Il problema dell'uomo oggi

Un'analitica esistenziale per il terzo millennio



Il primo articolo di questo dittico (Heidegger, cinquant'anni dopo. La radura e la sua ombra) *ha raccontato un uomo intero, con la luce che ha saputo far vedere e con l'ombra che non ha saputo dissipare. Chi ha letto fino in fondo quella storia sa già che i suoi concetti non vanno accolti come reliquie intatte, ma come strumenti da maneggiare con la stessa vigilanza che pretendiamo da ogni eredità pesante: si eredita l'utensile, non la mano che a volte lo ha usato male. È questo il senso di un'ermeneutica che sappia davvero interrogare il passato per leggere il presente: non applicare un pensatore come una griglia già pronta sulla realtà di oggi, ma lasciare che le sue domande, spogliate del suo errore, continuino a lavorare dentro domande nuove, che lui stesso non poteva ancora formulare. Per questo il secondo testo non torna sulla vicenda storica di Heidegger, già affrontata con tutto il suo peso: prende in prestito la sua cassetta degli attrezzi – la gettatezza, l'essere-con, il linguaggio come dimora, la tecnica come "im-posizione" – e la mette alla prova di uno scenario che nessuna filosofia del Novecento aveva ancora conosciuto, quello di un'esistenza intera che si costruisce, si mostra e talvolta si smarrisce dentro uno schermo.*

I due articoli, letti insieme, formano un unico movimento in due tempi: prima il ritratto onesto del maestro, poi la verifica critica di ciò che il suo pensiero riesce ancora a illuminare quando lo si costringe a misurarsi con l'algoritmo, con la post-verità, con un corpo che la tecnica promette di potenziare e insieme rischia di dissociare. Nessuno dei due basta da solo: il primo, senza il secondo, resterebbe un omaggio erudito senza ricaduta sul presente; il secondo, senza il primo, rischierebbe di dimenticare che gli strumenti che sta usando sono stati temprati da una vita non innocente.

Proponiamo questo doppio passo – ritratto e verifica, debito riconosciuto e uso vigilante – come metodo che vorremmo applicare anche ai prossimi pensatori di un possibile percorso di riscoperta e rilancio: perché l'educatore, più di ogni altro lettore, ha bisogno di sapere non soltanto che cosa un filosofo abbia pensato, ma se e come quel pensiero regga ancora il peso di una vita reale, quella dei ragazzi che gli sono affidati oggi.

Prologo: la domanda che brucia

C'è una scena che si ripete milioni di volte ogni giorno, in ogni latitudine del pianeta: un essere umano solo davanti a uno schermo luminoso, il volto illuminato da una luce fredda, le dita che scorrono verso il basso in un gesto che non ha mai avuto nome prima d'ora – lo *scroll* – mentre il mondo reale attorno a lui si fa silenzioso, distante, quasi irreale. Non è una scena di patologia. È la scena ordinaria dell'esistenza umana contemporanea.

Che cosa sta accadendo in quella scena? Che tipo di essere è quell'uomo? In quale mondo abita? Come si rapporta al tempo, agli altri, a sé stesso, all'essere? Queste domande non sono sociologiche né psicologiche: sono domande filosofiche nel senso più radicale – domande sull'essere dell'uomo, sulla struttura della sua esistenza, sul senso o sul non-senso di ciò che vive.

