

Topografia della Speranza. Volti, Corpi ed Emozioni ai Tempi del COVID-19



A cura di
Francesca Brencio
Valeria Bizzari
Ferruccio Andolfi

Pubblicazione monografica de I Quaderni della Ginestra

<http://www.la-ginestra.com/quaderni/>



In copertina Angela Cacciamani, *Cretto e oro. Multistrato*, 2020

Per gentile concessione dell'autrice.

Tutti i diritti dell'utilizzo dell'immagine sono riservati.

*Ho detto alla mia anima di stare ferma, e di stare ad aspettare senza sperare.
Perché sperare sarebbe sperare la cosa sbagliata;
Di stare ad aspettare senza amore.
Perché l'amore sarebbe amore per la cosa sbagliata;
Ma resta ancora la fede.
Ma fede e amore e speranza sono tutte nell'attesa.
Aspetta senza pensare, perché non sei pronto per pensare.
E allora l'oscurità sarà luce, e l'immobilità danza.*

T. S. Eliot

Indice

<i>Presentazione</i>	p. 5-11
Sezione I: Fenomenologia e Psicologia	
Anita Reischmann, Angela Vöhringer, Prisca R. Bauer <i>Post-traumatic growth in the COVID-19 pandemic. A personal account and recommendations for clinical practice</i>	p. 13-21
Anna Donise <i>Il virus ci rende folli? Con Ernesto De Martino tra apocalisse e speranza</i>	p. 22-30
Susi Ferrarello <i>Solastalgia. Ansia da Quarantena</i>	p. 31-40
Nicoletta Ghigi <i>Fenomenologia della paura: passare attraverso la tempesta per rinascere</i>	p. 41-48
Sezione II: Storia della Filosofia e Filosofia Politica	
Paolo Costa <i>Il prima e il dopo Quanto sono realistiche le speranze in un cambiamento radicale della nostra forma di vita?</i>	p. 50-56
Riccardo Di Biase <i>Agire la speranza. Considerazioni girovaghe</i>	p. 57-66
Paolo Ercolani <i>Homo Homini Vir(t)us. Nietzsche, Hayek, Popper: Nichilismo, ordine spontaneo e speranza razionale</i>	p. 67-77
Sezione III: Filosofia Teoretica e Filosofia Morale	
Eugenio Mazzarella <i>Dopo la pandemia: due riflessioni. L'ecumene che ci serve. Salvare la "presenza"</i>	p. 79-84
Annia Pia Ruoppo <i>L'agire come fondamento ultimo della speranza nella prospettiva di Jean Paul Sartre</i>	p. 85-97
Roberta Guccinelli <i>Speranza (tacita) e resilienza</i>	p. 98-109
Gli autori	p. 110-112
I Curatori	p. 113-114
La Rivista	p. 115

Presentazione

L'idea di questa *special issue* è nata intorno ad Aprile 2020, quando noi curatori, provati e disorientati dalla pandemia che stava stravolgendo il mondo, ci siamo chiesti che cosa la filosofia avesse da offrire alla nostra società, posta di fronte alla sua inesorabile fragilità e impotenza. Se rimane ancora vera l'affermazione hegeliana per la quale *la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero*, allora provare a sollevare delle domande che sappiamo inaugurare una comprensione di questo momento storico e degli eventi che lo attraversano ci è sembrata un'impresa scomoda, probabilmente coraggiosa eppure necessaria.

Sono state dette e scritte tante cose di questo virus e di come esso abbia messo in luce le grandi contraddizioni del nostro mondo, di come abbia stravolto le nostre priorità, i nostri valori. Il nesso natura-cultura è diventato esplicito: il coronavirus è stato capace non solo di infettare gli organismi biologici di milioni di persone in tutto il mondo, ma ha anche reso evidente quanto la nostra salute biologica dipenda dalle convenzioni sociali e culturali, dalle decisioni politiche dei governatori e, non da ultimo, dalle nostre personali idee di libertà e responsabilità. Non solo: il COVID-19 ha messo sotto agli occhi di tutti il nesso fra *salute del corpo* e *salute della mente*, detonando ancora una volta quel dualismo di cartesiana memoria che fonda una parte importante delle scienze dedicate alla cura *della* mente. Solo a partire dalla mente incarnata possiamo occuparci del corpo e viceversa, nella cornice di un concetto di *causalità complessa e circolare*, che impatta tutte le forme del nostro vivere, e che si iscrive in quel paradigma ecologico della mente in cui ogni vivente è iscritto.

Nel V secolo a.C. Sofocle scriveva che “molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell'uomo” (*Antigone*, v. 332) perché il suo ingegno multiforme e guidato da un insaziabile desiderio di conoscenza e di possesso lo spingono ad oltrepassare i limiti impensati della scienza e della tecnica. Oggi diremmo, della tecnologia, della medicina molecolare, della cibernetica, dell'ingegneria genetica. Eppure, a fronte di all'attuale pandemia, in altre rare, rarissime occasioni dell'età contemporanea l'essere umano ha esperito così radicalmente la propria vulnerabilità: fisica, emotiva, sociale, economica. La violenza di questo virus, la velocità con cui il contagio si diffonde e l'elevata incidenza della mortalità, hanno inchiodato l'uomo ancora una volta alla costitutiva vulnerabilità che caratterizza la sua condizione, e la marginalità del proprio ruolo nella dimensione ecosistemica: vulnerabilità e marginalità che sovente vengono dimenticate e contraffatte, in vista di un più ampio controllo sul mondo-ambiente. Il diffondersi di un senso di labilità generalizzata e il ricorso a improprie narrazioni per comprendere la vita di fronte alla pandemia, ha fatto scaturire fatalismo, ansia, scetticismo, depressione, frustrazione e persino ostilità, nel tentativo - forse illogico ma catartico - di trovare un colpevole prima ancora di una soluzione. Di fronte al trauma

collettivo della pandemia e all'angoscia da esso generata il senso dell'esistere è a dura prova, scricchiolando sotto il peso dell'incertezza, dell'incontrollabile e del tempo.

Proprio il tempo è diventato il secondo protagonista di questa pandemia, dopo il COVID-19: tempo *rimasto*, per trovare soluzioni scientifiche e politiche al diffondersi del virus; tempo *immobile*, apparentemente tale, il quale, piuttosto che affondare nella palude del mancato, si è adattato e modellato ai fatti, cercando fin da subito di pro-tendersi in un futuro ancora intriso di progetti e desideri, di incontri e senso di comunità. Virus e temporalità: un binomio inaggirabile per sfuggire l'angoscia di morte, *nonostante* l'angoscia di morte.

* * * * *

Abbiamo quindi preso una decisione coraggiosa: parlare di speranza, *sfidare* la speranza elevandola a categoria interpretativa per analizzare la situazione attuale. Abbiamo pensato di fare della filosofia uno strumento di resistenza al virus, alla stregua di un vaccino per le nostre anime affaticate e ripiegate in quello che sembra essere un eterno, immobile presente, fatto di numeri spesso terribili, nuove abitudini e tanta paura. Di fronte a una simile situazione, la speranza può essere una valevole alleata, principio per un'ardente rivoluzione di valori che si nutre di *critica e resilienza*.

Lungi da ogni soluzione *prêt-à-porter* del pensare, la speranza può sostare di fronte al negativo del nostro tempo, senza sfuggirlo in alcun modo, bensì attraversando vissuti di angoscia e paura che a volte gli stessi "ricostruttori" non sembrano voler riconoscere. La natura positiva della speranza non le impedisce quindi di riconoscere e prendere posizione sul reale, manifestando la sua audace sostanza nei vari ambiti in cui si declina l'esistenza dell'uomo e delle sue relazioni con il mondo che lo circonda, ambiente compreso. In tal senso, la pandemia che stiamo vivendo può rappresentare un'occasione di riflessione e riscoperta dei meccanismi individuali e collettivi che ci caratterizzano, e può a sua volta aiutarci a comprendere un'emozione complessa come la speranza, il suo rapporto con la dimensione assiologica, la sua natura peculiare, personale e intersoggettiva.

Da qui il titolo di questo numero speciale: *Topografia della Speranza. Volti, Corpi e Emozioni ai Tempi del COVID-19*. Il volume che offriamo al lettore si nutre di due registri comunicativi: l'immagine e la parola. Abbiamo scelto di affiancare alle riflessioni degli autori invitati alcune immagini che abbiamo valutato paradigmatiche di questo tempo. Anch'esse sono parola e perlustrano quelle regioni della speranza che forse la parola non riesce a penetrare attraverso due elementi pre-riflessivi: lo sguardo e l'emozione.

I contributi che questa monografia ospita trattano la questione COVID-19 in modo squisitamente eterogeneo, a testimonianza del fatto che la filosofia ci permette di guardare le cose con occhi sempre diversi, di rinnovare il nostro sguardo sul mondo e abbandonarci alla sua essenziale polifonia. Abbiamo quindi suddiviso i contributi in tre sezioni principali, che rispecchiano le diverse prospettive attraverso le

quali gli autori hanno deciso di affrontare la questione, prospettive che rappresentano anche gli ambiti della nostra vita sui quali la pandemia sta avendo tuttora un grande impatto (al di là di quello sanitario, naturalmente): la salute mentale e le emozioni, la sfera politica e quella morale. Abbiamo pensato che queste tre sezioni potessero idealmente rispondere a tre domande: *Cosa temiamo? In cosa crediamo? Cosa possiamo sperare?*

* * * * *

La prima sezione del volume si intitola **Fenomenologia e Psicologia** e attraverso i contributi di che raccoglie si interroga sulla dimensione della paura.

Il volume si apre con la testimonianza in prima persona di **Anita Reischmann**, una paziente che e' stata ricoverata per un'infezione da COVID-19 e, dopo mesi trascorsi in sedazione ed intubata nella stazione di terapia intensiva, e' guarita dal virus. La sua testimonianza è accompagnata dalle riflessioni delle due psicologhe, **Prisca Bauer** e **Angela Vöhringer**, che hanno sostenuto la paziente nel processo di guarigione. Attraverso il loro supporto, Anita è riuscita ad affrontare il senso di angoscia e sofferenza che l'esperienza del coronavirus le aveva lasciato, e a lavorare sul trauma causato dall'ospedalizzazione nel reparto di Terapia Intensiva della Clinica Universitaria di Friburgo (Germania). La storia di Anita non è soltanto una toccante testimonianza della violenza con cui il virus infetta il nostro corpo e si insinua anche nella vita della mente, facendoci sentire impotenti e soli, ma è soprattutto una storia di coraggio e speranza, di umanità e cambiamento, di resilienza e crescita.

Anna Donise affronta la questione della pandemia sul piano sociale e, avvalendosi del pensiero di Ernesto De Martino, descrive i nostri vissuti "da fine del mondo" e capovolge la prospettiva da cui parte per delineare un futuro comune in cui uno sforzo collettivo può portare a frutti costruttivi. De Martino nota come, per superare una crisi, siano necessari dei "riti" collettivi. Allo stesso modo, il delirio di un folle è appunto quello che lo sgancia dal senso comune e dalla dimensione intersoggettiva. Il passaggio dalla dimensione individuale a quella comunitaria è ciò che, secondo De Martino, permette di superare e sconfiggere l'apocalisse. In modo diametralmente opposto ma ugualmente rivolto al benessere collettivo, oggi, invece, l'agire che ci viene richiesto è lo sforzo di distanziarsi dagli altri e dalle cose; il che significa, in sostanza, «mimare e ripetere» le forme del delirio da fine del mondo. Ci viene chiesto, cioè, di fare «come se» fossimo soggetti deliranti, perché il rischio dal quale ci proteggiamo non è un rischio immediatamente evidente; al contrario il virus è invisibile e noi non possiamo sapere se è presente nelle cose e nelle persone intorno a noi.

Tuttavia, il virus non riguarda soltanto coloro che lo contraggono: ognuno di noi sta sperando un tracollo emozionale, causato non solo dalla costante percezione della nostra fragilità, ma anche dal forzato isolamento a cui dobbiamo sottoporci per contenere il contagio. **Susi Ferrarello** si concentra sull'impatto

negativo che tali costrizioni hanno sulla nostra salute mentale, avvalendosi del concetto di solastalgia, o “ansia climatica”. L’articolo si divide in due parti: nella prima l’autrice descrive come il blocco emotivo generato da ansia influisca sul modo in cui gli individui esperiscono il loro ambiente circostante; nella seconda parte, si discute come un approccio fenomenologico alla geografia emozionale possa aiutare a descrivere i fenomeni di ansia climatica, o solastalgia ed eco-ansia. In particolare, l’articolo si concentra sulle esperienze fobiche e sull’influenza che queste hanno nel modellare il nostro senso di realtà: la perdita di sensibilità sociale e senso di appartenenza, l’estensione dello spazio interiore verso lo spazio esteriore, la riduzione del respiro dovuta all’uso delle mascherine e così via. La descrizione della geografia emozionale delle persone affette da ansia climatica fa emergere i principali costituenti della realtà e il modo in cui i soggetti interagiscono con essa. Tuttavia, le affezioni che fanno scatenare l’esperienza di ansia intensa possono essere ascoltate ed eventualmente trattate in quanto capacità trans-personale che il corpo ha di essere affetto. In altre parole, Ferrarello ci mostra come descrivere la relazione tra ambiente ed emozioni climatiche sia utile a capire cosa possiamo fare per migliorare il nostro benessere.

Sulla stessa scia, l’articolo di **Nicoletta Ghigi** mostra come, attraverso le emozioni negative sorte nell’epoca COVID19, quali la paura a vari livelli (paura di morire, paura dell’ignoto, paura dell’altro, paura di essere isolati), si possa rinascere con un nuovo sguardo sul mondo, maturato proprio dalla “accoglienza” e dalla comprensione della paura. L’oggetto della paura, infatti, può divenire una occasione *per imparare a conoscere* il proprio mondo, il senso di ciò che abita il nostro spirito, l’“anima dell’anima” o nucleo della personalità individuale, che diversifica e unisce tutti noi. Il *nuovo volto*, rinnovato nelle sue espressioni da tale conoscenza e consapevolezza, potrebbe configurarsi come risultato positivo di tale rinascita.

* * * * *

La seconda parte del volume si concentra invece sulla dimensione storico-politica che la pandemia ha sicuramente messo in discussione, facendo vacillare credenze e sistemi assiologici che — a quanto pare precariamente — reggevano la nostra società, disvelando la domanda circa cosa crediamo, in termini di valori e prassi.

Paolo Costa inizia la sua riflessione proprio dalla frase che fin da subito ha iniziato a diffondersi come un *Leitmotiv*: “nulla sarà come prima!”. Se questo sia vero o meno lo vedremo solo poi, tuttavia è interessante notare come, di fronte a un terremoto, l’uomo sia allo stesso tempo spaventato e affascinato dalla necessità del cambiamento. In fin dei conti, la storia stessa ci insegna che essa procede per fasi, che ad ogni catastrofe è seguita una ricostruzione, una rivoluzione. E rivoluzione è sempre una parola bella: porta con sé la gioia del nuovo, è sintomo della nostra libertà, della nostra capacità di cambiare e sfidare il reale attraverso il potere delle nostre scelte e delle nostre azioni. Se della idea del “prima” e del “dopo”

non vogliamo conservare quindi un'interpretazione piatta, monodimensionale, abbiamo bisogno, dunque, di conservare questo senso dell'importanza intrinseca delle scelte che facciamo. Essa può sopravvivere anche senza una qualche forma di garanzia o ratifica assoluta, ma non può cavarsela se sposiamo l'idea che, a conti fatti, nulla importa veramente. Questa verità basilare della condizione umana dovrebbe prevalere su ogni altra considerazione. La conversione che Costa si auspica è dunque anzitutto una *conversione dello sguardo*, che ci consenta di vedere con più chiarezza la differenza che passa tra ciò che conta veramente nelle nostre vite e ciò che è superfluo.

E un inno all'azione, alla rivoluzione, è quello di **Riccardo De Biase**, che descrive la speranza come un vero e proprio *agire*. In questa chiamata all'azione, egli si serve di due elementi: l'impianto fenomenologico di matrice husserliana e la chiave d'osservazione pragmatista della realtà. Da un punto di vista fenomenologico, la speranza si configura come una variante dell'intenzionalità, dotata di una "causale fisicità", di una connettività con la vita che la rende atta a rivestire un ruolo concreto, effettivo, non da banale funzione sognatrice o da illusorio, incostante e falso prospettivismo. Da questo punto di vista, la speranza è insieme il carburante, l'automobile e la meta del viaggio dell'umanità in cerca di una collocazione nel mondo. Dal pragmatismo, invece, l'autore riprende il concetto di *Guessing*, ovvero comprensione della realtà nella sua continuità, basandosi su indizi e segni. Avvalendosi dei concetti di intenzionalità e *Guessing*, Di Biase ci propone quindi di reagire pensando secondo quanto la "natura" ci obbliga a fare: assecondando, cioè, con spirito critico e indagatore l'incoercibile tendenza a desiderare il, e *sperare* nel, progresso e la promozione della nostra umanità.

Una simile speranza, o "speranza ragionevole", è quella descritta da **Paolo Ercolani**, che si avvale principalmente di tre autori, declinando la categoria di «speranza» in tre diverse direzioni semantiche e topografiche. Con Friedrich Nietzsche e il suo «nichilismo», Ercolani affronta il filosofo che ha specificamente e radicalmente condannato l'idea stessa di «speranza», intendendola piuttosto alla stregua di una illusione vana e nefasta per l'uomo. Con Friedrich Hayek e il suo concetto di «ordine spontaneo», invece, egli descrive quella che possiamo chiamare una «speranza irrazionale», che cioè decide di fare affidamento sui meccanismi impersonali e provvidenziali del mercato nella convinzione che comunque la società nel suo insieme ne godrà un beneficio complessivo. Infine, l'autore riprende alcune osservazioni di Karl Popper, il quale, attraverso il suo «razionalismo critico» sembra costituire un valido punto di partenza per chi volesse applicare la «speranza razionale». Con questa espressione si intende un «sentimento ragionevole», che lungi dal fare affidamento su entità superiori o immanenti riconosca all'uomo il ruolo di fallibile e limitato pensatore del proprio tempo, ma anche fattivo costruttore della propria sorte. Un «umanesimo sociale» sembra dunque il fondamento ideale che, in alternativa a quello neo-liberistico dominante nel nostro tempo, può consentire l'applicazione di una «speranza razionale»

nell'ambito concreto delle dinamiche sociali. Restituendo all'essere umano, e con esso al sistema eco-ambientale, quella centralità che oggi giorno è stata pericolosamente messa da parte.

* * * * *

Che cosa possiamo sperare dunque? La terza sezione cerca di rispondere a questo interrogativo mettendo in luce quanto la dimensione personale e sociale dell'agire siano il punto di partenza per una speranza operativa, concreta, di resistenza interiore.

Il contributo di **Eugenio Mazzarella** denuncia quella lunga serie di eventi che ha condotto dalla desacralizzazione di ogni forma di presenza e cura, risultato di uno spietato e inarrestabile capitalismo che si ammantava di forme post-moderne e *fake news* per proseguire nella sua marcia trionfale. La presenza e l'ecumene sono i due termini di un domandare radicale che si interroga sulla necessità del distanziamento sociale come misura di salvezza non solo del corpo, ma dello spirito. La distanza dei corpi, imposta dalle decisioni dei legislatori come misura per la prevenzione del contagio del virus, viene letta come segno di quella dimensione patica, affettiva, incarnata del nostro vivere che non rischia di esautorarsi nella retorica del distante e lontano, proprio perché "è proprio il corpo che muore il vero argine all'umano non "telematico", il pegno del corpo vivo di spirito che siamo". Il richiamo ad una "ragione pratica" che nutre e fortifica la speranza per un'ecumene nuova è affidata ai versi che l'autore regala a questo volume: nella *Lettera al mio Paese*, l'autore con appassionato lirismo ricuce le "ferite del non" attraverso cui il virus ha potuto penetrare in modo più doloroso in ogni fibra del corpo, umano e sociale.

L'invito ad agire e il ritratto di una speranza che si fa azione si ritrova anche nel contributo di **Anna Pia Ruoppo**, che ripercorre l'itinerario filosofico di Sartre come vero e proprio tentativo di "fondare la speranza", tra morale e rivoluzione. Proprio come è successo a noi, prima che Sartre possa arrivare a capire che l'autentica speranza per l'uomo è nell'agire e prima che possa interrogarsi sui criteri e sull'orizzonte ultimo che guidano l'azione, egli ha consumato, insieme al protagonista de *La Nausea*, il disorientamento dell'uomo borghese novecentesco. Alla fine, però, con Sartre e con l'autrice riusciamo a vedere riapparire una *flebile speranza*: quella di poter giustificare la propria esistenza e di essere in grado di assumere su di sé la disperazione per la completa distruzione dell'ordine costituito. La rivoluzione compiuta da Roquentin, protagonista del celeberrimo romanzo, sfocia in una momentanea paralisi la cui cifra è l'impossibilità di agire, tuttavia essa rappresenta il presupposto a partire dal quale sarà possibile pensare l'agire come l'essenza dell'uomo e come il fondamento ultimo della speranza. Allo stesso modo, la nostra attuale disperazione deve farsi motore di azione e consapevole rinnovamento.

Il contributo di **Roberta Guccinelli** chiude il volume. L'autrice ci offre un'accurata descrizione delle dimensioni della speranza, presentate nella loro complessità e nelle molteplici direzioni: cognitiva, conativa e affettiva. La speranza si fa promotrice della resilienza. E' quindi centrale nel *ri-crearsi*, nel corrispondente vivente e persona, creando, lo stesso individuo, nel proprio fare e agire, nuovi ambienti, spostando confini abituali, senza dover ignorare tuttavia gli ostacoli che incontra sulla sua strada, imparando a conoscere limiti e *poteri* del suo corpo, che non è una "prigione", senza il quale la sua vita non sarebbe più vita, e aprendosi magari, crescendo nelle proprie speranze, a nuovi mondi. Questa dimensione autopoietica di una "tacita" speranza è matrice di condivisione e apertura verso un agire *anche* sociale. La speranza quindi come impegno, individuale ma soprattutto collettivo, a cacciare l'Angoscia, a spaventarla, "come la mattina quando terrorizza la notte".

* * * * *

I curatori del volume, nel congedarlo ed offrirlo al lettore, colgono l'occasione di queste ultime parole per ringraziare tutti gli autori che hanno accolto il nostro invito ad interrogarsi su un tema così complesso e reso ancor più difficile dall'attuale emergenza sanitaria.

Un ringraziamento ancor più sentito va ad Anita Reischmann per aver condiviso la sua storia personale, che non è solo la storia della sua infezione da coronavirus, ma soprattutto una storia di crescita post-traumatica e resilienza.

