di metafora, si imporrebbe dunque, per ogni nazione, una doverosa auto-regolamentazione dello sfruttamento delle risorse, dell'apertura delle frontiere agli immigrati, e della crescita demografica: misure dettate dalla consapevolezza che alcuni sacrifici sono richiesti necessariamente per non affondare in questa "terra in burrasca".

Secondo l'ecologia della navetta spaziale, invece, il pianeta è come una navetta spaziale nell'universo: un sistema chiuso e finito, in cui gli uomini sono i passeggeri. Ogni guasto o incidente della navetta si ripercuote su tutti gli uomini. Dunque le questioni ecologiche dovrebbero essere dibattute in modo democratico e consensuale, e tale dibattito non può limitarsi ai confini nazionali: un organo trans-nazionale dovrebbe dirimere i problemi ecologici planetari, come ad esempio il riscaldamento globale, in vista di un'equa distribuzione delle risorse del pianeta.

Per un approfondimento su queste e simili linee di pensiero, cfr. S. Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma-Bari 1995.

11 Cfr. ad esempio il movimento contemporaneo VHEMT (*Voluntary Human Extinction Movement*, <<http://www.vhemt.org>>); esso rappresenta, finanche nel suo parossismo, la conclusione logica di una visione del mondo antiumanista portata alle sue estreme conseguenze.

Non è possibile soffermarci ulteriormente, in questa sede, sulle caratteristiche delle principali correnti del vasto oceano ecologista¹². Vorremmo soltanto sottolineare, come, al di là delle divergenze anche marcate che sussistono tra di loro, tutte siano accomunate da un presupposto basilare di tipo meta-normativo, che potremmo formulare così: non è indifferente il modo in cui l'uomo *sta* nel mondo, anzi ha senso interrogarsi su come egli lo *abita*.

Dunque, lo “spazio” concepito dall'ecologia non può essere semplicemente inteso secondo la categoria greca di *physis*, quanto semmai secondo quella di *oikos*. Non si tratta della “natura” astrattamente oggettiva, ma dell'*ambiente* in cui il soggetto umano si trova: l'“ambito” dell'uomo, ciò che gli sta intorno, la sua *casa*.

Ora, la peculiarità della specie *homo* è tale che ogni spazio è un suo possibile ambiente: questo significa anche che nessuno spazio in particolare lo è mai in maniera definitiva. L'essere umano non ha un suo *habitat* specifico: è riuscito a colonizzare ogni latitudine e longitudine della terraferma, è capace di vivere alla più alte e alle più basse temperature del globo, ed è immaginabile che possa trovare il modo di sopravvivere a lungo sott'acqua, come addirittura che possa trasferirsi stabilmente su altri pianeti.

La logica del rapporto tra uomo e ambiente, cioè, non è quella dell'*essere adatto* ad esso, ma dell'*adattarsi* continuamente, e allo stesso modo dell'*adattare* l'ambiente alle proprie esigenze. Questa attività di mutuo adattamento si realizza tramite il *medium* tecnologico. In tal senso, la tecnologia è veramente la cifra dell'“esserci” dell'uomo-nel-mondo: intervenendo sul proprio corpo come su corpi esterni al proprio, l'essere umano stabilisce che il suo *ambiente* inizia con il proprio corpo e termina virtualmente all'infinito, e al contempo decreta una trascendenza del suo atto tecnologico rispetto all'ambiente così inteso. La tecnologia è perciò una duplice esperienza: dell'atto dell'uomo e del fatto del mondo¹³.

Tale mondo-ambiente, tuttavia, mostra delle resistenze alle insistenze della tecnologia umana, e in ciò esibisce la propria naturalità, intesa come un'esistenza autonoma, indipendente dalla volontà dell'uomo¹⁴. Ogni progetto umano di intervento sull'ambiente deve perciò fare i conti con i limiti e le potenzialità della materia verso cui è diretto, in vista dello scopo per cui viene messo in atto. La nozione odierna di “sostenibilità”, in questo senso, significa che ogni intervento

12 Mi permetto di rimandare, in merito, a D. Bondi, *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2015.

13 Utilizzo qui il termine “tecnologia” come comprendente anche, a livello semantico, quello di “tecnica”: sull'uso e l'ambiguità semantica di questi due termini cfr. A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012, pp. 11-16.