Heidegger aveva aperto *Sein und Zeit* con una citazione dal *Sofista* di Platone: "È evidente che da lungo tempo sapete bene che cosa intendete quando usate l'espressione 'essere'. Noi invece credevamo di capirlo, ma ora siamo in imbarazzo." Oggi, quasi un secolo dopo, potremmo aprire la nostra analitica con una domanda analoga, ma spostata: *è evidente che da lungo tempo sapete bene che cosa intendete quando dite 'uomo'. Ma ne siete ancora così sicuri?*

Il problema dell'uomo oggi non è soltanto un problema di condizioni storiche mutate – come se bastasse aggiornare la mappa sociale per ritrovare l'identità. È un problema di struttura: alcune delle trasformazioni in atto toccano non soltanto le condizioni esterne dell'esistenza umana, ma le strutture stesse che Heidegger aveva indicato come fondamentali. Se la temporalità è un esistenziale, e se il tempo vissuto oggi è radicalmente diverso da quello di ogni altra epoca, allora il problema non è soltanto storico ma ontologico. Se il linguaggio è la casa dell'essere, e se il linguaggio contemporaneo è abitato da forme nuove e inquietanti, allora la domanda sull'essere dell'uomo deve essere ripensata da capo.

Proviamo a farlo. Non con la pretesa di un sistema compiuto – l'epoca dei sistemi compiuti è tramontata – ma con la fedeltà a una domanda che non può essere elusa.

I. La struttura permanente: ciò che rimane dell'umano

Prima di affrontare il nuovo, è necessario fermarsi su ciò che permane. Il rischio opposto all'ingenua fiducia nel progresso è quello di cedere a un catastrofismo che dimentica le continuità antropologiche profonde.

L'uomo contemporaneo è ancora, irriducibilmente, un essere **gettato**: nasce in una lingua, in un corpo, in una storia, in relazioni che non ha scelto. La contingenza dell'origine non è superata dalla tecnologia: nessun algoritmo decide dove nasciamo, in quale famiglia, in quale corpo, in quale momento storico. La gettatezza rimane strutturale, e con essa tutta la sua carica di gratitudine possibile e di risentimento possibile.

È ancora un essere **temporale**: vive tra un passato che porta in sé senza averlo interamente scelto e un futuro verso cui si proietta senza poterlo interamente controllare. Il presente resta il luogo stretto e precario in cui il passato e il futuro si incrociano, in cui deve essere deciso chi si vuole essere.

È ancora un essere **mortale**: la morte non è stata abolita dalla tecnica, anche se la medicina ne ha spostato le soglie e la cultura ne ha moltiplicato le rimozioni. Il *Sein-zum-Tode* resta una struttura ineludibile, e forse più urgente che mai nel momento in cui si parla seriamente di *life extension*, di mente caricata su server, di immortalità digitale – tutte forme di fuga dalla morte che, paradossalmente, la confermano come la struttura più potente e più temuta dell'esistenza.

È ancora un essere **relazionale**: il *Mitsein*, l'essere-con, non è cancellato dalle comunicazioni digitali ma trasformato – e la trasformazione è tanto più importante quanto più rischia di essere occultata dalla

sua stessa forma. Si comunica di più e si è insieme di meno; si è connessi ovunque e si è presenti quasi da nessuna parte.
È ancora un essere **desiderante**: l'eros, la brama, il desiderio di infinito che Agostino aveva nominato con la formula del cuore inquieto – tutto ciò non è estinto, ma è diventato il bersaglio privilegiato di sistemi di cattura sofisticatissimi. Il capitalismo delle piattaforme sa che l'uomo desidera, e ha costruito la sua architettura per intercettare quel desiderio prima che possa orientarsi verso qualcosa di vero.
Queste continuità sono il fondamento. Senza di esse, ogni analisi delle trasformazioni contemporanee rischia di perdere la misura dell'umano. Ma proprio perché esistono queste continuità, la domanda si fa più acuta: *che cosa sta accadendo a queste strutture permanenti nell'epoca presente?* Non sono cancellate, ma sono deformate, compresse, sfruttate, alienate in modi che non hanno precedenti storici.