Ringraziamo anche l'autrice Angela Cacciamani, che ci ha concesso di utilizzare una sua opera come copertina di questo volume.

Infine siamo grati a Banksy perché attraverso le sue opere ci ricorda che l'arte è una questione troppo seria per poterne godere solo fra pochi e al chiuso: "*Art should comfort the disturbed and disturb the comfortable*" (Banksy)



Abbraccio fra medici – particolare

Sezione I Fenomenologia e Psicologia

Post-traumatic growth in the COVID-19 pandemic - a personal account and recommendations for clinical practice

Anita Reischmann, Angela Vöhringer¹, Prisca R. Bauer^{1}*

I. Introduction

The COVID-19 pandemic has challenged us all. All our lives are transformed by the new rules of physical distancing. Livelihoods have been affected, and the way we spend our leisure time has changed. People who have been infected with the virus have been affected twice; by the virus itself and also by the new rules and regulations. People who have a serious infection requiring intensive care are especially at risk for trauma as the duration of intensive care treatment of COVID-19 pneumonia is often several weeks and involves prone positioning. In this paper, we want to address the potential for growth that can emerge out of such an experience that can be deeply traumatic. We describe the experience with a COVID-19 pneumonia on the intensive care first hand, and complement this account with a brief overview of literature on post-traumatic growth. We hope that this account will provide hope, inspiration and pointers on how to facilitate post-traumatic growth in people who have needed intensive care for COVID-19 pneumonia.

II. Prologue

My name is Anita Reischmann, I was a seeker and by the end of 2018 I left everything that seemed important to me until then. In August 2018 I suffered my 2nd, this time very strong bilateral pulmonary embolism. In the rehabilitation in October I met Alex. We saw each other and there was something special, we felt something, but we did not admit it to ourselves. After open conversations we acknowledged that we both were in supposedly happy relationships. So, we decided to be good friends. I returned home from the rehabilitation in October 2018, but somehow nothing was the same. I left my husband in November 2018. Security and everything that had seemed important to me until then, meant nothing to me anymore. I questioned the values of my old life. The confrontation with mortality had made me aware that I had a different set of values than my husband. We separated and I left almost everything behind. In the time that followed I was desperate, sad, helpless, depressed and lonely, I did not know myself anymore and was disoriented. I was completely overwhelmed by having to find a direction for myself for the first time. It was new for me to formulate my needs and my values. After a

^{* 1} Department of Psychosomatic Medicine and Psychotherapy, University Medical Center Freiburg, Hauptstraße 8, 79104 Freiburg, Germany. Corresponding author: Dr. Prisca R. Bauer (prisca.bauer@uniklinik-freiburg.de).

long search I found a nice, small apartment for my dog and me, idyllically situated between the forest and the lake with nice landlords. I felt so fortunate!

In the middle of April, I took a break for 6 weeks, and worked on an organic chicken farm, of course with my dog. The loneliness was often unbearable and painful. But the work and the loving family grounded me. I decided to follow my long-held wish and registered for a course on medicinal plants. Back home, I was still unable to resume my work, so my employer put me into temporary retirement. Another bitter loss, which brought many fears. I found a part-time job in a health food store that I enjoyed and that enriched me. I registered for the annual training for wild herb guides, and I also took courses in reflexology. Life had me again! But I still did not know where I was going. During all this time, Alex was always there for me and a relationship developed out of this friendship. Yet for me it was open, was he just a stepping stone or a companion into my new life? I wanted to see how everything would develop!

III. COVID-19 related illness and intensive care treatment – a personal account

Then I fell ill with COVID-19 on 11.03.2020. It started with a strange, light and dry cough and aching limbs. The next day brought fever, but by the weekend I felt much better. On Friday the fever was as good as gone and I was able to go for an herb walk with a friend and my dog. Yet on 14.03. the fever rose to 40,1°C. On 17.03. I had a blood test at my GP, and was sent to the hospital for a COVID-19 test. The hospital was overwhelmed and tests were only done upon appointment, so I was turned away. As I was not especially at risk, I was told that I would get better within 2 weeks. The fever went up and down, I was increasingly exhausted. According to my blood test I had a viral infection. On 21.03. I had an appointment at the hospital and was tested, but the result was negative. On 25.03. I wrote my friend Marianne "the fever and cough are very present at night. But with medication I suppressed it. My body is just so weak, shaky and unstable that I can hardly take 3 steps, it's all really exhausting. I need to be patient! On 26.03. my pulse was racing and I felt really out of breath. I asked Alex to call an ambulance. It turned out my oxygen saturation was only 74%. I was immediately admitted to the intensive care unit of the local hospital, intubated and put on invasive ventilation.

I experienced the time in the intensive care unit in the local hospital as if under a veil. Although I was very well cared for by the friendly nursing team who combed, braided and washed my hair, I was isolated and no visits were allowed. Alex called at least twice a day and asked about me and my condition, but I could not answer because I was intubated and ventilated. The knowledge that he was taking care of everything outside the hospital reassured me. He informed my family, friends, took care of my dog and took care of my daily life. He became the most important bridge between me and the world outside the hospital.

Because my condition was worsening on a daily basis, I was transferred to the university hospital in Freiburg on the 10th of April by rescue helicopter for more invasive treatment. I accidentally extubated myself that same day. I was heavily sedated so I did not experience the transfer consciously, but I dreamed of it: two emergency doctors picked me up with the ambulance, but they were corrupt and left me in the ambulance at the level crossing in a nearby village. Somehow, I managed to get out of the ambulance and crawled across the pedestrian zone. It was already dark, but a cafe was still open. I wanted to pull myself up the stairs and asked the landlord for help, but he just laughed scornfully and said "if you can't come up yourself, you're unlucky!" My dog was outside the cafe, I would have liked to have her with me, but she was locked out and I was lying on the stairs and could not move. The next morning, I was finally collected by people from the red cross. Doctors also became aware of me, they knew my name, which surprised me. They also asked if I knew where I was? Of course, I was in Markdorf I said, but they said I was in Freiburg. It was very puzzling! This is how I experienced the transfer to the university hospital in Freiburg.

Between 09.04 and 01.05.2020 I was turned in a prone position several times to facilitate the oxygenation. Because of the extracorporeal membrane oxygenation (ECMO) and the 18 prone positions I was heavily sedated, and I was unaware of how seriously ill I was.

I had a total of three nightmares, two of which were due to the prone positioning which I experienced similarly each time. During the day I was lovingly cared for, my hair was braided into a French braid, I was made up and dressed. They said "now we are going to make Mrs. Reischmann really beautiful", because in the evening we went on a party boat. My friend Conny was also there, in both dreams. But the boat resembled an abduction, we heard the music and the atmosphere, but we woke up in the bow of the boat. I had the feeling I was suffocating; I was immobilised up to the head as we were gagged and tied up. My body was paralysed. What the kidnappers wanted to do with us was unclear, but they obviously enjoyed torturing us and they made sure that we remained motionless.

The 3rd nightmare was the pulling of the tubes from the ECMO at the start of May 2020, I could hardly bear the pain, I was constantly screaming and moaning. I asked them to loosen the pressure bandages for me, please. But always the same answer "the bandages have to stay on for at least 12 hours, no risk should be taken". I was going crazy with pain. That was the most painful night for me during the whole stay on the intensive care.

IV. What helped and supported

The entire nursing team at the intensive care worked with much dedication and motivation, hand in hand. This friendly way of being with each other was transferred to me. I was well cared for. Whenever I was approached, I was told that I was their daily motivation for their work. Of course, this motivated me to

keep on fighting. Despite the scepticism of the doctors coming from regular medicine, they allowed me to take a homeopathic remedy that was recommended by my GP. It is irrelevant whether this helped but the accepting attitude of the doctors in the hospital towards my beliefs strengthened my trust in them. My family set up a Whatsapp group on in April with the following text:

Dear ones

Anita needs us now more than ever!

Let us unite in this group with all the love and wisdom that is possible for everyone. Whether in prayer, meditation, positive thoughts, burning candles, letters with humor and good news - everyone in his or her own way and at the same time united, knowing that doctors and nurses are doing everything to help Anita catch her breath. And the trust that the creator of all things watches over her with a protecting hand.

Even though I was sedated, I felt the support of the many positive thoughts, the prayers, the many letters that were read to me. I was allowed to feel the power of this loving sympathy. I was happy and very contented. I felt blissfully carried, knowing that my boyfriend, my family and all my friends were taking care of everything. The thought of dying came up, but it did not matter to me. I did not feel any fear and I was sure to be allowed to live on, but the only important thing was that my dog was well taken care of and I did not have to worry about anything. So, I let everything go and surrendered to trust. I was happy, I floated, I felt a peaceful calmness within, it was just beautiful. My transformation had begun!

My friend Marianne seemed to know that my time on earth was not finished yet, here is an excerpt of a letter she wrote in April

Dear Anita,

I am sitting on the terrace, it is warm. The sky is blue, but this time interrupted by little clouds.

I just lit a candle that I received as a present when I came home from the hospital [myself]. It burns beautifully when the wind leaves it alone. But it also continues to burn when the wind blows stronger and it keeps on burning.

I am so proud of you! How you are able to do it so full of strength, physically alone, but you know that you are never alone. I meditated, prayed and cried and I tried to get in contact with you. I hoped for a sign from you and this morning I got it!

Do not forget that you have wings! Let your body heal. In your thoughts you can do everything. You can walk in the forest, hike on mountains, swim in the sea and I am sure that you sent me this sign so that I know that you are fighting.

The wind got stronger now, but my little candle doesn't mind anymore, because it made it and burned down so far that the wind can't reach it in the glass anymore. You will do exactly the same thing. You will resist this virus until it can't harm you anymore.

A transformation was taking place. I started to see myself as a valuable person. The nursing staff [of the intensive care unit] made me feel special during my entire hospital stay and little by little I started to feel worthy. Staff often mentioned that I was a miracle, a special person and an exception. For the first time I felt proud of myself. One morning (I do not exactly remember when) I woke up and was completely at peace and happy with myself. During the night, I had forgiven myself for the separation from my

husband, for the hurt. Instead, I just felt happiness and endless gratitude. I felt deeply at peace within myself and could love myself.

It was extremely motivating to receive visits in the intensive care unit. To feel the closeness and the love of a person I had a strong bond with. Every time a visit was announced and the isolation was broken, I felt a shimmer of hope. Alex visited me the first time on April 17th, 2020, I only remember it vaguely, I heard his voice and was aware of his loving words and his presence. He was there, that made me very happy!

He wrote on the WhatsApp group: "*Anita was read a little from the letters she received and it seems to do her good to know that everything is fine out there and everyone is well. It also gave her a little boost that I was allowed to visit her yesterday*".

Alex visited me at least twice a week, and my friend Conny also came several times. It often felt like a dream, yet very close and tangible. From time to time I was aware of the visitors, but only in short bursts of time, since I was still heavily sedated.

My recovery was complicated by the development of a spontaneous pneumothorax requiring chest drainage and a bacterial superinfection of the lung with a resistant *Pseudomonas aeruginosa*, but on the 05.05.2020 the lung machine was finally taken out, I was extubated on the 18.05.2020, and on the 11.05 I could leave the intensive care unit. In the start of June 2020, I was discharged from hospital and spent 5 weeks in rehabilitation to regain my strength.

Before leaving the hospital, I wished to go back to the intensive care to thank the amazing nursing team and say goodbye to them. It was a wonderful feeling and a great joy to be back, as I had learnt quite some things since leaving the intensive care: I could talk, sit in a wheelchair and breathe by myself.

I would not have wanted to miss these experiences. They allowed me to learn patience. One step after the other, less is more. I learned to listen to my heart, to follow my intuition. I now have learned to say "No".

In the end, I found my roots. My daily companions are gratitude, joy and trust in God. I am grateful for the life that I am allowed to lead here and now. I feel it is the beginning of a wonderful time. Now, four months after my discharge from hospital, I still feel very limited physically due to the lung damage, the strain on the right side of my heart and the lack of musculature and condition. What is much more important for me though is my psychological condition, because every day that I can feel gratitude and joy makes me content.

V. Post-traumatic growth – state of the art

Shortly after she was discharged from the intensive care unit, I (PRB) was asked to lend psychological support to Mrs Reischmann in my capacity as psychosomatic liaison doctor. She was struggling with the

aftermath of her stay on the intensive care unit, having nightmares and feeling extremely weak. She told me about the pulmonary embolism and recent split from her husband. A lot had happened in her life in a very short time. Despite her deep struggle, I was struck by how she was dealing with these experiences. Words like “positive” and “constructive” did not do this process justice. It was something more fundamental. She was in touch with the very meaning of existence and while she was recovering physically, I felt she was also struggling to recover meaning of life itself.

“Exposure to actual or threatened death or serious injury or sexual violence, directly, as a witness, or learning about a violent or accidental event experienced by a family member or close friend, or repeated exposure or extreme exposure to aversive details of events” is defined as “trauma” in the DSM-5. It is a perceived threat to the physical and psychological integrity of the person, and challenges core beliefs. It is often experienced as a watershed moment, with a distinctive “before” and “after”.¹ The immediate reaction to trauma is an acute stress-reaction (ICD-10 F43.0), and can be followed by a post-traumatic stress disorder (ICD-10 F43.1), or a complex traumatisation with changes in personality. What these diagnostic manuals do not mention is the potential for growth in the context of trauma. Reading the account of Mrs Reischmann above, it may be surprising how she could understand and experience such a serious illness due to COVID-19, on top of everything else she had experienced recently before as a positive transformation. Is she an extraordinarily positive or optimistic person, or is it something else?

Psychological growth and transformation after a traumatic event is termed post-traumatic growth² and denotes change after a traumatic event that can manifest in different areas of life, including a deeper appreciation of life, deeper social relations, increased personal strength, new priorities in life and increased sensitivity for spirituality.² We can see this deeper appreciation of life and increased sensitivity for spirituality reflected in the account of Mrs Reischmann. A distinction is made between “resilience” and post-traumatic growth. Resilience is usually considered to be an ability to go on with life after hardship and adversity, or to continue living a purposeful life after experiencing hardship and adversity.¹ It is a return to the level of functioning before the traumatic event. In post-traumatic stress, people do not return to their way of functioning before the traumatic event and their life is impaired. Post-traumatic growth denotes a transformation in which people feel their life is enriched compared to before the trauma. Importantly, post-traumatic stress and post-traumatic growth can co-exist, and it is important to underline that the presence of growth is not the end of the pain or distress, and that although the growth is experienced as something positive, the event itself is not.¹ The traumatic event is not the cause for the transformation but the catalyst of a process that happens in its aftermath.

VI. How does post-traumatic growth occur?

Much research has been conducted in the past decades to better understand the characteristics of post-traumatic growth, yet it is still not fully understood. Different models explain this process. A common denominator is of course the life event, trauma, or stressor, that has to be strong enough to challenge or even shatter core beliefs.¹⁻⁴ It has been compared to an earthquake or seismic event. In the account of Mrs. Reischmann, we can recognise two such events: the first is the pulmonary embolism, subsequent rehabilitation and meeting of Alex, after which she says “nothing was the same”. The second is the COVID-19 related illness and hospitalisation. In the initial stages after the trauma, the person needs to be able to manage the associated distress and emotions, and also experience some positive emotions, despite the trauma.^{1,3} In the account of Mrs Reischmann, we can read how, after the split from her husband, she found solace from loneliness and depression in being with her dog and going for walks in nature. Supportive others also seem important in supporting growth, as they provide an opportunity to create new narratives about the events that occurred and offer perspectives that can be integrated into new beliefs or schemata (Tedeschi & Calhoun).² For Mrs Reischmann, having the support of others was extremely important, especially while she was in the hospital with COVID-19. The process of post-traumatic growth may thus be summarised in three phases: i) the trauma and destruction of old values ii) damage control, coping and managing distress iii) reconstruction and rebuilding a narrative. In line with this, a study found three factors to be important for growth to occur: the presence of positive emotions in the aftermath of trauma, social support and creating of meaning from what happened.⁵ In the case of Mrs Reischmann, we can guess that the destruction of old values started when she had her second pulmonary embolism and was confronted with mortality and subsequently left her husband. The time between these events and the infection with COVID-19 may have been a phase of coping and managing distress, with another life challenging event caused by the intensive care treatment for the COVID-19 infection. The third phase of reconstruction may have started during the recovery from COVID-19. Growth after a life-changing event does not appear to be so rare: A recent meta-analysis found that the prevalence of post-traumatic growth across studies ranged from 10% to 77.3%, and estimated the combined prevalence at 53%.⁶ It was found that post-traumatic growth occurs in a variety of populations, after widely different traumatic or life-changing events.⁶ Another meta-analysis, however, suggested that life-events (whether positive or negative) may not be a requirement for psychological growth, and that growth can happen independently of such events.⁷

What can a team do to facilitate post-traumatic growth? Post-traumatic growth is both an outcome and a process.¹ There is no one single cause for it, and it is not a predictable linear process. It is likely that every human being has the potential for growth after a shattering event. Clinicians can support this potential in several ways. Traumatic events are accompanied by suffering, loss, anxiety, fear, desperation

and shame and guilt, and these emotions narrow the ability of the person to see different perspectives and possibilities. Brief moments of positive emotions, however short they may be, open new opportunities for people and facilitate entering into relation with others. Clinicians should not only acknowledge and validate the difficult emotions people are facing after a traumatic event, but also carefully encourage them to focus on positive emotions and progress, however small they may be. For example they can suggest to people to each evening write three things they were grateful for or that gave them a little bit of joy.⁸ For people on the intensive care, it can be communicating positively about small improvements, reading messages of encouragement from friends and family and taking the time to give someone extra (non-medical) care, like braiding their hair. Another way that clinicians can support patients is in finding meaning in what happened, and by helping them reconstruct their narrative.

VII. The dangers of post-traumatic growth

As we have seen from Mrs Reischmanns account, the potential for post-traumatic growth gives hope and can give an entire team hope, that in turn supports a person in distress. This way, there can be a strong circular process of mutually giving each other hope. However, clinicians and a team should never expect post-traumatic growth to happen. People follow their own individual trajectories and their own personal development. Expecting growth can hamper this individual process. It is important for clinicians to see people in their entirety. The post-traumatic process is one of paradoxes.¹ Growth originates from loss, and a feeling of inner strength can come from a confrontation with intense vulnerability. There should be space for people to experience and express these contradictions without expectations for improvement or growth.

In the COVID-19 pandemic, the roles of clinical teams have shifted. With measures of isolation and restrictions for visitors, clinical teams often represent the only in-person relationships that people with COVID-19 infections on the intensive care unit have. The clinical teams have become important not only in providing life support, but also in providing existential support. Their encounters with suffering human beings have become vital in a physical and in a relational, psychological, sense. At the same time, the COVID-19 pandemic presents a great challenge for the clinical teams themselves, with many insecurities. The lives and work of health care workers have been shattered too: on a medical level, by the confrontation with this new unknown illness that seems to obey different rules and seems so unpredictable. On a human level, since in the beginning of the pandemic people who were infected with COVID-19 were not allowed to receive visits to protect their friends and families from the virus, which lead to clinical teams having to witness many people dying alone. In many areas of the world, the teams were (and still are) overwhelmed by the sheer number of people admitted with severe symptoms, and in addition the lack of adequate protective gear. In their personal life, many health care workers have (had)

to live separately from their families to protect them from a potentially deadly infection. Because of the lockdowns, social support and chances to recuperate and recharge their physical and emotional batteries were reduced.

At the beginning of the pandemic, the situation in our hospital in Freiburg, in South-western Germany was tense. Hospital services in France, less than 100km away, were overwhelmed, the teams overworked and strained. When Mrs Reischmann was admitted in Freiburg in April, the hospital and the teams were well prepared. The intensive care unit capacity was increased to over 100 beds. At the peak of the first wave only 40 of those were used, and no-one had to be refused life-saving treatment or ventilation. This most certainly contributed to the possibility to give Mrs Reischmann adequate care, on a medical and on a human level. Her account underlines how important it is, especially in these times of social isolation, to encounter people in the hospital as human beings with a potential for suffering and growth. It shows the importance of human contact and relationship, especially with loved ones. In this critical time, contact should be facilitated in whatever way possible.

The COVID-19 pandemic may be a seismic event for each and every one of us in different ways. Some have even called it a collective trauma. Yet we should not forget that every trauma harbours the potential for growth. We hope that this paper is a reminder that our best chance for growth lies in the human connection we share, despite isolation physical distancing. This connection can carry us through suffering and insecurity and give us hope.

With this account, we want to show that deeply traumatic and life-changing events, such as the survival of COVID-19 pneumonia, intubation and long-term intensive care, have the potential to catalyse personal growth and to give hope to teams dealing with such severe illness.

Notes:

¹ Tedeschi RG, Calhoun LG. Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychol Inq* 2004;15(1):1–18.

² Tedeschi RG, Calhoun LG. The posttraumatic growth inventory: Measuring the positive legacy of trauma. *J Trauma Stress* [Internet] 1996;9(3):455–71. Available from: <http://doi.wiley.com/10.1002/jts.2490090305>

³ Mangelsdorf J. Posttraumatisches Wachstum Posttraumatic growth. *Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie* 2020;19(1):21–33.

⁴ Tedeschi RG, Calhoun L. Posttraumatic Growth: A New Perspective on Psychotraumatology. *Psychiatr Times* [Internet] 2004;21(4):8–14. Available from: <https://www.bu.edu/wheelock/files/2018/05/Article-Tedeschi-and-Lawrence-Calhoun-Posttraumatic-Growth-2014.pdf>

⁵ Mangelsdorf J, Eid M. What makes a thriver? Unifying the concepts of posttraumatic and postecstatic growth. *Front Psychol* [Internet] 2015;6. Available from: <http://journal.frontiersin.org/Article/10.3389/fpsyg.2015.00813/abstract>

⁶ Wu X, Kaminga AC, Dai W, et al. The prevalence of moderate-to-high posttraumatic growth: A systematic review and meta-analysis. *J Affect Disord* [Internet] 2019;243:408–15. Available from: <https://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0165032717326009>

⁷ Mangelsdorf J, Eid M, Luhmann M. Does growth require suffering? A systematic review and meta-analysis on genuine posttraumatic and postecstatic growth. *Psychol Bull* [Internet] 2019;145(3):302–38. Available from: http://pages.ucsd.edu/~nchristenfeld/DoG_Readings_files/Class_2_-_Ainslie_1975.pdf

⁸ Emmons RA, McCullough ME. Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *J Pers Soc Psychol* [Internet] 2003;84(2):377–89. Available from: <http://doi.apa.org/getdoi.cfm?doi=10.1037/0022-3514.84.2.377>

Il virus ci rende folli? Con Ernesto De Martino tra apocalisse e speranza

Anna Donise

In un suo recentissimo scritto, il filosofo francese Bernard-Henri Lévy sostiene che la pandemia globale che stiamo vivendo non è, almeno dal punto di vista dei reali effetti che produce, molto diversa da tante esperienze del nostro passato – un passato anche recente¹. La vera differenza sta nella percezione che ne abbiamo, nel nostro sguardo sull'evento: «È in realtà l'intero pianeta, paesi ricchi e poveri in egual misura, quelli che potevano resistere e quelli che potevano crollare, a precipitare in questa idea di una pandemia senza precedenti sul punto di sterminare l'intero pianeta»². Quello che qualifica ciò che stiamo vivendo, che lo rende davvero un evento unico, è questa sorta di vissuto da fine del mondo, di sensazione apocalittica imminente che lo accompagna; ma il punto – ed è questo il lavoro che spetta al filosofo – è domandarsi il perché. La risposta di Bernard-Henri Lévy è quella proposta anche da altri intellettuali, francesi e non: i media e i social media ci sottopongono ad un bombardamento mediatico, informandoci continuamente e dettagliatamente sul numero dei morti e delle terapie intensive occupate, «portandoci in un universo parallelo dove non esistono più altre informazioni, rendendoci letteralmente folli»³. Di qui il suggestivo titolo del suo pamphlet: *Il virus che rende folli*.