14 Per una disamina critica e una proposta positiva, di carattere fenomenologico, circa il concetto di “natura”, mi permetto di rimandare a D. Bondi, *La natura come esperienza. Un'introduzione storico-teoretica per una rinnovata concezione della Natura*, in «Hermeneutica», 2016, di prossima pubblicazione. Con lo stesso titolo “La Natura come Esperienza”, è inoltre stato attivato un percorso di ricerca interdisciplinare presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, che coinvolge, oltre allo scrivente, il prof. Mirko di Bernardo (filosofo della biologia dell'Università di Roma Tor Vergata) e la dott.ssa Francesca Tramontano (filosofa del diritto dell'Università degli Studi di Torino).

sull'ambiente deve essere condotto secondo una logica per cui esso non comprometta la possibilità che interventi simili possano essere ripetuti in futuro. Non deve cioè intaccare l'ambiente al punto tale da non consentire più un intervento analogo: questa preoccupazione circoscrive e delimita l'intervento stesso, fino a ridimensionarne gli scopi prefissi.

L'ecologia è perciò una sorta di etica della tecnologia. Essa rappresenta la necessità di tenere in considerazione l'impatto di ogni atto sulla materia su cui si esercita, secondo le leggi proprie di tale materia. Non soltanto l'uomo deve commisurare la propria azione rispetto al *telos* virtuale che intende raggiungere, bensì anche rispetto al *nomos* reale dello strumento che intende utilizzare per raggiungerlo.

3. La realtà virtuale come mondo della volontà

Rispetto all'*ethos* ecologico, vi è oggi una dinamica speculare per rispondere alle resistenze materiali di una natura che l'uomo non ha prodotto: ed è quella di produrne una propria, imitando l'esperienza spaziale dell'uomo nell'ambiente naturale, e al contempo riducendone alcuni elementi limitanti, ostacolanti la libera volontà. Nella realtà virtuale ci si *deve* illudere di essere nel mondo *come se* questo non fosse stato prodotto dall'uomo, ma al contempo abbiamo coscienza del fatto che tale mondo non corrisponde al mondo "naturale": infatti nella realtà virtuale ci si possono permettere azioni che nel mondo naturale sarebbero soggette a innumerevoli vincoli etici, o quantomeno a cautele di tipo pratico. Si possono distruggere macchine, si possono bruciare intere città, si può uccidere e rubare, si può rischiare la propria vita fino alla morte. Alla fine comparirà comunque una scritta che negherà risolutamente se stessa: "*Game over*"; e il gioco ricomincia come se niente fosse successo, giacché in effetti niente è *realmente* successo.

L'analisi della realtà virtuale ci conduce ad affermare che *laddove non c'è materia naturale, non c'è alcuna etica propria.* Vi può essere un'etica dell'utilizzo delle esperienze virtuali, un'etica del valore pedagogico di tali esperienze, un'etica cioè che riguardi la relazione tra la realtà virtuale e la realtà naturale, ma non vi sarà un'etica *interna alla realtà virtuale.* Questa sarebbe semplicemente una regola del gioco, di un gioco il cui *nomos* è racchiuso in un algoritmo elaborato dal programmatore¹⁵.

15 Potremmo figurarci, ad esempio, una socialità totalmente virtuale, in cui l'altro che incontro tramite la piattaforma virtuale fosse interamente prodotto/programmato da me o da un altro uomo: avrebbe ancora senso parlare di un'etica? Soltanto se riconoscessi in/a questa alterità qualcosa di analogo alla mia esperienza dell'alterità naturale (cioè di un'alterità la cui esistenza è indipendente dalla volontà umana), ovvero se l'altro potesse fare esperienza di me in quanto altro-da-sé. Tale coscienza dell'alterità sarebbe infatti anche indice della presenza di un'autocoscienza, giacché se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, essa non può essere coscienza di se stessa finché non si è riconosciuta come "qualcosa" rispetto a qualcos'altro, ovvero finché non è stata coscienza di qualcosa di altro dalla coscienza stessa. La riflessione qui si sposterebbe verso gli scenari della robotica e dell'intelligenza artificiale, che però non possiamo trattare in questa sede.