II. La nuova gettatezza: nascere nell'algoritmo

L'uomo contemporaneo nasce gettato non soltanto in una lingua e in una storia, ma in un **sistema tecno-economico** di portata planetaria che precede ogni sua scelta e la condiziona a un livello di profondità senza precedenti.
Heidegger aveva già visto, nelle sue analisi della tecnica moderna – soprattutto in *Die Frage nach der Technik* (1954) – che la tecnica contemporanea non è semplicemente uno strumento che l'uomo usa: essa è un *Gestell*, una "impo-sizione" o "in-telaio", un modo di svelare il mondo in cui tutto – la natura, le risorse, i corpi, le relazioni – viene ridotto a *Bestand*, a "fondo di scorta" disponibile, calcolabile, ottimizzabile. Il bosco non è più un luogo in cui si abita: è una riserva di legname. Il fiume non è più un elemento cosmico: è un potenziale energetico. L'uomo stesso non è più un *Dasein* che si pone domande sull'essere: è una risorsa umana, un capitale, un set di competenze spendibili nel mercato.
Oggi questa intuizione va radicalizzata ben oltre ciò che Heidegger poteva immaginare. L'algoritmo non è soltanto uno strumento tecnico: è una **ontologia implicita**, un modo di strutturare la realtà, di selezionare ciò che esiste e ciò che non esiste, di decidere chi è visibile e chi non lo è, di costruire identità e di distruggerle. Nascere oggi significa nascere in un mondo già algoritmaticamente strutturato: le informazioni che ricevono i nostri genitori prima della nostra nascita, le prime immagini che vedono dopo di essa, i modelli educativi che vengono proposti, le aspettative che si formano – tutto ciò è già filtrato, plasmato, orientato da sistemi tecnici che nessuno ha scelto democraticamente e che pochissimi comprendono nella loro struttura profonda.
La **gettatezza tecno-digitale** non è soltanto una condizione esterna: essa penetra dentro le strutture stesse dell'identità. Il giovane che cresce oggi si forma in un ambiente in cui la propria immagine è costantemente rispecchiata, commentata, valutata, confrontata. Prima ancora di sapere chi è, riceve centinaia di feedback sull'immagine che di sé proietta. L'identità si forma non più nel dialogo lento tra interiorità e mondo, ma nel circuito velocissimo tra presentazione e valutazione, tra performance e reazione. Il sé diventa *brand* – e questo non è una metafora: è una struttura esistenziale nuova.
Byung-Chul Han ha nominato questo fenomeno con precisione: viviamo nella **società della trasparenza**, in cui tutto deve essere visibile, esposto, comunicato, condiviso. Il privato non è più il luogo dell'interiorità e della formazione del sé: è diventato materiale grezzo per la produzione pubblica dell'identità. La vergogna – che per Heidegger era una *Stimmung* fondamentale legata all'autenticità – si è trasformata: non si ha vergogna di esporre, ma si ha vergogna di non avere niente da esporre, di essere invisibili, di non fare notizia.

III. La temporalità frantumata: vivere nell'eterno presente digitale

Se c'è una trasformazione che tocca più profondamente le strutture esistenziali dell'uomo contemporaneo, essa riguarda il **tempo**.