La risposta data dal filosofo alla connessione emersa tra virus e apocalisse sembra piuttosto deludente, visto che Lévy si limita, di fondo, ad allinearsi ai tanti che hanno assunto una posizione che oscilla tra la rabbia e la negazione. Il fatto che in passato ci siano stati cinquanta milioni di morti come nel caso dell'influenza spagnola, non sembra essere, di per sé, un buon argomento per replicare l'esperienza. Resta invece molto interessante l'accostamento tra l'esperienza della pandemia e la sensazione di essere prossimi alla fine del mondo. Ma questa connessione è poco più di una suggestione e Lévy perde, a mio avviso, un'occasione, ovvero quella di fornire strumenti che ci aiutino nel tentativo di comprensione concettuale di ciò che stiamo vivendo.

Nelle pagine che seguono, cercheremo con l'aiuto dell'antropologo Ernesto De Martino, di indagare i vissuti di fine del mondo, con l'obiettivo di mostrare le affinità tra alcuni «vissuti apocalittici» e l'esperienza pandemica. Il saggio intende mettere in evidenza il significato che in questo contesto acquisiscono i riti di protezione e, in conclusione, argomenteremo – in linea con De Martino – a favore della cultura intesa come «strategia di resistenza alla crisi» e come luogo della speranza.

I. Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche

Ernesto De Martino è sempre stato fortemente affascinato dai «vissuti di fine del mondo». Sin dal *Mondo magico*⁴ è presente nella sua riflessione il tema della soggettività esposta al rischio di perdita della *presenza*, al rischio di non poter essere in nessun ordine culturale possibile, che sente la fine del mondo intorno a sé. Tuttavia, è in particolare negli ultimi anni della sua vita, che il tema delle apocalissi emerge con maggiore forza e diviene oggetto specifico di indagine. All'inizio degli anni '60, De Martino comincia a lavorare a un nuovo libro, che non riuscirà a portare a termine, il cui titolo provvisorio era *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Ed è con questo titolo che il lavoro venne pubblicato nel 1977, dodici anni dopo la prematura scomparsa dell'antropologo, a cura dell'allieva Clara Gallini⁵. Il titolo non fa esplicito riferimento all'altra forma di apocalisse che, invece, è centrale nel percorso delineato dall'autore, seppur in maniera non definitiva: le apocalissi a carattere psicopatologico. La connessione tra i due tipi di apocalisse emerge chiaramente, oltre che nei materiali preparatori al libro, anche nell'unico saggio che De Martino pubblica in vita dedicato esclusivamente al tema dell'apocalisse, dal titolo *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, che esce nel 1964⁶.

Cosa si debba intendere con apocalisse culturale è presto detto: «Le apocalissi culturali, nella loro connotazione più generale, sono manifestazioni di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale»⁷. Ogni cultura elabora il tema di periodiche o possibili distruzioni e rigenerazioni, e infatti le apocalissi culturali hanno varie forme, che vanno dalle immagini arcaiche dell'eterno ritorno, all'apocalisse cristiana che, dall'annuncio di una imminente fine del mondo, passa all'annuncio dell'avvento del «Regno di Dio»; ma è apocalittica anche l'ipotesi marxista della fine di un mondo (quello borghese) cui segue l'avvento di un mondo nuovo.

Pur consapevole delle enormi differenze, De Martino tiene a sottolineare che il tema delle apocalissi riguarda l'uomo in generale e, proprio per non smarrire questa prospettiva «antropologica unitaria», ritiene necessario mettere a confronto tali elementi apocalittici presenti in tutte le culture con la crisi radicale della soggettività che comporta il crollo del proprio mondo: la patologia psichica.

Quello dei «vissuti di fine del mondo» (*Weltuntergängerlebnisse*), è, infatti, oggetto esplicito della prima parte del cantiere a cielo aperto che De Martino ci ha lasciato, ma attraversa in maniera implicita molte pagine dell'intero scritto. Prima di arrivare ad affrontare quello che era senz'altro l'obiettivo della ricerca – le apocalissi culturali – egli dichiara infatti di sentire la necessità di «valutare in via preliminare la fine

dell'ordine mondano esistente nel suo significato di *rischio antropologico permanente*, cioè come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile»⁸. La psicopatologia viene dunque inquadrata, sin dalle prime pagine, come orizzonte del rischio.

II. *Vissuti di fine del mondo*

Proviamo quindi a descrivere più da vicino i vissuti che caratterizzano il delirio da fine del mondo, che De Martino analizza nel confronto con la letteratura psichiatrica dell'epoca. Innanzitutto, nel confronto con la *Allgemeine Psychopathologie* jaspersiana, viene analizzato il modo in cui si presenta, in generale, il delirio. I malati avvertono sensazioni di straniamento, si sentono spaesati, turbati e le cose sembrano acquisire significati diversi: «il mondo circostante è diverso, non già nel senso grossolanamente sensibile, le percezioni sono dal lato sensibile immutate – ma piuttosto sussiste un sottile cangiamento che tutto penetra e che diffonde una colorazione incerta, spaesata»⁹.

Ed è ancora seguendo Jaspers che De Martino distingue tra un «umore delirante» [*Wahnstimmung*] che sente la presenza di qualcosa di oscuro e di estraneo, dalla semplice «percezione delirante» che coglie in maniera immediata l'elemento delirante già strutturato e definito. Nel caso specifico dei vissuti di fine del mondo è molto rilevante l'umore delirante che si configura come la costante sensazione di mutamento, accompagnata al tentativo di difendersi da qualcosa di pericoloso e angosciante¹⁰. Una malata, operaia trentottenne, tratta dalle analisi di Wetzel, afferma che tutto è «così equivoco, come se tutto fosse radicalmente altro (*ganz anders*) nel mondo»¹¹. Se per il soggetto “normale” gli oggetti si presentano come significativi e inseriti in un mondo che appare sensato, per lo schizofrenico, affetto da deliri di fine del mondo gli oggetti della vita quotidiana possono essere «sotto certe condizioni gli oggetti di rapporto quotidiano, sotto certe altre connessioni manifestano un tutt'altro, una essenza demoniaca»¹². La caratteristica degli oggetti è quella di acquisire un «troppo poco» o un «troppo» di semanticità. Nel primo caso le cose appaiono non più adeguate alla loro funzioni, diventano insignificanti, non spingono ad alcun operare, «cadono dal quadro dei possibili progetti operativi»¹³. Ma ancora più interessante è il secondo caso, quello del *troppo* di semanticità. Gli oggetti appaiono, infatti, come rivestiti di «un oscuro alone semantico» e arrivano addirittura ad uscire «dai loro limiti domestici e ovvi per farsi indici di un oltre indeterminato»¹⁴. Gli oggetti non restituiscono connessioni, ma distanza e comunicano costantemente un esser fuori posto e sembrano alludere ad un oltre che li riguarda – che ovviamente non è più la loro

funzione domestica e nota –, e così «ogni percepito, per questa vana ricerca del suo oltre, è in tensione, il suo oscuro alone semantico è vissuto come attesa catastrofica, l'universo è un universo in tensione»¹⁵. Ma non è solo il mondo inteso come mondo di oggetti che ci circondano, mondo di cose che hanno perso la loro operabilità per divenire minacciosi e inquietanti, ad essere mutato. Per il soggetto che vive il delirio da fine del mondo si trasforma anche il rapporto con gli altri soggetti. Nel confronto con autori che si rifacevano alla psichiatria analitico-esistenziale¹⁶, De Martino si chiede anche cosa significhi per lo schizofrenico perdere il suo essere-nel-mondo, sottolineando che ciò che accade al malato è di non riuscire più a stare in una relazione con gli altri, si trova «gettato fuori dall'essere-con», buttato fuori dal suo «*Miteinander*»¹⁷. L'uomo sente di essere, almeno in parte, sottratto al mondo comune e «immerso in un mondo privato»¹⁸. Questo elemento chiarisce ulteriormente la drammatica caratteristica dei vissuti apocalittici: l'uomo si trova a sperimentare la perdita di quella relazione intersoggettiva da cui emerge un mondo di valori condiviso, un mondo di valori che rendono il mondo «possibile come mondo umano». Viene così abbozzata anche la condizione umana consueta, ciò che «costituisce il suo carattere fondamentale di normalità», ovvero la possibilità di progettare insieme ad altri: «la sua progettabile intersoggettività, il suo appartenere ad una prospettiva di operabilità socialmente e culturalmente condizionata»¹⁹. Perdere la normalità del mondo significa, sottolinea De Martino, perdere la capacità di rendere il proprio mondo privato un mondo comunicabile, trasformarlo in una parola o in un gesto che siano immessi «in una dinamica di valorizzazione intersoggettiva». Non a torto, sottolinea ancora l'autore, «si guarda con sospetto o con sgomento o con pietà a quanti passano i loro giorni a magnificare l'ineffabile che portano dentro, il tesoro che nascondono in petto»²⁰.

La dimensione interiore, al contrario, è sana solo quando è almeno implicitamente orientata alla comunicazione e al progetto intersoggettivo. In fondo il vissuto di fine del mondo non è altro che la crisi di questo progetto, la crisi «dell'ethos del trascendimento valorizzante del valore inaugurale del progetto comunitario dell'utilizzabile»²¹. Nella lettura di De Martino la vera differenza tra “normale” e “anormale” sta nel fatto che lo schizofrenico è privo dello slancio valorizzante che trascende la dimensione della vita, ovvero di quell'ethos del trascendimento che ci rende partecipi di un mondo intersoggettivo²². Si potrebbe anche dire che la anormalità psichica non è l'incapacità di seguire una norma, ma piuttosto l'incapacità di essere normativi, di produrre forme culturali condivise:

La caduta di questo slancio – quali che siano gli eventi somatici ereditari o acquisiti quando si consideri tale caduta in una prospettiva medico-operativa – è [...] il recedere della potenza del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile, la catastrofe dello slancio valorizzatore²³.

III. Le risposte alla crisi

Come abbiamo visto fin qui, l'apocalisse psicopatologica rappresenta per De Martino il rischio assoluto: il crollo senza riscatto. Ma la dinamica apocalittica come tale è indagata in un orizzonte assolutamente diverso. La tesi di De Martino è infatti chiara: l'apocalisse e i vissuti apocalittici sono una dinamica antropologica permanente e l'unico orizzonte di risposta e di reazione alla crisi che essi manifestano è rappresentato dalla cultura, intesa come operare umano condiviso. Il confronto con la patologia psichica è funzionale e l'impiego del potenziale «euristico» dei vissuti psicopatologici, consente di mettere «a nudo il momento del rischio con evidenza particolare», lasciando emergere l'elemento della crisi che nel sano viene superato e dunque «coperto». La ricerca sulle apocalissi culturali utilizza «il morboso per rischiare lo stesso processo del farsi sano che caratterizza la cultura, almeno sin quando essa riesce a funzionare»²⁴.

L'apocalisse delinea cioè il rischio, ma proprio nel suo essere inserita in un contesto culturale contiene già in sé, le possibilità di rinascita. Non è casuale, del resto, che molte forme di difesa e di reazione contro la disgregazione psichica, abbiano una modalità operativa, siano basate sostanzialmente sulla ripetizione di un «fare»²⁵, di un agire che deve assumere un valore condiviso e comunitario. Esempare è il caso della crisi connessa al cordoglio, analizzato in *Morte e pianto rituale*. Se il cordoglio diviene malattia «non è suscettibile di nessuna possibile storia culturale», ma la cultura, nel suo complesso, «appresta le forze che sono a disposizione dell'uomo per oltrepassare il momento critico dell'evento luttuoso e per ricacciare sempre più lontano [...] la tentazione della crisi». È solo a questo punto, «come momento negativo del riscatto culturale», che il cordoglio come malattia «entra nella storia»²⁶. La vita culturale e storica ha messo a punto diverse tecniche per facilitare il lavoro del cordoglio; una di queste è il lamento funebre, che, scrive De Martino, è un sistema «di destorificazione istituzionale della morte». Si tratta cioè di una serie di tecniche – come ad esempio la ripetizione di un ritornello nel lamento – attraverso le quali l'infinita varietà storica delle situazioni luttuose «viene destorificata in modelli mimici, melodici e letterari che sono fissati nella memoria culturale delle comunità e ripetuti come obbligo rituale»²⁷. Nel fare, anche nel fare mimato o ripetuto, si può riaprire la possibilità di superare la crisi. Per questo è così importante, nella prospettiva di De Martino, distinguere tra ciò che può essere inteso come «lo scacco di una singola valorizzazione» e «la caduta dell'ethos del trascendimento (il rischio di non poterci essere in nessun

mondo culturale possibile)»²⁸, che caratterizza il limite dell'umano delineato dalla patologia psichica: la demenza e la morte²⁹.

Al simbolismo mitico-rituale e all'agire connesso ai rituali è così affidato il compito cruciale della protezione dell'uomo dalle *sporgenze* della storicità. A farla breve, l'idea demartiniana è che la crisi – che è un rischio antropologico permanente – può essere superata grazie ad una serie di strategie che sono centrate sul fare condiviso. La patologia psichica è disintegrativa, è il rischio contro il quale il rito o il simbolismo mitico-rituale difendono la società. Il rito che porta ad un fare «mimato e ripetuto» rappresenta invece un dispositivo di normalizzazione di fronte al rischio di perdita.

IV. Provare a divenire folli

Riprendiamo, a questo punto, in maniera sintetica, i punti salienti del discorso di De Martino, per avviarci alla conclusione. Nei vissuti di fine del mondo:

1. Gli oggetti perdono il loro quadro semantico consueto, connesso al loro essere inseriti in un mondo «alla mano», operabile e utilizzabile, per acquisire significati allusivi e oscuri, che rinviano al pericolo e alla catastrofe imminente.
2. Gli altri soggetti si caricano di significati «abnormi» e non sono più parte del nostro mondo comune, ma rappresentano un rischio.
3. A questi elementi si aggiunge l'idea demartiniana di una possibile strategia di resistenza alla crisi connessa al fare intersoggettivo e comunitario, espresso esemplarmente dalle forme rituali.

Se proviamo a guardare – a partire da queste riflessioni sui deliri di fine del mondo – alla condizione nella quale stiamo vivendo da quando è scoppiata la pandemia globale, non possiamo non cogliere elementi comuni. Anche se, mi pare, è necessario un capovolgimento della prospettiva. Mi spiego: il rito e il fare comunitario obbligano il soggetto che vive una condizione di crisi – esemplare è il caso del cordoglio – a trasportare la crisi in una dimensione comunitaria, legata allo scambio e alla condivisione. Questo rituale aiuta il singolo a superare la crisi, ad oltrepassare il momento luttuoso che rischia di divenire malattia che conduce all'apocalissi del soggetto.

In questo momento, invece, l'agire che ci viene richiesto è lo sforzo di distanziarsi dagli altri e dalle cose; il che significa, in sostanza, «mimare e ripetere» le forme del delirio da fine del mondo. Ci viene chiesto, cioè, di fare «come se» fossimo soggetti deliranti, perché il rischio dal quale ci proteggiamo non è un rischio immediatamente evidente; al contrario il virus è invisibile e noi non possiamo sapere se è presente nelle cose e nelle persone intorno a noi.

Gli oggetti più comuni: dalla panchina al parco, al sedile del tram, dal pacco di pasta da prendere al supermercato, alla tazzina di caffè al bar, hanno assunto proprio per questo significati nuovi, inquietanti. Ogni cosa che tocchiamo potrebbe essere fonte di contagio e siamo spinti a evitare il contatto oppure a ‘sanificare’ immediatamente le mani esposte al mondo e alla possibilità del virus. Ci viene continuamente richiesto di sforzarci, di cambiare il nostro atteggiamento spontaneo e riconoscere che questi oggetti – così consueti e operabili – hanno un alone nuovo e non devono restituirci connessioni, ma distanza. La loro funzione domestica e nota non è più in primo piano ma piuttosto, vale per loro quanto scritto a proposito dei deliri da fine del mondo: «ogni percepito, per questa vana ricerca del suo oltre, è in tensione, il suo oscuro alone semantico è vissuto come attesa catastrofica, l’universo è un universo in tensione»³⁰. Ancor peggio – se possibile – vanno le cose in relazione agli altri. L’altro soggetto è vissuto come portatore fondamentale di rischio e il possibile contagio passa proprio per il suo essere – per dirla con Husserl – corpo vivo: respira, parla ad alta voce (o, addirittura, tossisce!), si muove, mi sfiora. La difesa da un altro che ci spaventa sta tutta nella distanza e nei dispositivi che proteggono, come le mascherine o le visiere, dal corpo dell’altro. Quindi ciò che dobbiamo attivare o, meglio ancora – per sottolineare ancora una volta le parole che De Martino impiega per descrivere il rito – «mimare e ripetere», è una uscita dalla relazione intersoggettiva. Proprio come accadeva al soggetto affetto da deliri di fine del mondo devo sentirmi «gettato fuori dall’essere-con», buttato fuori dal mio *Miteinander*, sottratto al mondo comune e «impresso in un mondo privato»³¹, che diviene sempre più la propria casa, vissuta come fortezza difensiva.

Data la rilevanza che abbiamo – con De Martino e con la letteratura psichiatrica di vario indirizzo – attribuito alla dimensione del fare e dell’agire comunitario, è evidente che questo «vivere come se» fossimo soggetti affetti da delirio da fine del mondo non può non avere effetti significativi sul nostro equilibrio e sul nostro benessere psichico complessivo. Al contrario, credo che in questo orizzonte sia possibile comprendere meglio le reazioni rabbiose e aggressive da un lato e quelle depressive e angosciate dall’altro. Se il «fare» distanziante richiesto obbliga, dunque ad assumere un orizzonte che somiglia a quello del «delirio da fine del mondo», non sorprende allora che in qualche caso si sia portati ad assumere – oltre agli atteggiamenti (cioè il fare distanziante) – anche le riflessioni e le idee che accompagnano il fare del soggetto affetto da questo tipo di delirio apocalittico, ovvero il sentirsi costantemente oggetto di complotti, «macchinazioni, affatturamenti e simili»³². Gli eventi sono frutto di un progetto e «nulla è casuale ma è diretto al malato»³³. L’orizzonte comunitario, purtroppo smarrito, viene riconquistato in un’interpretazione paranoica che identifica una comunità coesa e intelligente di altri che ordisce complotti

dai quali il soggetto è escluso. Per evidenti ragioni di spazio non può essere questo il luogo per indagare gli effetti che questo stravolgimento che la condizione collettiva e legata alla dimensione operativa («del fare») ha subito, produce e produrrà sul singolo³⁴.

V. *Per essere sani*

Un'ultima considerazione è però necessaria. Pur relegandoci ad un fare che acquisisce forme simili a quelle del delirio di fine del mondo, dobbiamo riconoscere che quello al quale siamo sottoposti può e deve essere compreso come uno sforzo collettivo e che – se ben orientato e anche ben narrato – può restituire a ciascun singolo soggetto la consapevolezza che l'autentico «fare comunitario» richiede oggi lo sforzo di evitare il contagio. Essere parte di una comunità e riconoscerne il valore significa oggi essere in grado di sacrificare il proprio «slancio» intersoggettivo e le proprie relazioni in nome di un'idea più ampia di comunità che comprende anche tutte le persone sconosciute e fragili che rischiano più direttamente gli effetti del virus. In questo senso ritorna quel movimento che De Martino ha descritto come il processo del «farsi sano»³⁵ che caratterizza la cultura: la consapevolezza culturale consente di inserire il proprio vissuto frustrante e angosciante all'interno di un'idea più complessa di comunità, recuperando perciò il proprio orizzonte operativo.

Note:

¹ Lévy fa riferimento, oltre che alla “spagnola”, anche alla influenza di Hong Kong del 1968 e ad una influenza, anch'essa di provenienza asiatica, che «dieci anni prima aveva causato due milioni di morti». Cfr. Bernard-Henri Lévy, *Il virus che rende folli*, La nave di Teseo, Milano 2020, p. 9 e sgg.

² Ivi, pp. 12-13.

³ Ivi, p. 14.

⁴ E. De Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948. Su De Martino si veda G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e “insecuritas”*, Liguori Napoli 2014.

⁵ L'edizione del 1977 è stata ripubblicata con una nuova introduzione nel 2002. Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002, da cui si cita. Ma ne esiste una recentissima edizione significativamente rimaneggiata a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.

⁶ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi argomenti», 69-71 (1964), pp. 105-141.

⁷ Ivi, p. 105.

⁸ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2002, p. 14-5. Cfr. anche p. 219.

⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰ Qui il riferimento di De Martino è al lavoro di A. Wetzel, *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie» 78, (1922), pp. 403-428.

¹¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 37

¹² Ivi, p. 43.

¹³ Ivi, p. 87.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ivi, 89.

¹⁶ In particolare, cita Alfred Storch, Caspar Kulenkampff, Hans Kunz, ma anche van der Berg, della scuola di Utrecht, autore che sosteneva un approccio fenomenologico-esistenziale. Cfr. J.H. van der Berg, *The phenomenological approach to psychiatry. An introduction to recent phenomenological psychopathology*, Thomas, Springfield, 1955.

¹⁷ De Martino, nel confronto con letteratura psichiatrica fenomenologico-esistenziale usa la parola tedesca per esprimere l'essere con l'altro. Cfr. *La fine del mondo*, cit., p. 48.