La realtà virtuale è il sogno quasi pienamente realizzato di una realtà non-materiale, interamente formale, e interamente determinata dall'uomo: il mondo come volontà e rappresentazione.

Potrebbe essere utile richiamarsi, qui, alla distinzione aristotelica tra la natura come materia e la natura come forma¹⁶. Di una statua di legno, dice Aristotele, si può dire che la natura è il legno, cioè soltanto la materia e non la forma, mentre nel caso di un albero si può dire che esso è naturale sia per materia che per forma: infatti se io sotterro una statua di legno e questa per caso germoglia, ciò che si produrrà non sarà una statua, ma un albero; invece se sotterro un albero e questo germoglia, si produrrà un altro albero. Nel caso dell'albero, dunque, si ha un principio del mutamento totalmente interno (entelechia), mentre nel caso della statua si ha un intervento intenzionale dell'uomo (causa finale esterna). Sviluppando quest'argomento possiamo dire: più la materia è irrilevante per la forma, meno l'ente sarà naturale. Perciò la realtà virtuale è sommamente, anche se non interamente, innaturale: essa dipende solo in piccola parte, e sempre meno, da enti materiali (il silicio, i materiali di cui si compongono i server ecc...), mentre per tutto il resto è un prodotto "formale". La realtà virtuale tenderebbe così alla "innaturalità", giacché la naturalità potrebbe essere predicata soltanto di una materia "minima" la cui forma in atto, che noi vediamo, non è riproducibile se non con un massiccio intervento umano. Mentre dunque nel caso della statua la materia non è del tutto irrilevante per la forma – perché non posso costruire una statua identica con un qualsiasi materiale –, nel caso della realtà virtuale potremmo pensare ad un principio di generazione formale che prescindesse quasi completamente dal sostrato materiale, e che perciò sarebbe quasi interamente creato dall'uomo.

La potenza generativa dell'umano intelletto arriverebbe dunque a concepire un mondo in cui l'alterità che si incontra non sarebbe altro che un prodotto dello stesso umano genio: la *virtus* della virtualità consisterebbe nella possibilità di esercitare la propria libera volontà in maniera indefinita, senza alcun ostacolo o limite *altro*. Il *Pour-soi* di sartriana memoria potrebbe finalmente trascendere ogni situazione sociale e materiale, potrebbe librarsi oltre la finitudine massiccia dell'*en-soi* e progettarsi verso un futuro virtuale in cui, chissà, perfino la morte, ultimo residuo del mondo naturale, potrebbe essere sconfitta.

4. La simulazione del divertimento come simulazione dell'uomo

Lo spazio virtuale, che l'uomo abita come sua seconda casa, non è portatore di un *nomos* autonomo che incontrando il *telos* dell'uomo genera una riflessione etica. Eppure, anche qui è possibile porsi l'interrogativo meta-normativo proprio dell'ecologia, mutandolo di segno: chiedersi come l'uomo abiti il mondo virtuale significa porre l'attenzione non sulle ricadute delle azioni umane nei confronti di un ambiente che ha le sue "leggi" e i suoi delicati equilibri (come invece nel

16 Aristotele, *Fisica*, II, parte I, 192b - 193b.

caso dell'ecologia), bensì sulle ricadute di un certo *modus vivendi* nei confronti dell'uomo stesso, dei *suoi* equilibri psico-fisici. Riprendendo la categoria della sostenibilità, potremmo infatti chiederci: la realtà virtuale è una realtà sostenibile per l'uomo? L'essere umano continua a poter mantenersi tale vivendo nell'ambiente virtuale?

Non si tratta qui, ribadiamolo per l'ultima volta, di lamentare la perdita della possibilità di un'etica interna all'*habitat* virtuale, quanto del riconoscere che l'*habitus* di cui l'uomo si riveste per abitare *tale* ambiente non è indifferente rispetto alla sua vita, come non lo è qualsiasi *abitudine* di vita egli sviluppi.

Nello specifico, vorrei argomentare in favore della tesi seguente: abitare la realtà virtuale può condurre ad *atrofizzare il desiderio*. E vorrei rifarmi, senza temere anacronismi, ad uno dei più grandi "fenomenologi del desiderio" della storia del pensiero, Blaise Pascal. Spero infatti di mostrare come le riflessioni pascaliane sul *divertissement* rivelino tutta la loro attualità se applicate al contesto contemporaneo, forse più che al tempo in cui furono scritte.