Heidegger aveva mostrato come l'esistenza autentica richieda una temporalità che integri passato (gettatezza assunta), presente (situazione aperta) e futuro (progetto anticipante). L'autenticità è possibile solo quando queste tre estasi temporali sono tenute insieme in una tensione consapevole. La temporalità inautentica, invece, è quella che si perde nel presente dei "Si", che dimentica il passato e non progetta il futuro – che si lascia portare dalla corrente dell'ordinario senza mai fermarsi a chiedersi chi è e dove va.
L'epoca contemporanea ha prodotto una forma di temporalità inautentica che supera di molto la banalità quotidiana descritta da Heidegger: quella che Hartmut Rosa chiama **accelerazione sociale**. La velocità dei cambiamenti tecnologici, economici e culturali ha raggiunto un ritmo tale da rendere strutturalmente impossibile l'assimilazione delle esperienze. Il passato diventa obsoleto prima di poter essere compreso; il futuro è diventato radicalmente imprevedibile, fonte di angoscia piuttosto che di progetto; il presente si è compresso in un eterno flash che non ha spessore sufficiente per diventare esperienza.
Rosa introduce il concetto di **risonanza** come categoria opposta all'alienazione: l'uomo ha bisogno di entrare in relazione di risposta reciproca con il mondo, di essere toccato dalle cose, di rispondere e di sentirsi rispondere. Ma l'accelerazione distrugge sistematicamente le condizioni della risonanza: non si ha il tempo di essere toccati da qualcosa prima che qualcos'altro arrivi a sostituirlo. Il lutto non viene elaborato, l'amore non viene approfondito, la conoscenza non viene sedimentata. Tutto scivola sulla superficie di una coscienza che sfiora senza abitare.
Han descrive questa condizione con un'immagine precisa: l'uomo contemporaneo vive nell'**inferno dell'uguale**. Il consumo digitale produce una proliferazione di stimoli che non hanno nulla a che fare con l'alterità vera: sono variazioni dello stesso, nutrimento continuo che non sfama, stimolazione che non soddisfa. L'algoritmo, nella sua logica di raccomandazione, non porta verso l'altro e il diverso: porta verso ciò che già piace, amplifica già ciò che si è, costruisce una bolla identitaria in cui il sé si specchia all'infinito senza mai incontrarsi davvero.
Questa condizione ha un nome teologico antico: *acedia*. I padri del deserto la descrivevano come il demone del mezzogiorno – quella pesantezza dell'anima che non riesce a desiderare nulla, che trova tutto uguale, che oscilla tra l'iperattività frenetica e il torpore assoluto. L'acedia contemporanea non è noia nel senso classico – la *Langeweile* heideggeriana, quella "noia profonda" in cui il tutto si uniforma e l'esistenza appare nella sua nudità. È piuttosto una saturazione senza sazietà, un pieno che non nutre, un rumore che non dice nulla.

IV. Il "Si" potenziato: dalla chiacchiera alla post-verità

Heidegger aveva descritto il *das Man* – il "Si" impersonale – come la forma quotidiana di esistenza in cui il *Dasein* si perde nell'anonimato collettivo, rinuncia alla propria singolarità, vive secondo ciò che "si dice", "si fa", "si pensa" senza mai interrogarsi autenticamente. La "chiacchiera" (*Gerede*), la "curiosità" (*Neugier*) e l'equivoco (*Zweideutigkeit*) erano le tre modalità fondamentali dell'inautenticità quotidiana.
Oggi il *das Man* ha trovato una sua infrastruttura tecnica di potenza incommensurabile: i **social media** sono la macchina perfetta per la produzione industriale dell'inautenticità. Non si tratta di una critica moralistica: è un'analisi strutturale. Le piattaforme digitali sono costruite architetturalmente per premiare la conformità, per amplificare le reazioni emotive semplici (indignazione, paura, entusiasmo tribale), per punire la complessità e la sfumatura. L'algoritmo non seleziona il vero, il buono o il bello: seleziona ciò che genera *engagement*, cioè ciò che tiene l'utente incollato allo schermo il più a lungo possibile.
In questo contesto, la **post-verità** non è soltanto un fenomeno politico contingente: è una condizione esistenziale. Quando la struttura comunicativa di una società premia sistematicamente la

verosimiglianza emotiva rispetto alla verità fattuale, il trascendentale del *verum* subisce una deformazione profonda. La verità non è più l'*adaequatio rei et intellectus* tommasiana né la dis-velazione heideggeriana: è ciò che risuona con la tribù a cui si appartiene, ciò che conferma l'identità del gruppo, ciò che genera la risposta emotiva attesa.
La chiacchiera heideggeriana era, nel suo fondo, benevola: era il modo in cui il senso comune circolava nell'orizzonte condiviso di un mondo vitale. La post-verità contemporanea è qualcosa di più inquietante: è la sistematica distruzione della possibilità stessa di un orizzonte condiviso. Quando non esiste più un terreno comune di verità verificabile, la comunicazione non trasporta più senso ma soltanto potere – il potere di convincere, di mobilitare, di escludere.