¹⁸ Ivi, p. 49. Qui De Martino si confronta con H. Kunz, *Die Grenze der psychopathologischen Wahninterpretation*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 135 (1930), pp. 671-715,

¹⁹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 50.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 77.

²² L'idea che la rottura dell'intersoggettività sia alla base della patologia psichica è molto presente anche nella letteratura psichiatrica contemporanea. Si veda *The Oxford Handbook of Phenomenological psychopathology* a cura di G. Stanghellini, M. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, R. Rosfort, Oxford University Press, Oxford 2019; D. Zahavi, *Self and Other Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014; si veda anche V. Bizzari, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2018.

²³ Ivi, p. 15.

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ Persino la stessa patologia psichica può essere letta come un ultimo, disperato baluardo, dell'agire mettendo in campo la più strenua resistenza: basti pensare alle forme catatoniche come «rocche della permanenza» erette dall'uomo persino sul terreno ormai franato della patologia. Sul concetto di «guscio» come strategia di resistenza, il riferimento di De Martino è K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), Astrolabio, Roma 1950. Mi sia consentito rinviare al mio A. Donise, *Gli involucri tra forma e vita: per una difesa dell'inautentico*, in «Discipline Filosofiche», n. 1, 2017: *Karl Jaspers e la molteplicità delle visioni del mondo*, a cura di S. Achella e J.E. Schlimme, pp. 175-188.

²⁶ E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria* (1958), Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 53.

²⁷ Ivi, p. 310.

²⁸ E. De Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, il Mulino, Bologna 2005, p. 7

²⁹ Non sorprende, allora, che De Martino affermi che i temi dell'esistenzialismo positivo di Paci e soprattutto di Abbagnano «si accordano largamente con la prospettiva da me scelta per la monografia sulla 'fine del mondo'». Cfr. E. De Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 71. È infatti proprio Nicola Abbagnano che pensa l'esistenza come trascendimento, come possibilità del rapporto con l'essere. La struttura fondamentale dell'uomo è la tensione nella realizzazione di un dover essere. Il principio primo non è un essere, ma è la possibilità dell'essere, un dover essere da realizzare, che diviene così compito dato alla singola esistenza. Riconoscendo rilevanza alla possibilità umana, Abbagnano riscatta, nella prospettiva demartiniana, «il mondo dell'utilizzabile», che era relegato da Heidegger a «esistenza inautentica» Cfr. N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, Torino, Taylor, 1948, pp. 34-35.

³⁰ Ivi, 89.

³¹ Ivi, p. 49. Qui De Martino si confronta con H. Kunz, *Die Grenze der psychopathologischen Wahninterpretation*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 135 (1930), pp. 671-715

³² De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 17.

³³ Ivi, p. 23.

³⁴ Ovviamente il tema è molto complesso e ampio. Si pensi anche soltanto all'effetto che questa trasformazione delle relazioni intersoggettive sta avendo sui soggetti in via di sviluppo, dai bambini agli adolescenti. Sul tema ci sono molti studi, anche se ovviamente la gran parte è ancora in corso. Si vedano, ad esempio, i molti articoli usciti su una rivista di grande autorevolezza come «The Lancet».

³⁵ De Martino, p. 19

*Solastalgia. Ansia da Quarantena*¹

Susi Ferrarello

I. Introduzione

La corrente pandemia sembra aver cambiato le nostre vite in maniera radicale. Durante il lockdown il numero di chiamate di emergenze dovute ad ansia è cresciuto in modo esponenziale in tutto il mondo; abbiamo dovuto trovare nuovi modi per abitare il nostro corpo e lo spazio attorno ad esso. Siamo arrivati a comprendere come nozioni che davamo più o meno per scontate, come quella di tempo e spazio condiviso, siano in grado di modellare il nostro senso di realtà in modo piuttosto mutevole in quanto profondamente connesse con le nostre emozioni e i significati che le informano.

Ritengo che riflettere sulla nozione di solastalgia possa darci una speranza in più nel trattare l'essenza emotiva di questo cambiamento radicale. Nella prima parte dell'articolo, descriverò il fenomeno di solastalgia (Albrecht et al., 2007; Galea et al., 2005) e nella seconda parte discuterò come un approccio fenomenologico alla geografia emozionale (Husserl, 1970; Sartre, 1983, 1993, 1996; Seamon & Sowers, 2009; Shaw & Ward, 2009) possa aiutarci a comprendere questo fenomeno. Per questa ragione, l'articolo ricostruirà la geografia emozionale delle persone affette da solastalgia al fine di descrivere i principali costituenti della loro realtà. Mi focalizzerò sulle affezioni che fanno scatenare questa esperienza di ansia intensa, su come possa essere ascoltata ed eventualmente trattata in quanto capacità trans-personale che il corpo ha di essere affetto (McCormack, 2003; Thrift, 2004). Lo scopo generale è di descrivere la relazione tra ambiente ed emozioni climatiche per capire cosa possiamo fare per migliorare il nostro benessere. In questo articolo mi focalizzerò sulla perdita di spazio durante il lock-down per spiegare come lo spazio interiore espandendosi verso l'esterno abbia problematizzato ogni possibilità di trovare un senso di completezza al nostro bisogno di appartenenza ad una alterità intersoggettiva.

II. Solastalgia

Solastalgia è un neologismo coniato dal filosofo Albrecht (2005)² per indicare il senso di ansia emotiva derivante dall'impatto climatico sull'ambiente. Il termine è stato introdotto la prima volta nel 2003 all'Ecohealth forum in Montreal. Questa parola esprime il senso di perdita di comfort (in latino, *solacium*) combinato con il conseguente malessere (dal greco, *algos-ἄλγος*) che proviene dal vedere il proprio ambiente cambiare a causa di problemi climatici. Diversamente dal senso di mancanza di casa, la solastalgia si esprime in una forma di ansia diretta verso un luogo che, seppure ancora esista, non è più presente nella vita dell'individuo. La perdita del senso di appartenenza al luogo genera un complesso stato di ansia (Galway et al., 2019). L'innovativo articolo di Albrecht (2005) descrive casi in cui il degrado,

acuto e cronico, del territorio abbia contribuito all'insorgere di solastalgia: ne sono un esempio i casi di prolungata siccità nella Scozia del Sud e il cambiamento geografico delle comunità di minatori in Upper Hunter Valley. In entrambi i casi l'ambiente era divenuto poco ospitale per le comunità che ancora vi vivevano a causa dei drammatici cambiamenti ambientali e la scarsa gestione delle risorse naturali. Questa trasformazione ha generato un senso di perdita e impotenza per gli individui appartenenti a queste comunità; l'ambiente che garantiva la loro sopravvivenza fisica ed emotiva era così severamente minacciato che gli individui rimasti provavano un senso di personale deprivazione e fallimento (Tschakert, 2010). Queste sono le parole con cui Albrecht e i suoi colleghi hanno definito questo vissuto:

E' il dolore vissuto di quando si riconosce che lo spazio dove si viveva e che si amava stia sotto immediato assalto (desolazione fisica). Si manifesta nell'attacco del senso dello spazio proprio, nell'erosione del senso di appartenenza (identità) ad un particolare luogo e ad un senso di malessere (desolazione psicologica) rispetto alla sua trasformazione. (...) La solastalgia non consiste nel guardare indietro ad un passato d'oro, né riguarda il considerare un altro posto come casa, è il vissuto della perdita del presente che si manifesta come un sentimento di disorientamento, di essere minato da forze che distruggono il potenziale di benessere che può derivare dal presente. In breve la solastalgia è una forma di mancanza di casa che si prova pure stando ancora casa (2015, p. 42)

Come mostra con chiarezza questo passaggio, la nozione di luogo diventa qui un termine chiave per capire la qualità di sofferenza provocata dalla solastalgia. Proverò a chiarire le implicazioni della nozione di luogo nella sezione seguente.

III. La Speranza del Luogo

Jean-Luc Nancy descrive la nozione di luogo come lo spazio di comunità o l'essere con l'altro in quanto apertura dell'essere a se stesso come spazio comune (1993, p. 78). Credo sia questa nozione di luogo che viene a mancare nei casi di solastalgia, in particolare nella forma di ansia solastalgica scaturita dal lockdown. E' sulla ricostruzione e protezione di questa nozione di luogo che possiamo fondare la nostra speranza di un rinnovato benessere.

Il luogo considerato essenziale per la sopravvivenza fisica ed emotiva dell'individuo e della sua comunità viene interdetto all'individuo stesso e alla sua comunità. Non parliamo di un luogo nuovo o inaccessibile, ma di un luogo familiare che esisteva prima del tragico evento prodotto dal disastro climatico e naturale. Secondo Trujillo (2009), qui il luogo non indica nessuno spazio ordinario; lo spazio non è, infatti, il paesaggio da godere ma la struttura che tiene insieme la vita di tutti quelli che appartengono a questo

spazio. Senza questa struttura, queste vite si sentono vuote e amorfe. Come Trujillo scrive “dove i colonizzatori (per estensione gli imprenditori nel mondo agricolo, nel petrolio etc.) vedono uno spazio-territorio, i nativi vedono un luogo” (2009, p. 12). In questo caso, il luogo è rappresentato dalla piazza, la palestra, la chiesa, il cinema; tutti quegli spazi in cui si diventa se’ stessi e ci si riconosce nello scambio con l’altro.

Estremi eventi climatici come inondazioni, terremoti, uragani (e.g., Warsini, 2014), estrazione di risorse (e.g., Canu, 2017, Tschekart et al., 2013), violenza politica (e.g., Sousa, 2014), epidemie possono far scattare questo peculiare stato di ansia. Questi eventi possono essere distinti in acuti e cronici; acuti sono considerati quei cambiamenti che all’improvviso trasformano l’ambiente in un luogo desolato senza che la comunità di appartenenza abbia tempo di adattarsi a esso; mentre tra i fattori cronici possiamo enumerare quelli che comportano un graduale degrado dei luoghi come l’inquinamento, le maree, la corruzione politica. (Galway, 2019, online; Albrecht, 2005, 2010; Pannel, 2018).

Il rapporto tra qualità dell’aria e intensità di popolazione insieme alla prontezza di risposta da parte della leadership politica sembrano essere stati tra i fattori più incisivi sulla diffusione del coronavirus (Gerretsen, I. 2020). In questo senso, l’ansia generata dalle misure precauzionali del lockdown può essere annoverata tra le forme di solastalgia acuta perché la sua origine deriva dall’improvviso degrado del luogo di appartenenza e dal senso di impotenza rispetto alla possibilità di arginare il suo declino. Nel giro di pochissimo tempo, in tutto il mondo milioni di individui sono stati forzati nelle loro case o in luoghi di passaggio e hanno perso per lungo tempo la loro connessione con lo spazio esterno.

E’ importante capire le componenti del vissuto di questa specifica forma di ansia solastalgica scaturita dal diffondersi del virus e dalle necessarie misure precauzionali per contenerlo. Specialmente se si osserva il ritmo dei cambiamenti climatici,³ è facile immaginare quante persone in futuro verranno toccate da questa forma d’ansia e dall’ampia varietà di problemi mentali, emotivi e di salute che scaturiranno da essa. È già possibile osservare come negli ultimi 50 anni il livello di suicidi sia cresciuto del 50% assieme alla crescita sempre più importante dei disordini mentali, psicologici, e psichiatrici (WHO, 2014). In Asia, per esempio, psichiatri hanno mostrato l’interconnessione tra crescita delle temperature e suicidi. Un’analisi del 2013 di 60 studi ha concluso che per ogni deviazione dello standard delle temperature per via del riscaldamento globale corrisponde un 4% di crescita nella violenza interpersonale e un 14% di violenza tra gruppi (Kim, 2015). In un’inchiesta del 2015 (the Lancet Commission on Health and Climate Change) la solastalgia è stata riconosciuta come una chiave di accesso per capire la salute mentale su scala mondiale e calcolare i suoi cambiamenti a seconda dell’impatto climatico.

In termini di bioetica ed etica ambientale le domande importanti che bisognerebbe sollevare rispetto a questo problema sono: “Come possono individui e gruppi affrontare questo tipo di ansia? Può il ristoro di paesaggi in via di degrado aiutare ad affrontare l’ansia e favorire il processo di guarigione? Possono

interventi focalizzati sulla cura collettiva permettere di risolvere questa forma acuta di ansia così da promuovere la salute umana e l'ecosistema?" (Pannell, 2019). Risponderò ad alcune di queste domande nella sezione successiva.

IV. Emozioni e realtà

Le emozioni spesso hanno il potere di modellare la realtà (intesa qui nel tedesco di Husserl *real* e *reel*, ovvero come contenuto intenzionale e come realtà in se stessa) e dargli una forma che varia a seconda dell'intensità e della relazionalità a cui danno luogo. Le emozioni sono tanto concrete quanto il prato in cui passeggiamo o il soffitto che fissiamo. Alle volte sono ancora più reali di così, al punto tale che uscire dalla propria testa è di gran lunga più difficile che uscire dalla stanza in cui mi trovo a scrivere.

Per questa ragione negli anni settanta un gruppo di geografi specializzati in geografia umana ha deciso di integrare le emozioni nei loro studi. Il punto di svolta (Anderson & Smith 2001; Bondi 2005; Davidson et al., 2005; Pile 2009; Smith et al., 2000) della geografia emozionale ed affettiva fu nel 2001 quando Anderson e Smith hanno proposto "un intero programma di lavoro atto a riconoscere le emozioni come modo di conoscenza, di essere e di azione in senso più ampio: ed usare questo per acquisire conoscenze geografiche (...) al di là dei loro campi visivi, testuali e linguistici" (2001, p. 8). Da qui, la geografia emozionale ed affettiva si è sviluppata in una moltitudine di direzioni interessanti: il mondo affettivo del software (Shaw & Ward, 2009; Budd & Adey, 2009), la nomenclatura dei luoghi (Kearney & Bradley 2009), o l'esperienza del dolore (Bissell, 2009). In questo senso, la geografia emozionale è divenuta un modo per aiutarci a capire come la realtà del luogo appaia ad una persona che soffre di solastalgia e come gli affetti che innescano l'esperienza di dolore intenso possano essere ascoltati ed eventualmente trattati. Dal momento che questi affetti rappresentano "una capacità transpersonale che un corpo ha di essere affetto e di esercitare affezioni:" (Anderson, 2006, p. 735; McCormack, 2003; Thrift, 2004a), è importante trovare i canali che consentano a queste affezioni di esprimersi senza compromettere in modo permanente il proprio senso di fiducia verso una realtà armoniosa.

V. Geografia Emozionale dell'Ansia

In modo figurato la geografia emozionale descrive l'ansia come un buco nero. L'ansia sembra far scomparire gli individui in un buco di affezioni. Risucchia in uno spazio atemporale quelle eterne affezioni e sensazioni con cui le persone afflitte dall'ansia non hanno ancora trattato. L'oggetto che innesci questo black-out emotivo opera come una sorta di bacchetta magica che riapre lo spazio del trauma in cui l'individuo di colpo scompare.

Nella sua bozza per una teoria delle emozioni (1996/1939), Sartre mostra come oggetti naturali possano innescare paura intensa; l'ansia connessa al vissuto intenzionale di un oggetto innocuo trasforma lo spazio

in un luogo pericoloso (Davidson & Smith, 2003; Smith & Davidson, 2006). Per esempio, un luogo che era di solito il favorito durante l'infanzia diventa un trigger pericoloso per un intenso dolore emotivo, specialmente se il dolore è già presente ad un livello inconsapevole. Le persone che soffrono di altre forme di ansia, per esempio aracnofobia, descrivono i ragni "come buchi neri emotivi che magicamente allargano e comprimono la struttura del loro mondo" (Smith et al., 2012, p. 61). In un altro esempio, Sartre riporta il caso di una giovane donna che era solita svenire alla sola vista di alloro (Sartre, 1939/1996, p. 50). Nel caso di questa donna, la psicoanalisi la ha aiutata a recuperare la memoria della sua infanzia e degli abusi subiti che erano in qualche modo associati con l'alloro. Come Fell fa notare, il mondo così come è esperito dalla persona ansiosa è "l'ambiente fisico e sociale percepito come un set di vettori che attraggono e respingono i vari oggetti circostanti" (Fell, 1966, p. 15).

VI. L'ansia da Lockdown

Il lockdown ha rappresentato per molti la perdita del proprio luogo, inteso a' la Nancy come lo spazio della comunità o dell'essere con l'altro in quanto apertura dell'Essere a se stesso (2012). Questa perdita ha generato quel buco nero che, come scriveva Sartre, divora le vite di molti individui. Il tracollo di spazi familiari, come il posto di lavoro, il parco giochi, la palestra o la chiesa, possono condurre a una perdita del senso di appartenenza e alla conseguente contaminazione dello spazio interiore all'esterno. Lo spazio interiore, infatti, dilaga all'esterno senza trovare punti di attrito che lo contengano e lo definiscano. Durante il lockdown la perdita del luogo di incontro ha fatto sì che lo spazio emotivo dell'interiorità divenisse lo spazio in cui incontrare l'altro; tuttavia, mancando questo incontro interiore della tensione dell'alterità propria del luogo, nessun contenimento, formalizzazione, e conseguente generazione di nuovi significati è stato possibile. In ogni parte di questo spazio, infatti, abbiamo incontrato dapprima noi stessi e il significato o i valori che ci assegniamo, e poi, con uno sforzo di creazione di nuove abitudini e modi, abbiamo, sì, incontrato l'alterità ma in una forma nuova e spesso inadeguata ai significati e alle definizioni necessarie.

Infatti, durante questi mesi di lockdown abbiamo dovuto imparare nuovi modi di interpretare il senso del nostro luogo. All'improvviso ci siamo trovati confinati nelle nostre case, gli spazi a cui eravamo soliti appartenere sono crollati prendendo con essi una parte di noi stessi. Abbiamo smesso di essere studenti, professionisti, amici; abbiamo smesso di vestirci per andare al lavoro o sentirci toccati dalle persone che amiamo, trovare rifugio in una classe lontano da genitori difficili; ci siamo dovuti allontanare da tutte quelle forme di alterità spaziale che di solito ci davano forma definitoria allo stesso modo in cui un bicchiere può dare forma all'acqua che lo riempie. Tutte queste forme di alterità sono venute a mancare lasciando che il nostro mondo interiore divenisse sempre più ampio e dilagante. E' rimasto, naturalmente, uno spazio in cui interiorizzare queste identità (lo studente, il fidanzato, lo sportivo) ma diversamente da

come eravamo abituati il ripristino di queste forme ha richiesto uno sforzo alle volte innaturale; mi riferisco qui, per esempio, alle lezioni via Skype, le lunghe videochiamate con i propri cari, o le lezioni di fitness online. Il luogo di appartenenza naturale i cui tempi e modi erano scanditi dalla società e' venuto a mancare e abbiamo dovuto istintivamente imparare a domare il nostro spazio interiore per evitare che prendesse tutto lo spazio lasciato vuoto dalla scomparsa del nostro luogo. Imparare come vivere insieme alle persone che amiamo, come lavorare con i nostri colleghi pur stando a casa, come tenerci in contatto con i nostri amici senza uscire. L'isolamento ha generato un collasso spaziale che ha condotto spesso ad inerzia. Al periodo che ha seguito la fine del lockdown, alcuni psicoterapeuti nel mio personale gruppo di conoscenze hanno lamentato una perdita di sensibilità verso l'altro nei giovani clienti che avevano in cura prima che l'isolamento iniziasse. Come se la persona ora più apatica e diseducata all'altro volesse ancora rimanere dentro visto che il posto fuori sembra insicuro e non più familiare.

Come esaminato prima, la solastalgia, cioè questo senso di ansia generato dai cambiamenti ambientali che vanno al di là del nostro controllo, è fortemente connessa con la nozione di appartenenza al luogo. Da questa nozione di luogo possiamo ripartire per un futuro più carico di speranza. Qui il luogo è rappresentato da una qualunque forma di alterità alla quale ci sentiamo di appartenere per trovare significato e la cui assenza può comportare perdita di energia e di voglia di vivere. Durante e subito dopo il lockdown, questa condizione è stata aggravata dalla contrazione dello *Spielraum* o *jeu*, spazio di manovra (Merleau-Ponty, 2012) generato dall'obbligo di indossare maschere fuori e ogni volta in contatto con altre persone. L'evento--letteralmente 'venire, è ciò che mi accade dal nulla--del lockdown "mi ruba l'individualità e la libertà" (Merleau-Ponty, 2012, p. 290). Con l'uso obbligatorio delle maschere lo spazio del mio vissuto e' divenuto ancora più contratto al punto tale che letteralmente non posso più respirare. La riduzione del respiro indotta dalla maschera protettiva ha rappresentato un'ulteriore forma di riduzione di uno spazio molto intimo e individuale (Merleau-Ponty, 2012, p. 299). Il luogo di essenziale appartenenza e incontro tra me stesso e l'Altro--che può essere esemplificabile in qualcosa di tanto semplice quanto lo spazio in cui respiro, la luce che sento sulle mie guance, o l'ombra di qualcuno a me vicino--contrae lo spazio di manovra che mi separa dall'esterno. L'uso obbligatorio delle maschere al lavoro o in luoghi pubblici è divenuto un ulteriore motivo per espandere il mio spazio interiore e quasi cancellare l'alterità di ciò che mi contiene. Ancora una volta, l'alterità dello spazio che consente alla mia realtà emotiva interiore di essere altro dalla realtà intersoggettiva è collassata e inevitabilmente ha prodotto ansia, inerzia e malessere fisico. Per usare il linguaggio di Husserl, il territorio di possibilità che viene aperto dalle adombrature esperite nell'incontro con l'alterità si è rimpicciolito perché è venuta a mancare l'alterità da percepire. Durante il lockdown, lo spazio che, per natura, ci consente di mantenere una distanza tra noi e gli eventi della vita si è ridotto al punto tale che io divengo l'evento della vita e qualunque mio cambio di umore diventa l'evento della mia realtà. Per Husserl lo *Spielraum* descrive una gamma di

possibilità che si apre dall'esperienza percettiva (Husserl 2001, 87; cf. Moran 2005, 162-3) e guida gli individui verso il riempimento delle proprie anticipazioni dei contenuti percettivi dei propri vissuti. Questa guida viene persa quando la nozione di luogo entra in crisi, come nel caso di questo isolamento forzato dai mesi di lockdown. La persona isolata dal mondo circostante si trova a vivere in uno spazio monadico pieno di sé se la fiducia nella sua appartenenza a un'alterità esterna è persa. Perdere lo *Spielraum*, questo spazio di manovra nella vita che guida le azioni che compiamo nel mondo, significa perdere la capacità di produrre spontaneamente nuovi significati e ridurre lo spazio di possibile auto-contenimento. Questa contrazione di spazi può condurre essa stessa al buco nero che descrivevamo in precedenza con Sartre. Quando la credenza nell'alterità dello spazio stesso è persa, allora non c'è più spazio a cui appartenere e in cui sentirsi sicuri.