Anticipando di tre secoli la disamina heideggeriana della "chiacchera impersonale" come fuga dalla presa di coscienza del proprio essere-per-la-morte, il filosofo seicentesco – in termini certamente più semplici ma non per questo meno calzanti – scrive che «gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto». ¹⁷ Giacché l'uomo «vuole essere felice, e non vuole essere che felice, e non può non voler esserlo» ¹⁸, eppure non riesce a trovare, nel mondo, qualcosa che lo renda davvero tale: «occorrerebbe che egli si rendesse immortale, ma non potendolo ha scelto il partito di impedirsi di pensarvi». ¹⁹ E come può non pensarci? Come può fuggire questo pensiero abissale? La risposta di Pascal è che, continuamente, l'uomo si distrae, si *diverte*.

«Nulla è così insopportabile per l'uomo come l'essere in piena tranquillità, senza affari, senza divertimento, senza applicazione. Egli sente allora il suo *niente*, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo *vuoto*. Incontinentemente uscirà dal fondo della sua anima *la noia*, la tetraggine, la tristezza, l'infelicità, il dispetto, la *disperazione*». ²⁰

Ennui, néant, vide, désespoir: persino nei termini utilizzati Pascal è il profetico precursore di tutta una temperie letteraria, artistica e filosofica della tarda modernità. Oggi potremmo tradurlo così: noi non vogliamo il *relax* se non quando è compensato dalla frenesia della vita, di cui pure ci lamentiamo auspicando il *relax* – altrimenti, se esso dura troppo, ci annoia o ci fa cadere nella disperazione.

17 *Pensées* 133. Per le citazioni dei *Pensées* di Pascal usiamo la classificazione dell'edizione di L. Lafuma (1935). L'edizione italiana di riferimento, con testo originale a fronte, è B. Pascal, *Frammenti*, 2 voll., BUR, 2002². I corsivi di tutte le citazioni del presente articolo sono miei.

18 *Pensées* 134.

19 *Pensées* 195.

20 *Pensées* 622.

Pascal spiega questo fenomeno dialettico con gli esempi della caccia e del gioco d'azzardo.

Anzitutto, dice, ciò che vuole veramente un cacciatore non è la preda, ma *conquistare la preda*. Ecco perché rifiuterebbe di averla senza il divertimento della caccia. Eppure, non appena l'avrà conquistata, la preda non sarà più una preda. Sarà un trofeo (o un piatto), che genererà una soddisfazione temporanea, prima che l'uomo senta nuovamente la noia disperante provenire dal fondo del suo cuore, e si rimetta i panni del cacciatore. Dovremmo dunque concluderne che la preda sia un elemento accessorio della caccia, che l'oggetto del desiderio sia in sé inessenziale? Sarebbe troppo semplice, continua Pascal; e qui porta il controesempio del giocatore d'azzardo. Analogamente al cacciatore, si dirà che il giocatore cerca il divertimento del gioco, e non la posta in gioco: bene, «*fatelo allora giocare per niente, e si annoierà*. Bisogna che vi si scaldi, e che si inganni da solo immaginandosi che sarebbe felice di vincere ciò che non vorrebbe gli fosse dato a condizione che non giocasse, affinché si crei un soggetto di passione ed ecciti su questo il suo desiderio, la sua collera, il suo timore per un oggetto che si è forgiato: come i bambini che si spaventano per la faccia che loro stessi hanno imbrattata».²¹