V. Il corpo strumentale: tra potenziamento e dissociazione

La carenza più grave degli esistenziali heideggeriani – l'assenza del corpo – diventa drammaticamente urgente nell'epoca contemporanea, in cui il corpo è diventato l'oggetto privilegiato di intervento tecnico, di costruzione identitaria, di sfruttamento economico e di crisi esistenziale.
Da un lato, la tecnologia promette il **potenziamento** del corpo: farmaci che ne migliorano le prestazioni cognitive e fisiche, chirurgia estetica che ne modifica la forma, bioinformatica che ne legge e ne riscrive il codice genetico, protesi che ne estendono le capacità. Il *Dasein* contemporaneo può modificarsi – e questa possibilità apre domande antropologiche inedite. Fino a che punto posso trasformare il mio corpo senza trasformare me stesso? Esiste un confine tra cura e manipolazione? Chi decide quale corpo è normale e quale deviante?
Dall'altro lato, il corpo è diventato luogo privilegiato di **crisi identitaria**. L'epidemia di disturbi alimentari, di dismorfia corporea, di ansia legata all'immagine fisica – soprattutto tra i giovani, soprattutto tra le ragazze – non è una patologia individuale: è il sintomo di una struttura culturale che ha fatto del corpo visibile il principale vettore dell'identità sociale. Il corpo non è più, come in Merleau-Ponty, il "soggetto percipiente" che abita il mondo: è diventato l'oggetto principale del giudizio altrui, la superficie su cui si scrive l'accettazione o il rifiuto sociale.
C'è poi una dimensione ancora più sottile: la **dissociazione corpo-esperienza** prodotta dall'esistenza digitale. Il *Dasein* contemporaneo trascorre quantità crescenti del suo tempo in spazi immateriali – videoconferenze, social media, ambienti virtuali – in cui il corpo è assente o ridotto a immagine. Questa dissociazione non è neutra: produce una forma nuova di alienazione, in cui l'esperienza corporea perde centralità rispetto all'esperienza schermata. Si piange di fronte a uno schermo, si ama attraverso messaggi, si fa lutto via WhatsApp – non necessariamente perché si sia incapaci di emozioni autentiche, ma perché le strutture mediali in cui si vive impongono queste forme.

VI. L'alterità cancellata: Lévinas nell'epoca dell'emoji

La critica lévinasiana a Heidegger – la riduzione dell'altro al mio orizzonte di comprensione, la mancanza del volto – diventa, nel contesto contemporaneo, una diagnosi di proporzioni inquietanti.
Il **volto** di Lévinas è l'epifania dell'altro nella sua nudità e vulnerabilità: esso mi chiama a una responsabilità che non ho scelto, che mi precede, che mi costituisce come soggetto etico prima ancora che come soggetto conoscente. Il volto non si lascia ridurre a immagine, a profilo, a dati: esso eccede ogni rappresentazione, chiede risposta, resiste alla manipolazione.
L'epoca digitale ha costruito un'infrastruttura che sostituisce sistematicamente il volto con il **profilo** – una versione curata, selezionata, ottimizzata dell'altro che riduce la sua eccedenza a una serie di dati gestibili. Non si incontra più l'altro nella sua fragilità imprevedibile: si incontra la sua immagine pubblica, la sua identità costruita per il consumo digitale. La responsabilità lévinasiana, quella che

nasce dall'incontro nudo con il volto dell'altro, si attenua nella misura in cui il volto viene mediato, filtrato, ridotto a schermo.
Ma c'è qualcosa di ancora più profondo: l'**intelligenza artificiale** sta producendo interlocutori che hanno la forma del volto – rispondono, si adattano, sembrano capire – senza avere la sostanza del volto. Un sistema di intelligenza artificiale conversazionale non ha vulnerabilità reale, non soffre, non dipende da me nel senso in cui dipende da me il volto dell'altro. Eppure produce la forma dell'interlocuzione, il simulacro della relazione. Il rischio non è che le macchine diventino troppo umane: è che gli umani si abituino a relazioni che hanno la forma della relazione senza averne il peso e la responsabilità.