VII. Solastalgia e la Nozione di Luogo

Come menzionato sopra, per una persona che soffre di ansia da solastalgia le emozioni connesse a un certo luogo possono divenire come una bacchetta magica capace di evocare un mondo che come descritto poeticamente da Sartre, può apparire come un “mondo di sogni e follia” (Sartre, 1939/1996). In questo caso, la persona affetta dall'ansia diviene soggetto di un'esperienza passiva intenzionale che annichilisce il senso di tempo lineare come viene normalmente esperito e vive il proprio spazio temporale come il luogo in cui l'evento traumatico continua a ripetersi. Tuttavia solo la valenza affettiva ed emotiva di quell'esperienza è presente, la rappresentazione cognitiva dell'evento non è ancora portata alla superficie. Trasformare quell'esperienza da passiva ad attiva richiede impegno nel processo di guarigione.

I geografi che lavorano nella tradizione fenomenologica affermano che qualunque presentazione approfondita del mondo della vita geografica “deve anche riconoscere ed esaminare le dimensioni personali e culturali di una particolare esperienza ambientale e di luogo” (Seamon & Sowers, 2009). L'arco descritto dagli affetti, le sensazioni e le emozioni che descrive la traiettoria dell'intenzionalità passiva conferiscono significato al mondo dell'esperienza in modo tale che “il soggetto emotivo e l'oggetto di emozioni sono unificati in una sintesi indissolubile” (Sartre, 1996/1933). Fintanto che questa sintesi rimane su un livello passivo, il soggetto non ha nessuno strumento per liberare sé stesso dalle sensazioni negative provocate da queste emozioni. Tuttavia, la realtà di una persona esterna alle emozioni negative può aiutare a placare il disordine emotivo innescato dal senso di perdita. In questo senso, anche se dibattuto, sembra che il ruolo della psicoterapia sia stato cruciale durante il lockdown, assieme alle nuove forme di aggregazione spontaneamente sorte. In generale, attraverso la nuova tecnologia, zoom, Skype ed altri media, le persone affette da questa ansia hanno potuto trovare un luogo di alterità intersoggettiva da condividere che potesse portare significato alla realtà dello spazio perduto.

Senza un simile supporto sociale sarebbe impossibile limitare gli effetti di questa ansia sul nostro benessere. Per questa ragione, è importante capire ed intervenire su questo vissuto per integrare con contenuti nuovi i significati e valori prodotti dalla perdita traumatica. L'ambiente è una parte di noi e noi siamo una parte dell'ambiente; non possiamo scegliere quando un'emozione sorgerà e per quanto a lungo durerà. Tuttavia, come Sartre scrive: "non si può uscire dall'emozione a proprio piacimento, svanisce da sé e non la possiamo fermare." (1996/1939, pp. 75-76). Un'emozione può essere tanto concreta quanto i mattoni del muro che ho di fronte. Se un'emozione mi tormenta non posso uscirne a meno che non le presti attenzione e mi impegni per trovare la via d'uscita. "Il tempo lineare e lo spazio geografico che separa la persona fobica dal suo trigger collassa a causa di una reazione emotiva, le categorie del mondo agiscono immediatamente sulla coscienza, sono presenti all'evento senza distanza" (Sartre 1996/1939, p. 90). Quando gli affetti sollecitano la reazione di una persona ansiosa, la distanza geografica che separa la persona dal trigger della propria ansia scompare perché la persona stessa scompare. Il trigger prende tutto lo spazio e in particolare nel caso di solastalgia il trigger è tutto lo spazio con cui la persona ha identificato se stessa fino a quel momento. La temporalità senza tempo delle emozioni prende il sopravvento sulla linearità del tempo dell'individuo. Le regole e categorie del mondo per come le conosciamo scompaiono (Sartre, 1996/1939, p. 90).

Il lavoro che è necessario compiere per guarire dalla paura bloccante dell'ansia da solastalgia è di portare il pre-predicativo dei sentimenti passivi ad espressione su un livello personale così che lo spazio concreto delle emozioni divenga più sostenibile ed ottimistico. Al livello interpersonale è necessario trasformare lo spazio circostante in uno spazio amichevole e riportare fiducia nell'armonia persino dove sono stati incontrati limiti pratici. Per questa ragione, l'individuo ha bisogno di sentire il supporto emotivo delle altre persone che guardano alla realtà emotiva di quello spazio con gli stessi occhi ma in modo trasformativo. La persona affetta da solastalgia ha bisogno di essere vista nella sua interezza e deve poter ricevere gli strumenti concreti per mettere in pratica un'azione trasformatrice capace di rinnovare i significati centrali della propria vita.

VIII. Una Speranza

Vi sono modelli che considerano i disordini emotivi causati dall'ansia come "1) estrema intensità delle emozioni 2) povera comprensione delle emozioni 3) negativa reattività agli stati emotivi di qualcuno (i.e. paura delle emozioni); e 4) incapacità di adattare le risposte emotive all'organizzazione". (Mennin et al., 2002, 2004). Diversamente dai modelli più repressivi questi approcci provano a leggere le emozioni secondo la loro struttura emotiva interna e in relazione all'impatto che hanno sull'individuo⁴. Le emozioni hanno bisogno di essere ascoltate e propriamente processate. In questo risiede la nostra speranza di ricostruire una realtà più accogliente dopo gli effetti devastanti della corrente pandemia. La struttura gerarchica dell'ansia (Clark & Watson, 1991; Brown et al., 1998; Zinbarg & Barlow, 1996) mostra come

gli affetti negativi abbiano un impatto negativo sulla sintomatologia degli umori e dell'ansia. Questo conduce i teorici analitici a prendere in seria considerazione le emozioni nell'eziologia dei disordini d'ansia nonostante la complessità che ogni emozione comporta. Inoltre, Friman, Hayes, and Wilson (1998) affermano che l'ansia e le emozioni come concetti generali non dovrebbero essere evitati da comportamenti radicali. Le emozioni, persino quelle che ci recano dolore sono chiavi importanti per accedere al proprio senso di realtà. Durante il lockdown, l'energia impiegata nella comprensione delle proprie emozioni e del senso di realtà generato da esse ha consentito di raggiungere una più alta capacità adattativa al trauma e di ricostruire con più resilienza il proprio senso di luogo intersoggettivo libero da contrazioni emotive.

La compassionevole accettazione e comprensione della propria condizione accende la speranza verso un'alterità che altrimenti andrebbe persa e ci aiuta ad apprezzare il senso di spazio intersoggettivo che è possibile ricostruire con gli individui che vivono nella stessa condizione. Cantare dai balconi, le chat su WhatsApp, gli aperitivi Skype sono state modalità con cui gli individui, avendo compreso e compassionevolmente accettato la loro condizione, hanno potuto generare nuovi luoghi di alterità e appartenenza per combattere la perdita di significati e la contrazione di spazi comuni.

Credo che prestare attenzione alle emozioni e provare una compassionevole comprensione della realtà che le modulazioni emotive creano possa aiutare la persona solastalgica molto di più di quanto un approccio esclusivamente cognitivo possa fare; l'accettazione compassionevole della propria esperienza di dolore è, infatti, il modo più convincente per rigenerare intimità con le proprie emozioni e affezioni ricreando al contempo il proprio senso di appartenenza a un luogo ormai perso.

IX. Conclusioni

In questo articolo ho esaminato la nozione di solastalgia e come essa si rapporti all'idea di luogo, in particolare durante la contrazione di spazio dovuta al lockdown e all'obbligatorio uso di maschere protettive. Riflettendo sulle domande sollevate da Pannell (2016), ho mostrato come sia possibile aprire una porta alla speranza attraverso una maggiore attenzione all'esperienza pre-verbale e al modo in cui possa venire portata ad espressione attraverso compassionevole accettazione delle proprie emozioni. Prendersi cura dei significati attribuiti al paesaggio fisico ed emotivo e incoraggiare una trasformazione, anche creativa e insolita, che includa una nuova forma di appartenenza e alterità intersoggettiva può avviare un processo di guarigione. Mentre l'ansia nella persona che soffre di solastalgia funziona come una sorta di bacchetta magica che trasforma qualunque spazio in un buco nero dove l'individuo scompare, il senso di appartenenza che l'individuo può ricreare attraverso l'osservazione compassionevole della realtà emotiva riesce a fare spazio ad una dimensione intersoggettiva alternativa al buco nero. Naturalmente, sostegno concreto è necessario perché la persona solastalgica sopravviva a un ambiente

costantemente ostile. Gli interventi focalizzati sulla guarigione collettiva e individuale che rendono possibile l'affrontare la solastalgia in modo efficace devono essere in armonia con la promozione del benessere umano e del suo ecosistema.

Note:

¹ Le traduzioni della letteratura straniera citata sono mie. Colgo inoltre l'occasione per ringraziare Francesca Brencio per l'idea di questo articolo e Emanuela De Bellis e Xavier Letizia per le fertili conversazioni sull'argomento.

² Si veda, Galway, 2019, online: "The year 2018 had the largest number of papers published (17%) suggesting a growing interest in solastalgia since the early 2000s. It should be noted that our review only covered articles published between January and October 2018, and therefore did not capture the full year. The use of the concept is not confined to a specific discipline; the solastalgia literature spans a wide range of academic disciplines, including public health, human geography, anthropology, and philosophy".

³ Si veda, IPCC: "In October 2018, the Intergovernmental Panel on Climate Change issued a special report on the impacts of global warming of 1.5 °C [14]. Soon after, the Fourth National Climate Assessment was issued by 13 U.S. federal agencies and presented a stark warning for climate change consequences [15]. In December 2018, the 24th Conference of the Parties to the United Nations Framework Convention on Climate Change (COP24) outcomes highlighted the importance of staying within the 1.5 °C temperature rise target, as well as planning for how to achieve this goal" retrieved from https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/11/pr_181008_P48_spm_en.pdf.

⁴ In particolare, Barlow (2002) ha descritto l'ansia e i disordini emotivi come disfunzioni emotive del modo in cui si è soliti processare le emozioni; anche se un forte spazio alla cognizione rimane, questo modello non risolve la disfunzione emotiva in repressione ma in ascolto.

Fenomenologia della paura: passare attraverso la tempesta per rinascere

Nicoletta Ghigi

I. L'immobilismo: tempo "morto" e vita in standby

Il punto di inizio dell'epoca COVID-19 è stato unanimemente la paura: il terrore di ammalarsi e finire in isolamento nella fredda e solitaria camera di una sala di rianimazione, è diventato l'incubo della maggior parte di noi. Il continuo martellamento dei media con relativa presentazione di immagini di morte e sofferenza ha fatto il resto. La gran parte delle persone che entravano nella cosiddetta "fase di emergenza COVID-19" è sprofondata in una situazione emozionale carica di angoscia e disperazione. L'aspetto però forse ancora più terribile e che qui vale la pena analizzare, si è subito concretizzato come una corale *manca di reattività psichica* agli eventi, di capacità critica che, dal quel momento, si è infiltrata nelle singole comunità umane, nei rapporti tra persone e, infine, nelle famiglie.

Ciascuno di noi era pervaso da una incertezza totale. Le dichiarazioni provenienti dagli addetti ai lavori, dalla comunità scientifica (virologi e epidemiologi e, più in generale, ricercatori all'interno del sistema sanitario) non sempre erano infatti convergenti, e il risultato di tale indefinibilità della questione della gravità o meno della situazione è degenerato progressivamente, dando forma ad una assoluta immobilità in ciascuno: sulle persone è calata una nebbia profonda di incertezza sul *come* agire e reagire. Nessuno riusciva più a comprendere bene quanto fosse drammatica la situazione oppure cosa precisamente ci aspettasse nell'immediato futuro. Quanto mancava era dunque il polso della situazione e la corrispettiva capacità di prendere posizione o di reagire, in un modo o nell'altro.

Questo silenzio acritico e la relativa immobilità nella chiusura del lockdown ha subito avuto una prima conseguenza sul piano psicologico e emozionale: la sensazione di vivere in una dimensione di sospensione, come se vi fosse una reale frattura del tempo "di prima" e "dell'ora"; come se, cioè, vi fossero due modi di vivere il tempo: quello pre COVID-19, della fuga dietro le cose da fare, e quello della "pausa con corona" della fase COVID-19 in cui tutto è fermo, sospeso, silente, appunto in una pausa in cui *risuonano* gli armonici dell'accordo appena suonato, ma nessuno strumento, *in realtà, effettivamente* sta più suonando¹.

Molti hanno interpretato così questa prima fase: il momento di "tempo sospeso" in cui tutto tace, quasi non vi fosse vera vita. Un tempo morto insomma che, non potendo essere appunto vissuto², può solo essere occupato dall'attesa del suo superamento. Le attività sono bloccate, nessuno sa bene cosa fare e come spendere il proprio tempo nel silenzio, e conseguentemente, ci si sente come di vivere "in apnea",

“in attesa di...”. Il tempo, come molti hanno scritto, “si è fermato”: bisogna stare “in attesa di” qualcosa che interrompa questo silenzio e che faccia ripartire tutto. Un vaccino, una regressione del virus stesso, una soluzione sociale (il distanziamento) che sappia porre fine a questo tempo “morto”.

Ma questa attesa, questa continua anticipazione di un tempo-che-dovrà-venire, esplicitato dai vari slogan inevitabilmente incentrati sul futuro - “andrà tutto bene”³ -, mano a mano che passano i giorni, non dà i suoi frutti e si manifesta come una grande illusione: l’illusione che quel tempo della pausa possa essere un non-tempo, un tempo che invero non è scorso e che non è esistito, se non in funzione del suo superamento, esattamente come nell’incantesimo della favola della Bella Addormentata nel Bosco in cui tutti sono addormentati e inattivi per cento anni e poi, con lo sciogliersi dell’incantesimo della strega cattiva, tutto torna ad essere “come prima”.

Ma in realtà, *questo* tempo di pausa *non ritorna a ciò che c’era prima e non porta a qualcosa di prestabilito*. Non risolve in alcun modo in qualcosa di atteso, ma anzi ci spinge a pensare in una nuova dimensione: nulla sta andando come pensavamo, nulla ritorna come prima. Esattamente come il tempo della pausa in cui il suono passato non risuona più, e le note passate non possono tornare nella forma dell’accordo sentito, così accade in *questo* tempo.

Che senso ha avuto dunque questa attesa? Qual è il “nuovo accordo musicale”, il nuovo contesto con il quale dovremo fare i conti? Possiamo pensare che quella sospensione fosse stata anche essa suono⁴, una “richiesta d’attesa” un contenuto ricco e denso da cui poter apprendere un nuovo approccio al vivere o, detto ancora nella metafora armonica, un suono addirittura più potente e fecondo rispetto a quello precedente, ormai quasi inascoltato e scivolato in una ripetitiva nenia?

II. Il contagio emotivo: l’altro come nemico nascosto

L’altra grande paura subito susseguente a quella dell’ammalarsi o di morire, come ai tempi della peste descritta dal Manzoni in cui “il sentire faceva l’effetto del vedere”⁵, si è concretizzata da subito come terrore dell’altro: paura del mio simile come “portatore di morte”. L’altro ora si presenta come probabile pericoloso untore, consapevole o inconsapevole che sia, asintomatico o leggermente malato. Il contagio virale si trasforma in quello che Scheler definisce “contagio emotivo”⁶, in cui le persone si suggestionano a vicenda producendo, mediante un incrociarsi di opinioni e nel vissuto emozionale condiviso, un disvalore di vita: tutti insieme si teme lo stesso oggetto e questa paura diviene contagiosa e si irradia, per lo più inconsapevolmente, negli animi umani, radicandosi sempre più forte in essi. L’altro è un nemico. Tutti abbiamo visto scene incredibili nei primi mesi del lockdown: esseri umani impazziti dall’odio in casi

assurdi di involontario avvicinamento, o persone tramutate in giudici impietosi pronti a segnalare e denunciare il vicino, il parente, l'amico per presunte infrazioni ai protocolli stabiliti dallo Stato⁷.

L'altro diventa dunque pericoloso e va guardato con sospetto. Per proteggere l'umanità nell'emergenza sanitaria, ciascuno si sente in dovere di denunciare l'altro per le sue presunte inadempienze nei confronti della legge. Come la *Thought police* in "1984" di Orwell, con l'idea di agire per il Bene comune, alcune persone si sono sentite legittimate a interpretare e giudicare non soltanto le azioni, ma anche le semplici intenzioni dell'altro. In una sorta di perversa empatia negativa (o anti-empatia⁸), molti hanno creduto di essere in pieno diritto di "poter entrare nella vita e nelle intenzioni dell'altro", spiando, giudicando e, nei peggiori casi, denunciandone alle autorità le eventuali conseguenze.

Ne consegue l'insegnamento ai bambini al distanziamento sociale. La fatica terribile di insegnare ai bambini ad avere paura di avvicinare gli altri bambini. La fatica ad insegnargli ad intraprendere un percorso innaturale, non biologico nell'umano, per evitare il contagio del virus. *Insegnare ad aver paura*, a non avvicinare l'altro: promuovere insomma il contagio emotivo, per evitare il contagio del virus.

Ma anche questa è una illusione: anche se cresce il contagio emotivo della paura del virus, il virus si diffonde ancora nel mondo. Anzi: contagio emotivo e contagio virale procedono insieme confondendosi e alimentandosi reciprocamente, fino a non distinguersi quasi più, per fondersi infine e produrre soltanto un unico concetto.

III. L'errata analogia tra protezione e solitudine

Questa solitudine a cui, alla fine, il contagio emotivo per mezzo di una innaturale empatia negativa ci ha condotti, non sembra tuttavia proteggerci. Lo stare soli, isolati, in casa non ci salva dal virus, - probabilmente anche più grave per la sua non osservabilità diretta né quantificabilità -, che a questo punto inizia chiaramente ad esplicitarsi: il virus della paura. La scelta dell'isolamento volontario e di una consapevole solitudine ci protegge forse momentaneamente dal COVID-19, ma non ci salva dal contagio emotivo a cui - a causa sua - siamo stati inconsapevolmente sottoposti, da mesi, per il tramite di continui e incessanti ripetitori mediatici⁹, di contatti social, di mezzi informatici di ogni tipo, in ciò incluse anche le potenti fake news esplose in questo momento come le più terribili bolle di sapone e di sadismo della storia mediatica¹⁰ e, non meno, dalle percezioni sensoriali indotte, mediante i contatti diretti tra le persone (contagio emotivo dell'empatia negativa).

Per “guarirci” da questa tipologia di contagio, siamo noi stessi a dover compiere nella nostra vita alcuni passaggi importanti che chiariscano, in primo luogo, a noi stessi da quale parte vogliamo stare. La paura del virus ci ha colpiti coralmemente, come umanità. La stessa inquietudine che in questi giorni serpeggia negli Istituti scolastici italiani a causa della riapertura “in sicurezza”, ne è la prova. La maggior parte di noi vive nel terrore. Ancora si contano giornalmente i positivi i malati e i ricoverati a differenti stadi della malattia; ancora si odiano gli asintomatici e si mettono alla gogna coloro che si sono infettati, magari nel periodo di soggiorno all'estero o in località in prossimità di focolai. Il contagio emotivo è dunque decisamente molto forte. Anche se non abbiamo il COVID-19 e ci proteggiamo con tutti i presidi possibili, il fatto di essere sani è anche qui una illusione. Siamo assolutamente malati, indubbiamente malati. La protezione adottata con tutti i mezzi contro il COVID-19 non ci salva infatti dalla paura e dall'empatia negativa, né dalla incomprensibile attitudine a giudicare e condannare persone con le quali abbiamo vissuto per anni in pace. La malattia peggiore, umanamente parlando, è dunque quella della *paura che si trasforma in angoscia sociale*¹¹, la quale andando insieme a quella biologica naturale, la fomenta e la rafforza continuamente.

È dunque proprio dalla paura che bisogna ripartire: dalla “pura paura” proprio generata dal contagio emotivo che subdolamente si trasmette di animo in animo mediante l'empatia negativa, e progressivamente si diffonde e si radica nella profondità dello spirito umano, senza che l'umanità se ne possa, nella maggior parte dei casi, avvedere¹². La “paura pura” in cui nascono diverse stratificazioni: da quella della malattia e della morte, alla paura di vivere e del tempo che passa; dalla paura della ferita che l'altro può infliggere, alla paura della solitudine che produce rabbia, frustrazione e volontà di vendetta e di cui il COVID19 è soltanto una esternazione esplicita, diretta e concreta.

Ma come è possibile ripartire, quasi-rinascere *dalla e mediante* la paura pura? Possiamo considerare la “paura pura” e tutte le sue forme come “possibilità” e, dunque, addirittura il COVID-19 come “occasione” per un *rinnovamento*, per una riconsiderazione critica del “presente vivente”¹³, del nostro vivere individuale e dell'umanità in generale?

IV. Per una antropologia della speranza: la paura come possibilità per una nuova empatia

Da quanto finora descritto, abbiamo compreso che, nutrendo la paura in questa epoca così complessa e difficile, l'umanità non ha fatto altro che produrre il nuovo “apriori storico” delle *illusioni virali*. L'illusione di un tempo sospeso che, una volta passato, tutto sarebbe tornato come prima; l'illusione che, distanziandoci dall'altro e spesso giudicandolo in mala fede nei suoi comportamenti e nelle sue intenzioni,

si resti sani; l'illusione infine che isolarsi e chiudersi al mondo ci protegga dal contagio. Ma le illusioni sono appunto inconsapevoli, false percezioni della realtà, mancate consapevolezze di quanto "effettivamente" abita il nostro vivere. La malattia davvero "mortale", come osservava Kierkegaard, non è la morte, ma l'allontanarsi da se stessi, la perdita di consapevolezza, il non riconoscersi: la disperazione¹⁴. Questa "morte nell'anima"¹⁵, il perdere contatto con se stessi è la vera perdita della vita.

Dobbiamo allora intenderci sul vero senso di malattia e, ancor più, su cosa vogliamo che sia "vita". Se è vero che, come tutti i virus, il COVID-19 può certamente essere fatale per la vita dell'essere umano, di sicuro e indubitabile è il fatto che nutrendo la paura e alimentando la formazione di ipotetici scenari da essa creati, la vita dello stesso, la propria individuale realtà¹⁶ è ancora più in pericolo: egli, per così dire, lasciandosi guidare dalle illusioni, "non sa più quello che vuole"¹⁷. Non sa più neppure pensare: egli cade "fuori dal mondo" e, "con idee morte"¹⁸, produce un comportamento malato, in cui tenta di sopravvivere, ma in realtà non vive realmente né in maniera sana. La sua vita non è neppure propriamente "sua", bensì guidata da un impersonale contagio emotivo che condiziona e governa, a sua insaputa, ogni suo agire. L'essere umano impara così a vivere, curando l'oggetto sbagliato: il solo vissuto della paura, piuttosto che l'insieme dei vissuti temporalmente estesi e intrecciati in ciascuno di noi, con la loro completezza e articolazione individualmente unica.