Perché insomma non ci diverte giocare con le *fiches*? Perché non ci piace cacciare senza preda? Sviluppando la riflessione psicologica pascaliana, potremmo rispondere dicendo che *il desiderio è tanto più eccitante quanto più il rischio è reale*. Quando non c'è niente da perdere il gioco non ci appassiona. L'uomo si sente tanto più vivo quanto più esperisce una realtà irriducibile al proprio pensiero, un'alterità concreta con cui incontrarsi e scontrarsi. È *questa* esperienza che oggi, certamente più che al tempo di Pascal, si cerca costantemente di eliminare, mediante la virtualizzazione del desiderio. Le nostre passioni devono essere sempre più sicure, depurate, disinfettate dal rischio. I piaceri dell'uomo vengono così simulati e disincarnati. In questo quadro la "realtà virtuale", come abbiamo visto, rappresenta l'utopica illusione di una realtà pienamente umanizzata, pienamente determinata dalla volontà e dalla mente dell'uomo. Ma se la realtà diviene pienamente umanizzata, è l'uomo che rischia di divenire non più reale: i suoi palliativi di soddisfazione del desiderio, a lungo andare, lo lasceranno inappagato, perché essi sono come le *fiches* per giocare a poker, come i fantocci dei cervi per simulare la caccia, come le facce che i bambini si imbrattano per spaventare se stessi.

5. La coscienza della prospettiva come possibilità del suo superamento

Siamo dunque di fronte al ribaltamento della concezione della "virtualità" ricavabile dall'antropologia filosofica, per cui essa era una sorta di potenzialità inespressa che l'uomo proietterebbe sugli oggetti fisici al fine di utilizzarli per degli scopi propri. Secondo Gehlen, ricordiamolo, l'essere umano avrebbe sublimato la propria carenza di mezzi fisici di sussistenza tramite il dispositivo intellettuale della

21 *Pensées* 136.

strumentalità tecnico-tecnologica: «l'uomo deve trovare a se stesso degli esoneri con strumenti ed atti suoi propri, cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita»²².

Invece di adattarsi all'ambiente, l'uomo avrebbe adattato l'ambiente ai suoi scopi (di cui il primo è la sopravvivenza). Avrebbe guardato al mondo come un «campo di sorprese», un «serbatoio di potenzialità»: Fabris commenta questa accezione scrivendo che «a ben vedere è qui la causa di quel modo di pensare, oggi portato all'estremo, per cui la realtà appare solo come un insieme di risorse da sfruttare fino in fondo»²³.

L'ipertrofia di questa modalità pienamente umana – e non solo moderna e occidentale – di interagire col mondo, che potremmo chiamare “tecnologia” ma anche in senso lato “cultura”, rischia di produrre oggi crisi ambientali irreversibili: ecco che allora si produce un'autocritica che chiama in causa il polo “materiale”, non-tecnico, “naturale” di questa dialettica tra natura e cultura, in cui la prima diviene una condizione necessaria per la seconda. Questa autocritica è l'ecologia, secondo la quale la “virtualità” della natura, intesa come potenzialità di un suo utilizzo da parte dell'uomo, non è totale, ma limitata dai suoi stessi vincoli materiali: tali limiti devono essere riconosciuti e considerati nella discussione etica, proprio perché la cultura come tecnologia possa continuare a esercitarsi.

La virtualità della realtà virtuale, invece, tende ad obliterare il polo materiale/naturale del rapporto uomo-mondo, e con ciò rischia di falsare il senso dell'atto tecnologico: generando una potenzialità infinita, illimitata, s-fonda il fondamento della cultura, che è l'esperienza dell'ambiente esterno come qualcosa che dobbiamo abituare a noi, affinché noi possiamo abituarci ad esso, e perciò abitarlo. L'artificiale compiuto e completo, l'arti-fizio della realtà virtuale, è esattamente la finzione che la tecnica produce di se stessa, la sua caricatura: una capacità strumentale che diviene fine in se stessa, e perciò anche fine a se stessa.

Il mondo virtuale non abbisogna di essere abit(u)ato, perché “abita in noi”, è una proiezione in atto di potenzialità mentali. Esso non esiste in-sé, come qualcosa la cui esistenza è indipendente dall'essere umano che pure ne fa esperienza. Così, mentre il mondo naturale esiste indipendentemente dall'uomo – anzi l'uomo lo esperisce come qualcosa da cui dipende parzialmente la propria sussistenza –, il mondo virtuale, al contrario, dipende quasi interamente dall'uomo per quanto riguarda la sua esistenza, e l'uomo invece esiste indipendentemente da esso.

Nel mondo virtuale ci muoviamo dentro un mondo immaginario, un mondo-immagine prodotto dalla mente di un uomo come noi. Per esso vale letteralmente la critica di Hume contro ogni pretesa di conoscenza oggettiva: «*we never really advance a step beyond ourselves*»²⁴. Invece, nel mondo naturale, la consapevolezza

22 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenäum, Frankfurt/Bonn, 1962, p. 14, tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

23 A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, cit., p. 17. Potremmo richiamare anche, in questo stesso solco, la categoria heideggeriana del *Gestell*.