VII. La domanda di Dio rimossa: il sacro nell'epoca della performance

L'assenza di Dio negli esistenziali heideggeriani, già problematica in sé, diventa ancor più grave quando si analizza la condizione contemporanea.
L'uomo contemporaneo non è diventato semplicemente ateo: è diventato qualcosa di più difficile da nominare. Egli vive in quella condizione che Charles Taylor ha chiamato l'**immanent frame** – la cornice immanente – in cui il trascendente non è negato esplicitamente ma è reso strutturalmente irrilevante, è messo tra parentesi non per scelta filosofica consapevole ma per default culturale. Non si decide di non credere: semplicemente, la struttura della vita quotidiana non lascia spazio alla domanda.
Ma la domanda non scompare: si trasforma. Il desiderio di infinito che Agostino aveva nominato come struttura fondamentale dell'anima – "ci hai fatti per Te" – non si estingue nel contesto secolare: si riversa su oggetti finiti che non possono sostenerlo. Il **consumo** diventa religione sostitutiva: promette salvezza attraverso l'acquisto, redenzione attraverso l'esperienza, immortalità attraverso il brand. Le piattaforme digitali costruiscono comunità di fedeli intorno a idoli di cartone – influencer, brand, ideologie tribali – che offrono appartenenza, identità, senso. La struttura è religiosa; il contenuto è vuoto.
Il capitalismo delle piattaforme non è soltanto un sistema economico: è, come ha scritto Han, una **psicopolitica** – un sistema di potere che non agisce sulla coercizione esterna ma sulla produzione interna del desiderio. Non ti obbliga a consumare: ti convince che consumare è l'espressione autentica della tua libertà. Non ti impone un'identità: ti fornisce gli strumenti per costruirtela – e quelli strumenti sono già orientati, già produttivi per il sistema, già parte di una logica che ti precede e ti supera.
In questo contesto, la domanda di Dio – o più ampiamente, la domanda dell'assoluto, dell'incondizionato, di ciò che non si può comprare né vendere – non è soltanto una domanda religiosa. È una domanda resistente, quasi sovversiva, nel senso più nobile del termine: è la domanda che rifiuta di ridurre l'uomo a consumatore, che insiste su una dignità che non dipende dalla performance, che apre uno spazio in cui il valore non è commensurabile con il prezzo.

VIII. Un nuovo esistenziale: la vulnerabilità condivisa

Se dovessi indicare l'esistenziale che Heidegger non ha nominato e che l'epoca contemporanea rende urgente come nessun altro, sceglierei la **vulnerabilità condivisa** – o, con un termine più tecnico, la *co-fragilità* come struttura fondamentale dell'esistenza umana nel mondo globale.
Heidegger aveva individuato nell'essere-per-la-morte la struttura che "individua" il *Dasein*, che lo strappa dall'anonimato del "Si" e lo restituisce alla propria singolarità. La morte è la possibilità più propria, quella che non può essere delegata né condivisa. C'è una verità in questo. Ma accanto alla morte individuale, l'umanità contemporanea ha scoperto – o riscoperto – forme di vulnerabilità radicalmente collettive, che non individualizzano ma al contrario rendono visibile la struttura di co-dipendenza dell'esistenza umana.