Un'antropologia della speranza è dunque quello che si vorrebbe qui proporre come alternativa: la riconsiderazione dell'essere umano come padrone della propria vita (colui "che ha in mano il dispositivo di manovra"¹⁹), in grado veramente di decidere e di aver cura²⁰ delle proprie decisioni, e al contempo la piena presa di coscienza di quanto ciascuno porta in sé con il suo vivere, del suo compito su questa terra e della relazione di autenticità (di proprietà strutturale) che intrattiene con l'altro e con ciò che lo circonda. Riporre nell'umano la speranza di una "conversione" è dunque, a questo punto, la nostra scommessa. *Convergere* significherebbe dunque trasformare, cambiare rotta e forse anche "ritornare sulla vecchia via", muovendo proprio da un'analisi critica della paura e del contagio emotivo che sta affliggendo l'umanità. *Curare la paura* potrebbe dunque divenire una possibilità per fare o, meglio, per tornare a fare i conti con quanto, oltre la paura del COVID-19, "agisce indisturbato sullo sfondo", demolendo gli individui e le comunità personali.

La "nuova empatia" che potrebbe fungere da strumento all'antropologia della speranza si presenta innanzitutto come una riappropriazione della propria vita, ossia come una riconsiderazione del proprio

sé mediante il ritorno alla cura del proprio vissuto, e che, piuttosto che “rendersi conto”²¹ del vivere emozionale altrui, rivolga l’attenzione e l’ascolto al *proprio* vissuto interiore. Un’empatia, insomma, che più che guardare all’alterità, sia ascolto della “voce della coscienza”²², e sguardo attento e in ascolto di “ciò che funge” dietro alle emozioni negative, quelle che inducono all’immobilità, allo spaesamento, alla rabbia e all’odio verso l’altro, e infine alla spersonalizzazione individuale e della comunità²³.

Empatizzare con se stessi potrebbe allora significare dare spazio ad un *ascolto produttivo*²⁴ di ciò che la paura e il contagio emotivo hanno generato in ciascuno di noi: equivarrebbe insomma a fare i conti individualmente e comunitariamente con la paura e con le emozioni ad essa correlate e, attraverso l’incontro personale e diretto con ciò che fluisce dentro di noi, risorgere con un volto nuovo e una rinnovata volontà di essere se stessi.

Note:

¹ Il fenomeno della risonanza non è di per sé suono reale. La pausa musicale è dunque una particolare “ritenzione” del suono appena passato e anche protenzione o aspettativa di un nuovo suono, ma non suono effettivo. Tuttavia, osserva Husserl, la ritenzione del suono appena passato (“ricordo primario del suono”), un accordo o una nota che ora non-suona-più (“non effettivamente reperibile”), è comunque un vissuto del suono, “diverso in quanto alla individualità” (al “materiale di sensazione”), ma pur sempre presente nella coscienza. La pausa dunque, come lo stesso do che ho suonato “adesso e dopo” la pausa, nei differenti contenuti, “differenti impressioni”, occupa anche essa un unico “posto temporale”. Può dunque essere anche essa ritenuta vissuto del suono a pieno titolo (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr.it. A. Marini, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 67; 96-97).

² Il tempo morto, in realtà non esiste, così come “l’attesa pura e semplice”. Chi aspetta e crede di non vivere il suo tempo, di esserne sospeso e immune da eventuali mutamenti, si illude: egli ne è soltanto inconsapevole e ed è vissuto dal suo stesso tempo, passivamente. Costui è “come un divoratore il cui apparato digerente fa passare una grande quantità di alimenti senza estrarne l’utile valore nutritivo” (T. Mann, *La montagna incantata*, tr.it. E. Pacar, Garzanti, Milano 2012, p. 222).

³ Uno slogan che ha destato tra l’altro non poche polemiche, se non altro per l’irriverenza verso coloro che, nel frattempo, perdevano numerosi amici e familiari a seguito del virus e che certamente non potevano accogliere né immaginare un futuro “arcobaleno”, quanto meno, nell’immediato.

⁴ “Studiare le sospensioni di suono o pause”, come insegnano i grandi Direttori d’Orchestra, è fondamentale per comprendere il senso di una partitura e interpretare al meglio il compositore. La pausa non è mai mancanza di suono e la sua funzione è appunto quella di cercare attenzione e produrre immaginazione creativa nell’ascoltatore, tale da consentirgli di immaginare ed accogliere un nuovo orizzonte armonico ancora sconosciuto.

⁵ Presi dalla paura dell’untore gli animi abbracciavano più volentieri l’emozione della collera verso l’altro, piuttosto che cercare di vedere la vera causa, perché a tale emozione “piace più attribuire i mali a una perversità umana, contro cui possa far le sue vendette, che di riconoscerli da una causa, con la quale non ci sia altro da fare che rassegnarsi” (A. Manzoni, *I promessi sposi*, Mondadori, Milano 1981, pp. 505-506).

⁶ Sperimentiamo un “contagio emotivo”, secondo Scheler, quando ci rendiamo conto attraverso una presa di coscienza mediante “inferenze e ragionamenti” che la tristezza inspiegabile che ora proviamo era, ad esempio, lo stato d’animo “di un gruppo di persone cui si è fatto visita poche ore prima” (M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, tr.it. Franco Angeli, Milano 2010, p. 49).

⁷ Il noto fenomeno dei cosiddetti “sceriffi da balcone” o “leoni da tastiera” a seconda del luogo di osservazione e di espletamento del giudizio, è oggi oggetto di studio di psicologi e sociologi. Questi “delatori” in Italia sono assurti agli onori delle cronache come protagonisti dell’emergenza sanitaria per quella che ritenevano essere la loro “missione segreta” di trovare un colpevole, l’untore da mettere alla gogna. La paura incontrollata conduce tali osservatori a denunciare, postando foto o direttamente offendendo il presunto criminale, come se chi è costretto a stare in casa, magari in solitudine, dovesse necessariamente punire chi, per ragioni a lui sconosciute ma potenzialmente valide, invece non è solo e in sofferenza. Riguardo alla “assoluta necessità” da parte di alcuni di trovare un capro espiatorio del tutto irragionevolmente, De Martino aveva già

sottolineato come “la caduta dell’energia di oggettivazione” altro non sia che una forma di nevrosi scaturita da un antico senso di colpa non elaborato: la “colpa per eccellenza” (E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 31).

⁸ Riprendendo Lipps, Stein descrive come “empatia negativa” il caso in cui si presenti una sorta di resistenza in me ad accogliere il vissuto emozionale effettivo dell’altro. Può infatti darsi il caso, ad esempio, che “nello stesso istante in cui un amico mi dà una notizia gioiosa, tutto il mio essere è già riempito da un sentimento doloroso motivato dalla perdita di una persona cara. Il dolore impedisce alla gioia che colgo empaticamente di dar luogo ad un «co-sentire»” (E. Stein, *Il problema dell’empatia*, a cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Studium, Roma 2003, p. 85). Allo stesso modo, nel nostro caso, l’empatia negativa nasce dal pregiudizio di un sentire offuscato dalla paura e quindi dall’impedimento fattuale di sentire quanto realmente l’altro sta vivendo emozionalmente.

⁹ Spesso si definisce questo sistema di informazione “infodemia”, ossia: “diffusione di una quantità di informazioni enorme, provenienti da fonti diverse e dal fondamento spesso non verificabile”. Da questa diffusione si propaga una sorta di “contagio informativo” che “ha l’effetto di rendere assai più complessa la gestione dell’emergenza, in quanto pregiudica la possibilità di trasmettere istruzioni chiare e univoche e di ottenere, quindi, comportamenti omogenei da parte della popolazione” (M. Cristina Piegari, “Coronavirus. Le false informazioni fanno più vittime della malattia”, *Il Messaggero*, 21 aprile 2020).

¹⁰ La forza delle pseudo-verità e la loro pericolosità è oggetto di molti studi scientifici, in cui si fa presente che il nostro bisogno di fomentare la paura o di trovare risposte immediate e verità certe, anche se spesso facilmente sbugiardabili, è in un qualche senso “rassicurante”. Sembrerebbe un paradosso ciò che i sociologi hanno rilevato da studi su COVID-19 e fake news, ossia che i bambini o, più in generale, i nativi digitali hanno più facilità a smontare una verità “fake” rispetto ad un anziano. In quest’ultimo infatti la paura di morire è più forte e la paura “globale” di una verità, per quanto assurda ma certa (perché detta dalla televisione o in quanto dichiarata pubblicamente e, dunque, ufficiale), sembrerebbe in un certo senso proteggerlo dall’incertezza. Da parte di chi invece produce fake news, la forza di queste ultime starebbe nel “curare” la frustrazione di elementi narcisisti che “sparando” verità risolutive e originali, possono “fingere un’autodeterminazione e un’indipendenza” che li eleva e distingue rispetto alla massa “poco pensante” (S. Paoli, “Coronavirus fake news. Perché ne abbiamo bisogno per sopravvivere”, in https://www.corriere.it/salute/20_maggio_18).

¹¹ La paura si trasforma in angoscia quando non ha più sembianze definite e produce un disagio profondo che si irradia a tutto il vivere individuale e sociale. Si configura pertanto come una paura nascosta, “senza volto” (cf. R. Gentile, *Il potere senza volto. Un contributo psicologico allo studio dell’angoscia sociale*, Franco Angeli, Milano 1995).

¹² Strutturandosi come un sentire un’emozione “in prima persona a causa dell’emozione di un altro”, la caratteristica più propria del contagio emotivo è precisamente nel non consentire a chi sente, ad esempio, la paura, una vera “consapevolezza della sua causa” (A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell’altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna 2019, p. 119).

¹³ Husserl parlava di rinnovamento “etico-sociale” mediante una *Besinnung*, una presa di coscienza etico-individuale del senso di cui l’umanità è portatrice in ogni contesto temporale (presente vivente). Soltanto da tale consapevolezza individuale, critica e responsabile, è poi possibile dar forma ad un’etica universale. Rinnovamento significa dunque, innanzitutto, consapevolezza di se stessi nel proprio tempo. Questo fa di ciascuno “in senso pregnante”, un “soggetto di volontà”, un individuo cioè che “non segue più «involontariamente» il corso degli affetti [...], ma prende da sé «liberamente» la propria decisione”, nella “coscienza di sé” e di ciò che propriamente gli appartiene (E. Husserl, *L’idea di Europa*, tr.it. C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 29).

¹⁴ Così la intendeva Kierkegaard ne *La malattia mortale*: è sprecata la vita di colui che vive senza mai divenire “consapevole di se stesso come spirito, come «io»”. È questa la “malattia mortale”: non piuttosto la morte, ma la disperazione, ossia la perdita della consapevolezza dell’io, di essere spirito e “rapporto che si rapporta a se stesso” con la finalità di giungere al fondamento del rapportarsi medesimo (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, tr.it. C. Fabro, SE, Milano 2008, pp. 29; 17).

¹⁵ J.P. Sartre, *La morte nell’anima*, tr.it. Mondadori, Verona 1971, p. 342.

¹⁶ Scheler lo definisce: *Vorbild* (M. Scheler, *Formare l’uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l’antropologia filosofica*, a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 71-72).

¹⁷ J.P. Sartre, *La morte nell’anima*, cit., p. 342.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 110.

²⁰ Una cura che significa attenzione al proprio mondo, al vissuto che porto con me: una cura che sia frutto di una diagnosi fatta “con il sentimento”, invece che con pregiudizi quantificatori (L. Binswanger, *Per un’antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, tr.it. E. Filippini, Feltrinelli, Milano 2007, p. 289).

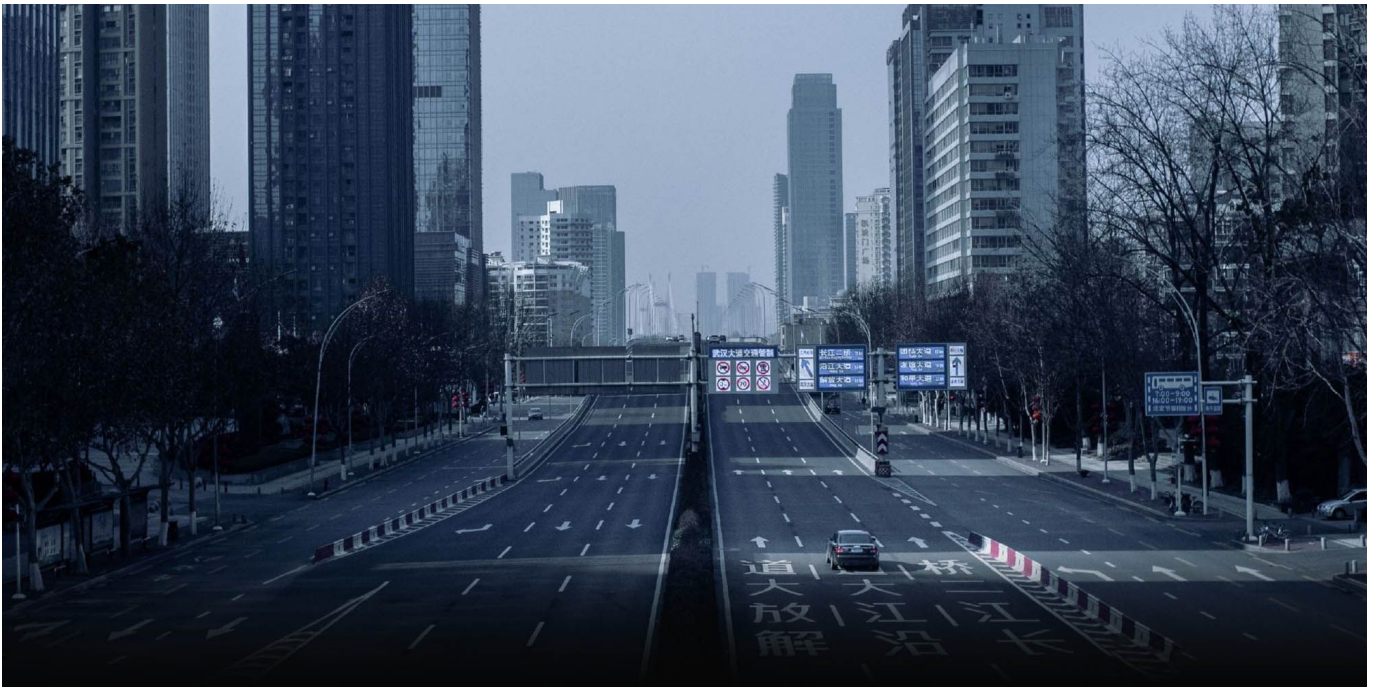
²¹ E. Stein, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 72.

²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr.it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1992, p. 326 e sgg.

²³ Con “spersonalizzazione individuale e della comunità” si intende la perdita del valore differenziale dei singoli che operano al suo interno, tramutandola in ciò che Le Bon definisce: “folla”. Ciò avviene, ad esempio, quando si vive in un contagio emotivo comunitario, dove le persone non possono più essere distinte tra loro come insieme di individui aventi differenti personalità e differenti comportamenti. La “folla” non è più insieme di persone differenti tra loro, bensì il loro annullamento in una unità, in cui gli individui “che la compongono – indipendentemente dal tipo di vita, dalle occupazioni, dal temperamento o dall’intelligenza – acquistano una sorta di anima collettiva per il solo fatto di appartenere alla folla”. A ciò consegue che, quando si fa parte di una folla, “il celebre matematico e il suo calzolaio” avranno gli stessi modi di pensare e lo stesso

comportamento, a prescindere dalla differente cultura o dai differenti vissuti (G. Le Bon, *La psicologia delle folle*, tr. it., TEA, Milano 2004, pp. 49; 51).

²⁴ Barreira parla di un ascolto sospensivo, privo di giudizi e di pregiudizi che vale tanto nei confronti del mondo altrui quanto del proprio (C. Barreira, *Escuta suspensiva*, in M.A. Kalinke, M. A. Viggiane Bicudo, V. Spididião Kluth (a cura), *Anais do V Seminário Internacional de Pesquisas e Estudos Qualitativos: Pesquisa Qualitativa na Educação e na Ciência em Debate*, UNIOESTE, Foz do Iguaçu 2018, pp. 1-12).



Le strade di Wuhuan ad inizio della pandemia da COVID-19

Sezione II

Storia della Filosofia e Filosofia Politica

Il prima e il dopo. Quanto sono realistiche le speranze in un cambiamento radicale della nostra forma di vita?

Paolo Costa

I. «Nulla sarà più come prima: questo è un punto di non ritorno!».

Chi non ha pensato, magari solo per un attimo, che le cose stessero esattamente così all'inizio dell'epidemia di COVID-19, davanti allo spettacolo storicamente inedito di nazioni ipermoderne che, una dopo l'altra, pur con riluttanza, si rassegnavano a tirare il freno d'emergenza e, se non a bloccare, a rallentare significativamente le proprie attività economiche che fino a poche ore prima apparivano come sistemi inarrestabili, totalmente sottratti al controllo di qualsiasi attore politico o sociale?

Il *lockdown* generalizzato, come sappiamo oggi, è stato solo una parentesi, per quanto significativa, nelle nostre vite. Nel giro di qualche settimana la preoccupazione per il calo vertiginoso del Prodotto Interno Lordo ha ripreso rapidamente il sopravvento smorzando la possibilità di immaginare un'altra vita. Passato lo sgomento e la paura, i più sembrano desiderare solo di ritornare alle vecchie abitudini. È stata quindi solo un'illusione? L'effetto di uno dei tanti giudizi prematuri a cui le persone si abbandonano quando, sotto l'effetto di una novità stupefacente, trascurano il valore della prudenza e barattano la cautela con la precipitazione?

D'altra parte, quante volte negli ultimi cinquant'anni abbiamo sentito parlare di punti di non ritorno: politici, climatici, sociali, sanitari? Il nostro immaginario, in effetti, è eracliteo. Il flusso, non la catena dell'essere, è la metafora guida che ci aiuta a mettere a fuoco il mondo in cui viviamo. La storia abissale che abbiamo alle spalle ci viene raccontata da chi ne sa più di noi come un tempo quasi infinito punteggiato da gigantesche transizioni che ne hanno cambiato irreversibilmente protagonisti e dinamiche. Si va dal Big Bang alla comparsa della vita sulla terra, dalle grandi estinzioni di massa fino ai danni ambientali irreversibili causati dall'intervento umano sugli ecosistemi naturali.

Ma come ci immaginiamo queste trasformazioni? Nel flusso in cui si incanalano esistono forse anche vincoli che attestano la possibilità che un sistema naturale torni a uno stato di equilibrio dopo la fase di crisi? Cambia forse qualcosa quando ai processi naturali aggiungiamo l'intervento di un essere autocosciente? Insomma, c'è spazio anche per la speranza nel nostro immaginario eracliteo?

II.

Il tema su cui mi concentrerò in questo saggio è allo stesso tempo importante, controverso e molto difficile. Mi azzarderei persino a sostenere che nel mondo moderno è l'enigma filosofico per eccellenza. Potrei sbagliarmi, ma credo che più o meno a tutti interessi capire se un cambiamento radicale della

propria forma di vita, una conversione, una rivoluzione, una rottura, un “breakthrough”, che consenta di parlare sensatamente di un “prima” e di un “dopo” sia davvero realizzabile e, nel caso, che cosa lo renda possibile.

Il quesito ha un significato speciale per noi. La civiltà moderna, come si sente spesso dire, è una civiltà “prometeica”. È una civiltà, cioè, che ha scommesso su una forma di stabilizzazione dinamica. Detto altrimenti, può stare in piedi solo se innova continuamente. Il cambiamento, insomma, è sia la sua ragion d’essere sia la sua condizione di possibilità. Marx, come è noto, ha scritto pagine memorabili sulla borghesia, la classe sociale che «non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali». In un passo spesso citato del *Manifesto del partito comunista* (1848) ha anche sostenuto, senza mezzi termini, che ciò che distingue l’età moderna («l’epoca dei borghesi») da tutte le epoche precedenti è «il continuo rivoluzionamento della produzione, l’ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l’incertezza e il movimento eterni»¹.

Tutti noi abbiamo familiarità con questo stile di vita che, a seconda dei temperamenti o dell’età, ci affascina, elettrizza, angoschia o annoia mortalmente. È proprio perché abbiamo una grande familiarità con questa forma routinizzata di accelerazionismo che l’esperienza del *lockdown* è stata per molti come una folgorazione, suscitando l’aspettativa di un cambiamento radicale di abitudini, se non addirittura di una rivoluzione o palingenesi pochi centimetri prima del baratro. Qualcuno ha addirittura pensato che il coronavirus fosse non solo un ammonimento, ma una vera e propria mano tesa della natura giusto un passo prima di una catastrofe ambientale senza ritorno.

Paradossalmente, quindi, è stata la rinuncia improvvisa al cambiamento compulsivo a suscitare la speranza o il timore di una trasformazione radicale. Come si spiega questa contraddizione?

III.

Fin dalle origini della nostra civiltà, l’impulso al cambiamento, in effetti, è andato di pari passo con uno speculare scetticismo sulle reali possibilità di un vero rivoluzionamento della natura umana, di un superamento dei suoi vizi e delle sue inerzie più profonde. Da questo punto di vista tutti i grandi cambiamenti storici appaiono come eventi che, anziché essere progettati e realizzati, accadono agli individui sotto l’impulso di processi impersonali le cui cause sfuggono al controllo di chicchessia, inclusi i principali beneficiari di tali “progressi”, siano essi tecnologici o economici. Da questa ambivalenza scaturisce la problematicità della questione del cambiamento storico, soprattutto quando viene immaginato come un cambiamento per il meglio, dove il “dopo” è allo stesso tempo un passo in avanti e un “upgrade” rispetto al “prima”. È davvero possibile un simile salto di qualità in natura? E come si spiega? Ma se è difficile da immaginare, come possiamo pretenderlo da creature che sono pur sempre un “pezzo” di natura?