24 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740, Libro I, Parte II, Sezione VI.

di non poter mai fuoriuscire del tutto dalla propria prospettiva non preclude la possibilità di concepire l'alterità come esistente in-sé: tale consapevolezza permette anzi di pensare la trascendenza del mondo, e l'autotrascendenza della coscienza intenzionale che ne articola la conoscenza. Mutuando il titolo di un celebre volume di Thomas Nagel, noi non possediamo il dono della "*view from nowhere*": guardiamo sempre le cose "*from somewhere*", da uno specifico punto di vista. L'"in-sé" è sempre "per noi". Ma ciò non significa che sia "in-noi" o "da-noi": anzi, la consapevolezza della nostra relatività è ciò che ci consente di predicare l'esistenza autonoma dell'alterità, come qualcosa di non soltanto relativo a noi. Un gatto non riesce a vedere nel topo nient'altro che una preda, e soprattutto *non riesce a vedere se stesso come parte dell'ambiente del topo*. Egli guarda il topo soltanto dal suo punto di vista, non come essere "in sé", ma soltanto come essere "per lui": perciò, il gatto non riesce neanche a vedere se stesso come "un" ente tra gli altri. Ogni altro ente è riferito a lui, non ha valore in sé. Mentre l'uomo è capace di quella che Plessner chiamava «posizione eccentrica»²⁵: in quanto *conscio* di essere un polo esperienziale irriducibile e limitato, è capace di immaginare una trascendenza dell'essere rispetto alla propria esperienza. Egli può immaginare una realtà in cui è "guardato" prospetticamente da un altro: può pensarsi parte dell'*ambiente* di altri esseri. Relativizzando la propria posizione relativa, trascendendo almeno in via intenzionale il proprio limite, l'uomo non può forse illudersi di pervenire ad una comprensione neutra e pienamente oggettiva del mondo, ma può certamente tentare di comprendere se stesso come oggetto di tale mondo, e può guardare agli altri enti non più soltanto secondo i suoi interessi e bisogni, bensì come delle "inseità".

L'essere-nello-spazio diventa la capacità di sapere se stessi come un'"esistenza tra le altre". E solo l'uomo ha tale capacità: lo spazio dell'Esserci, perciò, è lo spazio in cui l'essere, esperito come un per-me, è pensato come esuberante da tale contesto, ovvero come esistente in-sé.

6. Conclusione e apertura

L'esperienza del mondo virtuale, anche quando intenzionalmente mimetica rispetto a quella del mondo naturale, non riesce tuttavia a renderne la specificità, e perciò non può sostituirsi ad essa, pena la perdita di uno dei vissuti fondamentali dell'essere umano, quello del desiderio come rischio.

D'altra parte, la realtà virtuale realizza un'altra fondamentale aspirazione dell'uomo: quella di "uscire dal mondo", di trascenderne la finitudine, di essere completamente liberi da ogni vincolo. Potrebbe perciò rappresentare una funzionale valvola di sfogo: una realtà di cui disporre pienamente, un mondo in cui esercitare la propria volontà di potenza senza comprometterne l'esistenza né l'equilibrio. La sostenibilità intrinseca della realtà virtuale, infatti, è pressoché totale.

25 Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-New York, De Gruyter, 1975, pp. 288 e ss.