Il **cambiamento climatico** è la minaccia esistenziale più evidente: non minaccia questo o quel singolo, ma le condizioni di possibilità dell'abitare umano sulla Terra. Esso rimette in questione lo stesso esistenziale heideggeriano dell'essere-nel-mondo: se il "mondo" è messo in pericolo, non come orizzonte metafisico ma come sistema ecologico di cui la vita dipende, allora la cura (*Sorge*) non può più essere soltanto cura per il proprio essere-nel-mondo individuale – deve diventare cura per il mondo stesso come condizione condivisa di esistenza.
Le **pandemie**, la crisi dei **rifugiati**, l'inquinamento planetario – tutte queste realtà mostrano che l'esistenza umana non è mai soltanto individuale, non è mai soltanto locale, non è mai soltanto presente. Essa è intrecciata con l'esistenza di altri che non ho scelto come vicini, in tempi che non coincidono con il mio tempo biografico, in luoghi che non ho mai visitato. Questa co-fragilità non è una caratteristica contingente della condizione contemporanea: è una struttura esistenziale che sempre c'era, ma che oggi diventa impossibile ignorare.
Hans Jonas aveva già intuito questo ne *Il principio responsabilità* (1979): la tecnologia moderna ha esteso le conseguenze delle azioni umane nello spazio e nel tempo in modo tale da richiedere una nuova ontologia della responsabilità. Non si può più pensare l'esistenza come progetto individuale che si esaurisce nell'orizzonte di una vita: si deve pensare come partecipazione a una storia comune che include le generazioni future e l'intero ecosistema planetario.

IX. L'uomo come domanda a se stesso: verso una nuova analitica

Se si volesse raccogliere tutto ciò in una formula provvisoria, si potrebbe dire che l'uomo contemporaneo è un essere che ha **moltiplicato i suoi poteri** e **indebolito le sue radici** – e che questo squilibrio è la struttura fondamentale della sua crisi.
Ha moltiplicato i poteri: tecnologici, comunicativi, produttivi, addirittura biologici. Può comunicare con chiunque in tempo reale, può modificare il proprio corpo, può accedere a quantità di informazioni inimmaginabili, può produrre e consumare a ritmi mai visti. Il *Gestell* heideggeriano non era mai stato così potente, così pervasivo, così capillare.
Ha indebolito le radici: quelle della memoria e della tradizione, quelle della relazione autentica con gli altri, quelle del rapporto con il corpo e con la natura, quelle della domanda sul senso che non si lascia ridurre a calcolo. Non che queste radici siano spezzate – l'umano è più resistente di quanto il catastrofismo contemporaneo voglia far credere – ma sono sotto pressione come non erano mai state.
La diagnosi filosofica non si traduce automaticamente in terapia. Ma indica la direzione. Quella che serve oggi non è un'ennesima tecnica di ottimizzazione dell'esistente: è una **conversione dello sguardo** – un tornare a domandarsi chi siamo prima di chiedersi cosa possiamo fare, un recuperare la capacità di meravigliarsi dell'essere prima di sfruttarlo, un ritrovare la struttura del desiderio autentico sotto le macerie dell'appetito indotto.
Guardini, che aveva anticipato con straordinaria lucidità molte delle aporie della modernità, scriveva che l'uomo deve imparare a "padroneggiare il potere" – non nel senso di dominarlo tecnicamente, ma nel senso di esercitarlo con sapienza, con misura, con coscienza delle proprie responsabilità verso ciò che è fragile e verso ciò che trascende. Questa capacità di padroneggiare il potere richiede qualcosa che non si produce né si ottimizza: richiede formazione del carattere, coltivazione della vita interiore, relazioni di cura e di fedeltà, apertura a una misura che viene dall'essere e non dall'arbitrio.
L'uomo contemporaneo non ha bisogno di un'altra app. Ha bisogno di ritrovare la capacità di stare fermo abbastanza a lungo da sentire la propria sete – quella sete che, sotto i mille rumori della saturazione digitale, continua a bruciare silenziosa, ostinata, irriducibile: sete di verità, di bellezza, di bontà, di relazione autentica, di senso che regga davanti alla morte. Sete, alla fine, di ciò che gli esistenziali e i trascendentali insieme, ciascuno a modo suo, tentavano di nominare: **l'essere che chiama, e l'uomo che risponde**.