La “logica” che governa i grandi cambiamenti negli ecosistemi naturali è stata descritta secondo modelli via via sempre più convergenti dopo Darwin: le transizioni esistono, non di rado sono l’effetto di un’accelerazione imprevista, le loro conseguenze sono irreversibili e spesso il caso e la contingenza la fanno da padrone. La pandemia di COVID-19 è a tutti gli effetti un fenomeno “naturale”. Nel caso specifico di una epidemia zoonotica – che dipende, cioè, dal salto (*spillover*) di un microrganismo patogeno da una specie all’altra – la sua “naturalità”, cioè il suo essere nell’ordine delle cose, dipende dalla pressione selettiva in direzione dell’evento infausto, causata dal successo evolutivo di una specie, quella umana, in crescita demografica esponenziale. Gli organismi parassitari, *ça va sans dire*, parassitano anche, se non soprattutto, il successo di un altro organismo. Questa sembra essere una lezione universale che la Natura ci impartisce: l’opportunismo ha sempre una marcia in più in natura. Tanto più cresce la popolazione di una specie in un dato territorio tanto più cresce il rischio che essa finisca per servire da terreno di coltura per un microrganismo vecchio o nuovo che prolifererà a suo danno. In questo caso la specie funziona da carburante per l’accelerazione di un processo con andamento esponenziale. L’epidemia, in effetti, assomiglia a un incendio che si propaga inesorabilmente finché trova combustibile lungo la via.

Ma allora, se si tratta di un fenomeno naturale, perché non ne prendiamo atto, ci mettiamo il cuore in pace e pensiamo ad altro? Perché le cose non funzionano così per la specie umana – l’unica specie, per quanto ne sappiamo, che ha una vera e propria ossessione per gli scenari controfattuali o gli universi alternativi. Da quando è scoppiata la pandemia di COVID-19, in effetti, non facciamo altro che polemizzare animatamente sul significato, la reale gravità, le cause naturali, le responsabilità politiche, l’efficacia o inefficacia delle misure di contenimento adottate, in quella conversazione globale senza tregua resa possibile dai mezzi di comunicazione di massa e amplificata esponenzialmente dalle tecnologie digitali.

IV.

Per riassumere, nel mondo moderno la naturalità di un evento, il suo essere nell’ordine delle cose, non è mai una ragione sufficiente per subirne passivamente le conseguenze. Ciò che avviene, in effetti, è che il fenomeno naturale interseca i piani di vita delle persone e in questo modo ne modifica il campo prasseologico, ossia l’ambito delle scelte possibili, senza però esaurirne mai il senso, cioè il fondo di contingenza da cui scaturisce la responsabilità personale. Il nodo, allora, diventa l’esatta comprensione delle condizioni della scelta.

Nel caso della attuale pandemia ci troviamo dunque di fronte a un evento fisico relativamente semplice (zoonosi + pandemia con andamento esponenziale) che, interferendo nelle abitudini e routine di individui e collettività, dà origine a un campo di azione e pensiero particolarmente intricato. Il cortocircuito è esemplare nel caso di SARS-CoV-2 per via della letalità disomogenea del virus, che ha conseguenze

diametralmente opposte a seconda dell'età, genere, salute, ambiente di vita dei soggetti infettati. Un trionfo di episodicità e contingenza, dunque. È proprio perché non è la nuova peste nera, insomma, che COVID-19 ci sta dando così tanto da pensare e, complicando le scelte dei decisori a tutti i livelli, ci costringe a riflettere seriamente sulla natura endogena e/o esogena dei cambiamenti.

Nello spazio che mi resta vorrei provare a dire qualcosa su questo spazio che frequentiamo tutti quotidianamente. Idealmente, mi piacerebbe fornire a chi legge qualcosa di immediatamente utile, ma vista la complessità del tema, mi accontenterei anche di sviluppare un paio di ragionamenti non confusi riguardo al problema del *cambiamento* personale e sociale. I quesiti che mi interessano, in breve, sono di questo tipo: come cambiano vita le persone in carne e ossa? Il cambiamento è reale o solo apparente? E, se reale, è un mutamento che semplicemente accade o che viene intenzionalmente prodotto e governato dall'inizio alla fine? Ed è personale, subpersonale o sovrapersonale? Insomma, quanto c'entra la Natura con la "n" maiuscola con la nostra speranza di uscire migliori da questa ordaia? Ci sono forse lezioni (positive o negative) che possiamo imparare dalla Natura? O risorse che possiamo attingere da essa per dare una torsione realistica al nostro desiderio di cambiamento?

✓.

Non è facile rispondere a queste domande, tanto più in un contesto non favorevole a una riflessione spassionata. Se c'è un tratto distintivo del nuovo coronavirus è infatti proprio la sua abilità nel portare a galla le divisioni profonde che caratterizzano le nostre società. SARS-CoV-2 ha dimostrato, tra l'altro, di avere le qualità di un reagente in grado di far risaltare gli orizzonti fratturati entro cui le persone osservano e giudicano oggi la realtà che le circonda. Questi orizzonti fratturati, per altro, non sono solo alla base dei disaccordi spesso radicali che dividono i cittadini gli uni dagli altri, ma si manifestano anche come dolorosi dissidi interiori che le persone sperimentano sempre più spesso nel tentativo di barcamenarsi tra libertà e salute, individuo e società, economia e vita.

Come si fa, allora, a stabilire con certezza chi ha ragione e chi ha torto in uno scenario così confuso? Esiste un modo per decidere obiettivamente se la pandemia di COVID-19 sarà o no uno spartiacque nella storia umana?

Non esiste in realtà una formula infallibile. Per non perdersi d'animo, però, può essere utile contestualizzare i disaccordi che hanno pesato e continuano a pesare oggi nella discussione pubblica sulla pandemia riconducendoli ad alcune fratture più profonde che caratterizzano ormai da secoli la coscienza storica moderna. La principale di queste verte proprio sulla corretta interpretazione della natura del cambiamento storico. Non c'è dubbio, infatti, che la civiltà moderna ha modificato l'equilibrio tra una comprensione ciclica e una vettoriale del tempo, a tutto vantaggio di quest'ultima. Nell'ottica moderna, la storia umana è caratterizzata dalla produzione di innovazioni che rendono rapidamente obsolescenti

intere forme di vita e tali novità prevalgono sul carattere circolare della successione delle generazioni, che pure è un fenomeno familiare a tutti.²

La Storia, detto sinteticamente, si muove in avanti come una corrente che trascina, volente o nolente, gli individui che sono chiamati ad adattarvisi, se possibile, creativamente. Questo è il solo modo per non sentirsi delle vittime inermi del cambiamento tecnologico, politico, culturale, economico. Il modello più diffuso di interpretazione di questa relazione dialettica tra attività e passività è quello, di origine medica, del nesso tra crisi e critica.

Per farla breve, se la Storia procede attraverso periodiche rotture di un equilibrio precario, ormai superato nei fatti, la critica è il giudizio o diagnosi che consente allo stesso tempo di assecondare il cambiamento e per quanto possibile governarlo. Nella filosofia della storia hegel-marxiana, per esempio, le contraddizioni tra una forma di vita e le forze che determinano i processi storici (a seconda dei casi, l'espansione della libertà oppure la lotta tra le classi sociali) rendono possibile il compito della critica che è affidato ad avanguardie politiche o intellettuali che, per ragioni non contingenti, si trovano nella condizione migliore per comprendere la direzione degli eventi e assecondarne l'impulso internamente teleologico (cioè orientato a un fine per cause interne e non esterne).

È interessante notare come questo modello di spiegazione del cambiamento riesca a tenere insieme, pur a fatica, un senso non futile dell'agentività umana con l'intuizione antivelleitarista che sia impossibile produrre cambiamenti storici significativi se essi non sono in qualche modo preparati e favoriti da cause indipendenti dalla volontà umana. Queste cause indipendenti possono essere sociali, economiche, culturali, ma anche naturali. Kant, ad esempio, vedeva nel progresso umano il frutto di un piano della natura il cui protagonista non era il singolo individuo, ma *Homo sapiens*, l'unica specie animale dotata dell'organo del progresso: la ragione³. Solo così diventa possibile fare spazio all'incontestabile inerzia e accidentalità della storia umana pur in un orizzonte evolutivo che procede grosso modo per stadi.

VI.

Mi auguro che le analogie con la situazione odierna saltino ormai agli occhi. In questi mesi, la storia naturale del pianeta (o della sua biosfera) ha modificato significativamente le condizioni dell'azione individuale e collettiva per mezzo di un'accidentale epidemia zoonotica. Ora, se vogliamo che si realizzi un cambiamento in grado di rispondere in maniera adeguata a una sfida che è, di base, sanitaria, ma in senso più lato è una sfida di civiltà (nel senso che costringe i suoi membri a prendere posizione sui suoi fini e sulla sua ragion d'essere), le circostanze ambientali vanno comprese e assecondate. Tuttavia, le nuove condizioni di azione si innestano in realtà su condizioni precedenti e di più lungo periodo (la crescita demografica, la rivoluzione industriale, l'individualismo, le disuguaglianze economiche, la crisi ecologica, ecc.) che presentano enormi problemi di interpretazione. Perciò nessuna descrizione obiettiva

delle nuove circostanze può servire da sola allo scopo. In effetti, o questa descrizione neutrale è semplicemente inaccessibile o, nel caso in cui lo fosse, sarebbe talmente generale da avere una rilevanza pressoché nulla in vista delle scelte da compiersi. La storia naturale, in poche parole, non può dirci se dobbiamo o no fare meno figli, se una civiltà contadina è meglio di una civiltà urbana, se gli interessi dell'individuo dovrebbero prevalere su quelli della comunità (o viceversa), se la differenza tra il mio reddito e quello di Jeff Bezos sia o no equa o quale sia la temperatura media giusta per il pianeta o quante siano le specie che è giusto che si estinguano. Nella sua dismisura e fatticità, detto altrimenti, la natura sembra dare ragione o torto a tutti e a nessuno. Le sue lezioni sono futili.

D'altra parte, la storia naturale non ci lascia però nemmeno indifferenti. Come dimostrano i popolarissimi libri di Y.N. Harari, persino una grande narrazione che non consente di farsi illusioni sulla reale agentività umana nella storia può avere un effetto esilarante sui lettori moderni⁴. Il punto è quello già notato da Pascal quasi quattro secoli fa: il solo fatto di avere la possibilità di assumere un punto di vista distaccato sulla natura è già di per sé una fonte di sottile piacere per molti esseri umani.⁵ Ma non solo. Molte informazioni che ricaviamo dalla storia naturale entrano inevitabilmente a far parte di quel processo di produzione dell'equilibrio riflessivo da cui ricaviamo tutte le ragioni che abbiamo per credere e agire. La nostra specifica responsabilità, in quanto agenti morali, è decidere se tali ragioni si trovino sullo stesso piano o, al contrario, esistano ragioni che hanno un valore, un significato, un peso per noi essenzialmente superiore. Il rispetto degli altri esseri umani oppure la reverenza per un mondo che non abbiamo creato e che ci sovrasta da ogni punto di vista oppure la venerazione della bellezza o magari un senso di sacralità sono fattori decisivi nella realizzazione di qualsiasi cambiamento umano. Sono i moventi profondi che ispirano i sacrifici, i gesti eroici, ma anche la resilienza, la coerenza a dispetto di tutto e tutti, la tenacia, il sogno, gli slanci supererogatori.

Se dell'idea del "prima" e del "dopo" non vogliamo conservare solo una interpretazione piatta, monodimensionale, abbiamo bisogno, dunque, di conservare questo senso dell'importanza intrinseca delle scelte che facciamo. Essa può sopravvivere anche senza una qualche forma di garanzia o ratifica assoluta, ma non può cavarsela se sposiamo l'idea che, a conti fatti, nulla importa veramente.

Questa verità basilare della condizione umana dovrebbe prevalere su ogni altra considerazione. La conversione che i più ottimisti tra noi si attendono dalla pandemia è dunque anzitutto una conversione dello sguardo che ci consenta di vedere con più chiarezza la differenza che passa tra ciò che conta veramente nelle nostre vite e ciò che, *sicut umbra, fugit*.

Note:

¹ Cfr. K. Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, a cura di E. Donaggio e P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2015, p. 80.

² Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1998; R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it., il Mulino, Bologna 1984; Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it., Clueb, Bologna 2007.

³ Cfr. I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1965, parte I.

⁴ Cfr. Y.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. it., Bompiani, Milano 2017.

⁵ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993, pp. 153-155, §§ 264-265 (è la celeberrima immagine della «canna pensante»).

Agire la speranza. Considerazioni girovaghe

Riccardo De Biase

Il titolo che mi permetto di dare al mio contributo è, a pensarci bene, la silloge contratta ma abbastanza esauriente, di tutto quanto andrò ad argomentare di qui a poco. Mi servirò, per lo scopo prefissato, di due elementi che potrei sì definire teorici, ma che sono sostanzialmente due tradizioni di ricerca ben consolidate: l'impianto fenomenologico di matrice husserliana e la chiave d'osservazione pragmatista della realtà. Parainfo di uno sponsale certo non originalissimo, cercherò di aggiungere allo schema descritto, alcuni personalissimi punti di vista, integrandoli qua e là all'apparato dottrinale. Derivanti, questi ultimi *Standpunkte*, solo da esperienze soggettive, letture private e incontri succedutisi nell'arco della mia vita cosciente. E mi rendo conto che può apparire insieme velleitario e presuntuoso far elevare alla dignità di spunto di ricerca scientifica, nient'altro che sensazioni e convinzioni individuali, per quanto parziali e sempre in itinere. Eppure non riesco a togliermi dalla testa l'idea che chi fa il nostro mestiere e prende un computer e scrive, mette nelle sue riflessioni, sempre, lo sappia o non lo sappia, poco o tanto di sé, della sua storia personale e degli incontri capitatigli nel cammino.

*

Una delle più incidenti "immagini" dell'idea di speranza che ho avuto modo di incontrare nelle mie letture, è la seguente: «come sbagliava Emily Dickinson! La speranza non è "la cosa con le piume". La cosa con le piume è mio nipote. Bisogna proprio portarlo da uno specialista a Zurigo»¹. L'ironia è sempre una buona consigliera. Una potente suggeritrice. Ti lascia intravedere quegli angoli che normalmente sono oscurati da luoghi comuni, dal *mainstream*, ti costringe a ridimensionare la seriosità di certe prese di posizione, a mettere tra parentesi talune rigidità, a guardarti meglio e più in profondità nelle tue azioni quotidiane. Ma per capirlo, bisogna essere attenti e pronti di riflessi. Quel che la *boutade* dello scrittore-regista newyorkese lascia intravedere, almeno a me, è che l'accentuazione esasperata, volutamente esasperata, di certe caratteristiche comportamentali, "sta per" l'impossibilità assoluta di poter considerare la speranza, così come tutte le altre innumerabili *Stimmungen* proprie dell'umano, qualcosa di isolato e a sé stante. Nel paradossale e per alcuni aspetti feroce ribaltamento (dalla poesia alla follia) messo in opera da Allen, si scova la traccia di una radicale proprialterità. La speranza è sempre una speranza "propria", è sempre la mia speranza, ma non può non essere speranza di qualcosa d'altro. È vero che Heidegger, nel suo capolavoro del '27 definisce l'angoscia come ciò che non ha alcun oggetto² – ed in quanto tale, assurge ad unica tonalità emotiva abilitata all'apertura della famigerata *Eigentlichkeit* – ma non è detto che in un libro così acuto non possano manifestarsi pure delle grossolane falle³. Ciò non infirma, credo, il mio impianto teorico: la fenomenologia di cui parlerò è quel modo fattivo di intendere la ricerca filosofica che

non ha alcun interesse per l'Essere e per il Nulla (entrambi con la maiuscola), convinto, come lo era Husserl, che “dietro” o “dentro” le cose, intese come oggetto di una speculazione solo formale e come un “intero” non progressivamente costituentesi secondo *Abschattungen* sempre parziali, c'è poco o nulla di interessante, o quantomeno di rilevante, per la vita⁴.

Ha ragione a mio avviso allora Bollnow, quando in dialogo serrato e fruttuoso con *Essere e tempo*, sostiene che le tonalità emotive «in senso proprio si distinguono per il fatto che rappresentano uno stato fondamentale, che attraversa uniformemente tutto l'uomo, dagli strati inferiori fino a quelli più elevati»⁵. Certo, «i sentimenti propriamente detti si riferiscono sempre “intenzionalmente” a un oggetto determinato», mentre «le tonalità emotive, al contrario, non hanno un oggetto determinato», essendo «colorazioni dell'esistenza umana nel suo insieme»⁶. E tuttavia, «questa relazione [tra tonalità e sentimenti], considerata in maniera più precisa, è tale per cui le due modalità non si giustappongono come forme equivalenti, ma stanno in un rapporto di derivazione»⁷. In altri termini, a mio avviso Bollnow, sostenendo che «i sentimenti si sviluppano (...) sulla base di un substrato generale della tonalità emotiva che li precede»⁸, ammette implicitamente che pur non avendo un oggetto specifico di riferimento, le tonalità emotive sono “intenzionate” ai sentimenti, sono indefettibilmente relazionati in una sorta di gradiente dal più generale al particolare. Ma l'esistenza di “gradi” tra le tonalità e i sentimenti annuncia una verticalità, una linea di contatto che è esattamente l'immagine di un'intenzione di specificazione, di un legame intimo di partecipazione. Ed è esattamente questo che determina la “forma” che prende la possibilità di comprendere la speranza come intenzionalità. Infatti, in questo rutilare sequenziale di stati d'animo di cui facciamo ordinaria esperienza, è il susseguirsi stesso delle tonalità a rappresentare quel che chiamiamo comunemente *mondo*: «abbiamo una spiegazione del mondo e dell'essere-per-noi del mondo e di un mondo possibile in generale»⁹. Questa “spiegazione” che Husserl, con superbia solo apparente, ci mette davanti agli occhi, va letta con estrema attenzione: «a partire da essa viene spiegato in modo certo e stabile il mondo già acquisito con le facoltà correlative e con il processo della vita mondana che esperisce di fatto, processo che appartiene al mondo con necessità essenziale»¹⁰. Non ho alcuna intenzione di seguire dettagliatamente i talvolta oscuri giri argomentativi di Husserl mirati a determinare il passaggio dal metodo statico a quello genetico della fenomenologia. Mi basta, per i miei scopi, apprendere che la «legge della genesi», «nella sfera aperta del vissuto», implica che «ciò che sopraggiunge allora non solo sopraggiunge, ma consegue necessariamente, secondo la legge *ragionevole* della successione necessaria»¹¹. Se c'è una legge che “spiega” la moltitudine “irragionevolmente” infinita delle relazioni tra intersoggettività, enti intramondani, entità logiche, viventi non umani, reali o possibili e tutto quanto rientra nella parola “mondo”, questa è il processo, è la precessione di quelle che Heidegger chiamerà le tre estasi della temporalità. Ma cosa, propriamente, va a legalizzare questa legge-del-tempo? Essa rende “sensata” la diade «struttura ontologica=struttura del senso d'essere nelle sue fondazioni di senso»¹²,

come passaggio dalla statica alla genetica. Se con il metodo statico si analizza «ontologicamente dell'essere mondo e correlativamente indago sulle certezze d'essere, e cioè concretamente sui modi di datità», è inevitabile, per dare conto di una fenomenologia semovente e autocorrettiva, supporre una «struttura di validità» tale da racchiudere in sé «il sistema completo delle fondazioni di validità»¹³. Questa “Superstruttura” di cui Husserl sta edificando il profilo – e questo è assai importante – si compone delle fondazioni parziali di validità che «appartengono al mondo nella validità d'essere stabile *che ci è propria* – presupposto che esso (il mondo) debba conservare questa validità del momento e debba poterla verificare costantemente in un'*esperienza concordante*»¹⁴. Non basta, perché «la struttura che si trova nell'umanità è il correlato della possibilità del mondo in quanto mondo che *potrebbe essere esperito*, mondo di esperienza possibile». Essere l'umanità il «correlato» del mondo possibile, dell'esperienza potenziale che si può o non si può attuare, «implica anche la vita pratica possibile, tutte le facoltà, le facoltà della presa di coscienza (dell'intuizione che procede sempre di nuovo), le facoltà della prassi e di una *prassi riempiente*, eventualmente la prassi dello sforzo umano verso l'ideale dell'umanità»¹⁵. Non ricordo molte altre pagine husserliane di tale densità e ricchezza, anche se spesso ridondanti, involute e di difficile decrittazione, riguardanti da un lato il tentativo di saldare la frattura tra vita e metodo trascendentale fenomenologico, e dall'altro, implicito nel primo, il rinnovamento dello stesso sapere fenomenologico, della sua legittimità teorica come dottrina filosofica. L'ambizione di considerare «la connessione degli eventi di veglia, degli atti nei loro modi differenti, dell'affezione, delle modalità di *comportamento che consentono di sentire*, nell'unità della corrente temporale della mia vita propria e nell'unità delle soggettività collegate (...) e del loro tempo intersoggettivo a tutti accessibile»¹⁶, significa la consapevolezza che porre la domanda su «come stanno le cose per quanto concerne la prassi intersoggettiva e la cultura materiale in quanto cultura comune»¹⁷, non è il medesimo gesto dell'uomo «messo tra parentesi» e piantato «nel campo del giudizio solo come correlato». Ciò perché, come sostiene Husserl in un altro luogo, la «discussione di principio dei grandi problemi che riguardano la chiarificazione del senso e della costituzione delle oggettività del mondo spirituale (...) costituisce un terreno a sé»¹⁸. La posizione di Husserl che qui mi interessa evidenziare, allora, è la posizione di colui che sente il ruolo e il peso di aver fondato una straordinaria catena di stimoli di ricerca e che tenta continuamente, pervicacemente di specificare il suo pensiero, di spiegare sempre meglio le idealità e le metodologie fenomenologiche. *Questo* Husserl, questo pensatore che è cosciente di aver scritto un capolavoro a inizio secolo, ma che pure sa che il compito non è ancora finito e che, col passar degli anni, si rivela sempre più inesauribile; *questo* filosofo è colui che sa che la radice di ogni indagine che voglia dirsi fenomenologica non può prescindere dal fatto che «l'intenzione non è evidentemente nulla senza un'apprensione che stia a suo fondamento: non si dà cioè *nessuna intenzione senza l'inteso*» e che «abbiamo qui tuttavia bisogno di una riflessione»¹⁹. Nel discutere e distinguere tra “intendere”, nel senso dell'intenzionalità, e “apprendere”, nel senso dell'apprensione delle oggettualità

(sensibili e non), Husserl afferma non solo la radicalità dell'intenzionalità come fonte mediata e immediata di ogni principio fenomenologico, ma anche che «la relazione intenzionante di cui stiamo qui parlando si trova evidentemente in stretta connessione con l'*attenzione*»²⁰.