Restano da considerare due scenari in cui virtualità e naturalità dello spazio vengono ad intrecciarsi: la realtà aumentata e il social. La prima, a livello fenomenologico, rappresenta la compresenza di elementi esperiti come non-prodotti dall'uomo, e altri come virtualmente sovrapposti ad essi. Non si tratta, cioè, dell'esperienza assolutamente quotidiana della presenza di elementi antropici nel territorio, o di paesaggi fortemente modificati dall'intervento umano, o viceversa di aree verdi nelle città; si tratta invece di percepire, oltre e insieme a questi elementi, *altri* elementi prodotti da uno strumento tecnologico che li proietta sul nostro campo visivo. L'esistenza di tali elementi virtuali, cioè, dipende dallo strumento tecnologico, mentre l'esistenza di un albero naturale non dipende dall'occhio o dalla mano con cui ne faccio esperienza; tutto il resto vi potrà dipendere, perfino il termine "albero", ma non l'esistenza di quella cosa che chiamo "albero". Tanto che non posso scegliere di far cessare l'albero di esistere e poi farlo riesistere di nuovo, mentre ciò è possibile con un albero virtuale: anzi, è talmente possibile che è la stessa definizione di virtuale. Nella realtà aumentata ecco riemergere, perciò, la nozione di tempo, nella forma della reversibilità e reiterazione identica di una percezione virtuale, sullo sfondo di un mondo reale che invece non è mai esperibile in maniera identica in due momenti diversi.

Per quanto riguarda i *social*, invece, dobbiamo anzitutto sottolineare che essi devono essere interpretati come ambienti in cui "si va", piuttosto che strumenti di comunicazione che si utilizzano. Nei *social* si vivono difatti dinamiche analoghe a quelle di ogni ambiente sociale: si sviluppano amicizie, si patiscono esclusioni, si fanno confessioni private, si fanno "chiacchiere" pubbliche, si gioca, si condividono pensieri e notizie. Ci creiamo delle identità attraverso delle relazioni, e viceversa.

Sta addirittura sorgendo un'etica dei *social* che il diritto si trova a dover seguire, e non direttamente a informare: in questo senso, il *social* potrebbe rappresentare la realizzazione pratica degli esperimenti mentali degli illuministi sulla nascita dell'etica nelle società "naturali", in cui la norma non è pre-esistente, ma si crea con l'evolversi della società stessa.

Tuttavia, ciò che differenzia il *social* rispetto alla socialità "naturale" è, ancora una volta, il grado di volontarietà delle esperienze possibili. Nel mondo reale, infatti, io non posso davvero scegliere fino in fondo con chi vivere, con chi parlare, chi evitare: mi trovo inserito in un contesto sociale preesistente rispetto alla mia volontà, rispetto a cui essa è relativa e in certo grado dipendente. Esercitare le mie scelte sociali nella realtà naturale ha un costo non solo relazionale, ma anche pratico-materiale: ad esempio, per andare a trovare qualcuno devo spostarmi fisicamente, e ciò implica chiedersi quale distanza dovrei percorrere, e se valga la pena percorrerla. Questa richiesta di impegno concreto è variamente presente in ogni relazione sociale, e costituisce un ostacolo all'esercizio della pura volontà, discriminandone l'applicazione; nei *social* invece simili vincoli sono ridotti al minimo, e si assiste anzi alla moltiplicazione quantitativa del numero di relazioni intrattenute, a discapito della cura e della qualità delle stesse.

Simili riflessioni meriterebbero ovviamente una disamina più attenta e articolata, che lascio al futuro autore di *Essere e Spazio*. I miei, qui, vogliono essere semplicemente degli spunti, che hanno tuttavia la pretesa di indicare una metodologia,

una chiave ermeneutica. Essa consiste nel comprendere lo spazio della contemporaneità come il dominio della tensione, talvolta feconda e talvolta violenta, tra la volontà umana e la naturalità, che è ciò che da essa esula.

Damiano Bondi
Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale
damianobondi@gmail.com

Damiano Bondi (1985) è professore di Filosofia Contemporanea presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, coordinatore dei progetti di ricerca presso la Fondazione Centro Studi Campostrini di Verona, e collaboratore con la cattedra di Filosofia della Religione presso l'Università degli Studi di Siena. Si è occupato del personalismo francese del Novecento, in particolare del pensiero di Denis de Rougemont, su cui ha pubblicato la prima monografia in lingua italiana (*La Persona e l'Occidente*, Mimesis, Milano 2014). Si interessa inoltre dei rapporti tra filosofia, ecologia e religione: su questo tema ha da poco pubblicato il volume *Fine del mondo o fine dell'uomo?* (Campostrini, Verona 2015). Sta attualmente curando un ciclo biennale di seminari interdisciplinari sul concetto di "Natura", tra filosofia, biologia, e scienze giuridiche. Infine, in ambito teologico, si è interessato al problema del concetto di persona in cristologia e in teologia trinitaria.