Insomma, il fine di queste incursioni husserliane è quello, facilmente intuibile, di mostrare come il grande pensatore moravo stesse prospettando, pur nelle sue continue rielaborazioni della teoria e del metodo fenomenologici, una dottrina dell'intenzionalità che desse conto, un conto "scientifico", riflessivo, "vero", delle infinite articolazioni in cui l'esserci si trova a vivere ed in cui è vissuto. È in questo senso che Husserl non sembra avvertire «il bisogno di aggiungere che la percezione vale per me come atto dello stesso genere degli atti intenzionali, tra i quali annovero l'*interesse*, il desiderio, la *speranza*, l'attesa e simili»²¹, è nel senso della spasmodica, inesausta ricerca di un filo conduttore, di una rete coerente in condizione di chiarire che *non siamo mai soli*, che non è concepibile un qualcosa di isolato, sia esso un uomo, un vivente, un minerale, un sentimento, una cognizione. Lo sforzo di Husserl a me pare concentrato a dimostrare una radicale monadicità dei nostri vissuti: io, che stia desiderando, che stia sperando, che abbia timore o provi gioia, non sono mai il punto di partenza di un'unidirezionale tendenza a cogliere l'oggetto dei miei stati d'animo. Né l'oggetto è mai irrelato e congelato, straniero alla mia intenzione di "attenzionarlo", anche quando non so – o non mi ricordo, o ho timore di, o mi vergogno – che lo sto facendo. A partire da ciò, vale la pena pensare alla speranza come un alcunché di intimamente correlato al suo "cosa"; ma se le cose stanno così, bisognerà sempre specificare – come nella quotidianità si fa normalmente – che cosa si spera, quando si spera. L'ipostasi-Speranza non mi convince, non mi avvince l'idea di un concetto come quello di speranza senza considerare la sua qualità intenzionale. Si può sperare di vincere alla lotteria, come si può sperare di debellare la fame nel mondo; ci può essere una speranza egotica e una altruistica, una dotata di senso e un'altra del tutto gratuita. Ciò che non può mancare è l'oggetto.

E allora? Di che cosa parliamo quando tentiamo di dire qualcosa "sulla" speranza? Siamo condannati a un bivio? Ossia da un lato, a intendere la speranza soltanto un nome, una incatturabile istanza (o credenza? Ritorno su questo termine-chiave tra un attimo), degna solo di essere menzionata perché associata inevitabilmente a ciò che le è correlato? Qual è lo statuto di una cosa così evanescente, così inafferrabile che soltanto a nominarla avrà «perduto la sua caratteristica innocenza?»²². Oppure dobbiamo imparare a definire l'oggetto speranza in relazione a ciò, invece, di cui essa è segno, perdendo, così, di specificità classificatoria?

*

Pare che Friedrich Schiller abbia composto nella sua luminosa vita di poeta un solo romanzo, peraltro incompiuto e molto accidentato dal punto di vista editoriale²³. È la storia di un nobiluomo di alto lignaggio, un principe ereditario, che a Venezia si trova coinvolto in una serie di disavventure tutte però

motivate 1. dall'indole cangiante e sensibile del Conte e 2. dall'ingresso nel plot narrativo, di un personaggio misterioso: uno stregone, un visionario, uno spiritista chiaramente ispirato alla figura di Cagliostro, il famoso avventuriero probabilmente di origini siciliane, di cui proprio in quegli anni si celebrava il processo, evento che interessò spasmodicamente i salotti e i circoli dell'epoca. Ora, al di là del fatto estetico, quel che mi incuriosì nella lettura del testo è il *Philosophisches Gespräch* che congeda il libro dal lettore. In un dialogo serrato con il Barone di F., la vera voce narrante del racconto, il protagonista si lancia in una serie di riflessioni («Meglio per voi se potete disprezzare l'opinione del mondo! Io sono una creatura e devo essere suo schiavo»²⁴; «Oh, fate in modo che quest'immagine evanescente [un bene più duraturo] non si dilegui, e io le stringerò tra le mie braccia con passione»²⁵; «quello che sei e che possiedi, lo sei e lo possiedi solo per lei [la follia umana]»²⁶) tutte mirate a definire con progressiva precisione il profilo di un uomo disincantato e provato, sì, ma disperatamente alla ricerca di un varco per giustificare la propria esistenza. All'argomento del suo interlocutore sulla persistenza della gloria dell'autore delle opere immortali dell'ingegno umano («i nomi di Licurgo, Socrate, Aristotele, sono sopravvissuti alle loro opere»), il principe risponde «e l'uomo produttivo, che costruì l'aratro, come si chiamava? Credete che non sia stato ricompensato *equamente*? Vivono nella storia come mummie nel balsamo, per scomparire un po' più tardi insieme alla loro storia»²⁷; temi, questi, che dovevano essere oggetto di discussione costante tra la dotta comunità che Schiller frequentava con indubitabile profitto. Ora, per dove voglio portare il discorso, la questione dirimente che pone il Principe riguarda le «due cortine nere e impenetrabili che pendono ai due lati della vita umana»²⁸, ossia dell'inservibilità della storia, del senso del tempo, di ciò che queste mura celano a ritroso e a fronte. «Poeti, filosofi e statisti le hanno dipinte coi loro sogni a tinte più vivaci o più cupe, a seconda che il cielo sopra di loro fosse fosco o sereno», ma la realtà è che secondo il principe/Schiller, «dietro queste cortine regna un profondo silenzio»²⁹, per cui non vale la pena industriarsi così tanto «per inseguire superbe idee di conquista», convenendo invece «disabituarsi a qualsiasi curiosità»³⁰. Eppure, nel più cupo disincanto, nell'erramento insensato e senza meta, nell'estrema silenziosità del vacuo affacciarsi per le beghe immotivate del mondo, ecco che alla domanda «dove ci porterà quest'errore?», Schiller riflette e risponde che «forse non è stato un errore così grave (...) perché magari mi ritroverete in questo nuovo modo di vivere». C'è un «curioso» andamento del nostro essere, una tendenza inesauribile che rende difficile «disabituarmi così in fretta a quest'immaginaria ricchezza», dice il Principe, aggiungendo di non poter sciogliersi dal «dolce sonno a cui era intrecciato saldamente tutto ciò che finora» credeva – credeva? – essere ciò per cui valesse la pena vivere³¹. Insomma, nella vita come nella letteratura, teste Coleridge³², la temporanea e volontaria sospensione dell'incredulità diviene fattore determinante per non cadere nel deliquio dell'inazione, l'immaginazione assume il ruolo di produttrice di «quella leggerezza che rende sopportabile l'esistenza alla maggior parte degli uomini»³³. Ma allora, chiede intelligentemente il suo interlocutore al Principe, «il

fine ultimo dell'uomo non sarebbe nell'uomo ma fuori di lui? Egli esisterebbe solo in virtù degli effetti che produce?»³⁴.

E ci troviamo ora di fronte allo snodo decisivo: è ben noto che una delle tante definizioni che Peirce dà del pragmatismo in quanto dottrina filosofica, suona come segue: «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto»³⁵. Ossia, detto in parole meno involute, la “realtà” – la sua configurazione, le sua “natura”, e la conoscenza che ne possiamo avere – dipende dalle conseguenze, effettive o anche solo progettate, di ciò che noi pensiamo possano avere i nostri atti pratici volti a modificarla per così dire, “in diretta”. O, forse ancor meglio esplicitato, del “mondo” noi possiamo conoscere “solo” ciò che noi pensiamo possa essere descritto in base a ciò che *abbiamo fatto, facciamo e faremo* in termini di effetti concreti. Ebbene, è addirittura stupefacente, se guardato in una prospettiva storico-filologica di storia delle idee, che un uomo di fine Settecento si esprima come fa fare Schiller al suo Principe: «[l'uomo] esiste perché esistevano le cause della sua esistenza e perché esistono gli effetti o, se preferite, perché le cause che lo precedevano dovevano avere un effetto e gli effetti che egli produce devono avere una causa»³⁶. Incalzato dal Barone, che gli domanda ancora se il «valore» di un uomo si misura «in rapporto alla quantità e all'importanza degli effetti di cui è causa», il Principe è ancora più esplicito: «in rapporto alla *quantità* dei suoi effetti. Definiamo importante un effetto semplicemente perché provoca una quantità considerevole di effetti. L'uomo non ha altro valore all'infuori degli effetti che provoca»³⁷.

Quali dunque i primi nessi “sistematici” che si possono cogliere da queste brevi incursioni tra Husserl, Schiller, la sospensione dell'incredulità e la speranza? Cosa dobbiamo portarci dietro, prima di passare all'ultimo momento della breve analisi qui sottoposta al lettore? La prima nozione da mettere a frutto è quella della *continuità processuale* dei modi reali con i quali noi “stiamo” nel mondo. L'intenzionalità è determinazione intimamente dinamica, invariante, assoluta, *Stimmung* di ogni altra *Stimmung*, comunque queste debbano essere nominate nella loro pluralità e individualità, e la speranza è una sua variante. Ciò non significa, a mio avviso, attribuire alla speranza il ruolo vicario di una-tra-le-altre; significa invece dotarla di quella “causale fisicità”, di quella connettività (intenzionale) con la vita che la rende atta a rivestire un ruolo concreto, effettivo, non da banale funzione sognatrice o da illusorio, incostante e falso prospettivismo. Da questo punto di vista, la speranza è insieme il carburante, l'automobile e la meta del viaggio dell'umanità in cerca di una collocazione nel mondo. La seconda istanza che mi piace collocare accanto all'intenzionalità come modello interpretativo, è l'idea che i pensieri, come le azioni, seguano – o debbano seguire, in condizioni di adulta valutazione – dei percorsi inferenziali che, tracciabili nella loro sequenza storico-genealogica, diano modo di “quantificarne” gli effetti sulla realtà. Detto più semplicemente, mi piace ritenere che ciò che noi vediamo, facciamo, pensiamo rappresenti una sorta di

catena di effetti sempre *in progress*, sempre in divenire. In siffatta dimensione, la speranza, condizione d'animo votata per essenza al tempo futuro, viene avvicinata dalla catena causale che si allunga nel passato e che si ferma, o si dovrebbe fermare, all'attimo presente. *In questo senso*, una delle immagini più efficaci di ciò che la speranza è, o può essere, viene offerta da un altro narratore, Max Frisch, che in un breve racconto incentrato su pochi giorni di vita di un trentenne appassionato di montagna, scrive: «ma com'è bella la vita (...) quando si è stanchi e si conosce il motivo per cui svegliarsi la mattina. Lo si conosce così di rado!»³⁸. Si vede con estrema chiarezza, qui, come la speranza si associ ad una consapevole analisi di ciò che porta a immaginare quel che siamo stati, insieme a ciò che saremo domani, passando per l'attimo in cui ci si sta addormentando. La speranza che si indurisce e si realizza nel pensare al motivo per cui vale la pena alzarsi il giorno successivo, non è allora una fantasiosa – in senso negativo – velleità, non è uno scacciare le ombre di un futuro incerto con un'ottimistica e ingiustificata positività. Non è un'illusione, detto in una parola, ma una specie di *scommessa*.

*

Guessing è la parola utilizzata da Peirce molte volte, ma non moltissime, quando intende sottolineare l'aspetto intimamente “temerario” del modo di ragionare pragmatistico. (One, Two, Three W, V, pp. 240-249**). Modo di ragionare che però ha una premessa, che peraltro abbiamo già visto essere l'architave interpretativa qui in gioco: la continuità del reale. Concetto quanto mai difficile da catturare, e Peirce lo sa bene: «la continuità è di gran lunga il concetto che la Filosofia fa più fatica a trattare» e ciò perché non c'è solo un'asperità classificatoria e/o tassonomica, ma perché è affetto da una doppia oscurità: «in primo luogo c'è una difficoltà logica: come si può stabilire un metodo filosofico di ragionamento sulla continuità? E in secondo luogo c'è una difficoltà metafisica: che cosa dobbiamo dire sull'essere, sull'esistenza e sulla genesi della continuità?»³⁹. Neppure per un attimo tenterò di penetrare queste domande pericolosissime per lo spazio e il tempo di questo mio contributo, ma mi sembrava necessario ribadire che *Guessing* è il corollario del postulato di una sequenza ininterrotta e non interrompibile della realtà: pensieri, oggetti, intenzioni, sentimenti, idee, materie, *di qualsiasi cosa siano fatti*, qualsiasi sia la loro “natura”, “devono” essere mutuamente interconnessi. E non casualmente, mischiati come un mazzo di carte, ma con un “ordine” e una sequenzialità che spesso risulta difficile e persino misteriosa da comprendere, ma che non può non sussistere.

Senza questo presupposto, non si capirebbe perché “indovinare” (che sarebbe la traduzione italiana di *to guess*, ma che a me sembrerebbe il caso di lasciare non tradotto⁴⁰, perché termine in italiano troppo schiacciato sull'aleatorietà e sulla casualità. Non si tratta affatto di ciò, a ben leggere Peirce) sia una prerogativa “necessaria” e costitutiva della natura umana, una «capacità» che «corrisponde all'abilità canora e aeronautica di un uccello»⁴¹. E infatti, significativamente Peirce precisa che sono «due principi» quelli in base ai quali proporre una «spiegazione almeno parziale del mistero che sovrasta questo singolare

istinto di indovinare»⁴². Il primo è quello secondo il quale «l'uomo divina qualcosa dei principi segreti dell'universo, perché la sua mente si è sviluppata come una parte dell'universo e sotto l'influenza di questi stessi segreti principi»⁴³. Come a dire che, essendo parte, dobbiamo necessariamente serbare qualcosa del tutto, e ciò in forza proprio del postulato dell'interminabile continuità della realtà. Il secondo insiste sulla circostanza, di cui tutti abbiamo nozione comune, che inferiamo «che deriviamo spesso dall'osservazione forti notificazioni di verità senza essere in grado di specificare quali fossero le circostanze osservate che veicolarono tali notificazioni». «Questo, conclude Peirce, è un capitolo dell'arte dell'indagine»⁴⁴. Che non è, si badi e come già detto, un mero «tirare a indovinare». Se si prendono ad esempio la teoria darwiniana dell'evoluzione e il progredire delle scienze, ecco che è in parte sbagliato pensare che «lo smisurato mare (...) tra la prima cellula vivente e l'uomo è stato colmato da una successione di variazioni congenite infinitesimali e fortuite» così, come per il sapere scientifico, è improprio sostenere che «l'intero nobile organismo della scienza è stato costruito di proposizioni che in origine erano semplici tentativi di indovinare»⁴⁵. «Da parte mia – e qui Peirce non potrebbe essere più netto – rifiuto di credere che sia l'una che le altre [variazioni infinitesimali] fossero *fortuite*, e dubito fortemente che ci sia un qualche senso a definirle tali»⁴⁶.

Continuità e costante approfondimento consapevole degli indizi che la realtà ci mostra in tutta la sua inesauribile variabilità: questi sono i due momenti costitutivi del *Guessing*, di quel “talento” che sì, appartiene alla nostra natura ma che va accudito, svezza, custodito e sviluppato attraverso l'esercizio continuo dell'attenzione e il «potere di astrazione», essendo questi ultimi, assieme alla «sensazione», «i soli elementi costitutivi di tutto il pensiero»⁴⁷. Ma esser desti, secondo Peirce, non è altro che la «capacità della nozione enfaticata di produrre un effetto sulla memoria o di influenzare in un altro modo un pensiero successivo»⁴⁸, così come, in tutt'altro orizzonte, il Principe schilleriano “sperava” di descrivere la natura umana, la sua miseria ma anche la sua possibilità di un riscatto agente. Attraverso questa guardinga costanza; mediante questo scrutare puntiglioso; per mezzo di questa “fame” selezionatrice di indizi; per via soltanto di siffatta facoltà è possibile affinare quel senso dello “scommettere” che somiglia da vicino, almeno per me, alla speranza. E come potrebbe essere altrimenti, visto che, «a mio parere, non può esserci alcun dubbio che la mente dell'uomo, essendosi sviluppata sotto l'influenza delle leggi naturali, per questo motivo pensi naturalmente in una certa misura secondo il modello della natura»⁴⁹. E pensare secondo quanto la “natura” ci obbliga a fare, non significa determinismo: significa assecondare con spirito critico e indagatore l'incoercibile tendenza a desiderare il, e *sperare* nel, progresso e la promozione della nostra umanità.

Si sarà compreso, e concludo, che dal mio punto di vista una sovrapposizione – imperfetta quanto si vuole e non scandagliata a fondo per ovvi motivi – tra speranza e *Guessing*, rappresenta un modello soddisfacente di *Stellungnahme* filosofica. Non ho remore nel dire che questa è una posizione ancora tutta

da studiare e da solidificare attraverso una ricerca accurata e prolungata. Ma se proprio non mi sbaglio, è un modo di congiungere alcune delle tradizioni filosofiche più proficue e feconde, dando loro aria e nuovi possibili scenari dinamici.

Note:

¹ W. Allen, *Frammenti di diario*, in Id., *Citarsi addosso*, Bompiani, Milano, 1987, p. 9.

² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, Longanesi, Milano, 1976, in part. pp. 234 e ssg.

³ Del resto, ho cercato di mostrare altrove che a mio avviso la parte più feconda di *Sein und Zeit* è la prima metà della parte scritta (cfr. R. De Biase, *Heidegger and Categorical*, in Aa. Vv., *Categories. Histories and Perspectives*, ed. by G. D'Anna, L. Fossati, Olms, Zürich-New York, 2019, pp. 141-154; Id., *Le cose e la vita. Saggio su Essere e tempo*, Marchese, Grumo Nevano, 2013).

⁴ Cfr. solo a titolo d'esempio dove Husserl discute gli «*Erlebnisse* intenzionali» di *Ideen I*: nel «volgersi dell'io puro all'oggetto che esso "prende di mira" grazie alla significazione», lo sguardo fenomenologico possiede la facoltà «di racchiudere qualcosa come un "senso"» e «di compiere sulla base di queste significazioni ed unitamente ad esse operazioni successive, che grazie a quelle divengono appunto "sensate"». E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libri I-III, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, p. 200.

⁵ O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, con una *Prefazione* di E. Borgna, a cura di D. Bruzzone, Vita e pensiero, Milano, 2009, p. 26. Sul lavoro complessivo di Bollnow, mi fa piacere ricordare i contributi di S. Giammusso, *La forma aperta. L'ermeneutica della vita nell'opera di O. F. Bollnow*, Franco Angeli, Milano, 2008, e di B. Kaminski, *Geborgenheit und Selbstwertgefühl*, Haag+Herchen, Frankfurt a. M., 2003, che si concentra esclusivamente del confronto tra *Essere e tempo* e il libro bollnowiano del '41.

⁶ O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, cit., pp. 27-28.

⁷ Ivi, p. 29.

⁸ Ivi, p. 30.

⁹ E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, con una *Prefazione* di C. Sini, a cura di M. Vergani, Il saggiatore, Milano, 2003, p. 90.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ivi, p. 62, corsivo mio.

¹² Ivi, p. 87.

¹³ Ivi, p. 88.

¹⁴ Ibidem (corsivi miei).

¹⁵ Ibidem (corsivi miei).

¹⁶ Ivi, p. 90 (corsivo mio).

¹⁷ Ivi, p. 85.

¹⁸ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, in Id., *Semiotica*, con una *Presentazione* di C. Sini, a cura di C. Di Martino, Spirali, Milano, 1984, p. 174.

¹⁹ E. Husserl, *Percezione e attenzione*, a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, Mimesis, Milano-Udine, 2016, p. 109.

²⁰ Ivi, p. 115.

²¹ Ivi, p. 135 (corsivi miei).

²² C. S. Peirce, *First, Second, Third (1886)*, in *Writings of Charles S. Peirce*, vol. V, p. 305.

²³ F. Schiller, *Der Geisterseher. Eine Geschichte aus den Memoiren des Grafen von O.*, in "Thalia" 4 (1788), pp. 68-94; 5 (1788), pp. 67-132; 6 (1789), pp. 84-164; VII (1789), pp. 70-109; VIII (1789), pp. 84-96; trad. it. *Il visionario*, traduzione di M. P. Arena, L'Unità-Theoria, Roma, 1994, da dove citerò.

²⁴ Ivi, p. 145.

²⁵ Ivi, p. 147.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ivi, p. 148.

²⁸ Ivi, p. 153.

²⁹ Ivi, p. 154.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ivi, p. 155.

³² La «willing suspension of disbelief» di cui parla S. T. Coleridge, *Biographia literaria: ovvero schizzi biografici della mia vita e opinioni letterarie (1817)*, traduzione e cura di Paola Colaiacono, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 164.

³³ F. Schiller, *Il visionario*, cit., p. 155.

³⁴ Ibidem.

³⁵ C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227, qui p. 215.

³⁶ F. Schiller, *Il visionario*, cit., p. 155.

³⁷ Ivi, pp. 155-156.

³⁸ M. Frisch, *Antwort aus der Stille. Eine Erzählung aus den Bergen (1937)*; tr. it. *Il silenzio. Un racconto dalla montagna*, traduzione di P. Del Zoppo, Del Vecchio-Il Sole 24 Ore, Milano, 2015, p. 12.

³⁹ C. S. Peirce, *La logica della continuità*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino, 2005, p. 393.

⁴⁰ Capisco le ragioni di chi ha ritenuto di rendere con 'indovinamento' questo termine, ma io preferisco, dove è possibile, lasciare l'originale Inglese.

⁴¹ C. S. Peirce, *Guessing: inferenza e azione*, in "Il Protagora", XXIV (1984), pp. 9-23, qui p. 20.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ivi, p. 11.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ C. S. Peirce, *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., p. 131.

⁴⁸ Ibidem

⁴⁹ C. S. Peirce, *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 11.

Homo homini vir(t)us. *Nietzsche, Hayek, Popper: Nichilismo, ordine spontaneo e speranza razionale*

Paolo Ercolani

«...O cara speranza,
quel giorno sapremo anche noi
che sei la vita e sei il nulla...»
(C. Pavese, *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*, 1950, vv. 10-12)

La speranza costituisce al tempo stesso un tratto costitutivo e una situazione limite della dimensione umana. Un tratto costitutivo nella misura in cui l'uomo non può non riconoscersi come creatura limitata e fallibile, «gettata» in un'esistenza in cui il senso manca, mentre fondamenti e scopi sono perlopiù inintelligibili, quantomeno su un piano oggettivo. Da qui la speranza come inclinazione generica a una possibilità estrema, seppure indefinita, di poter accedere o comunque fare riferimento a qualche elemento di uscita o salvezza rispetto a quella condizione originaria, inemendabile e angosciante.

Questo in senso esistenziale o ontologico. In un contesto «esistentivo» o «ontico», volendo continuare ad attingere esplicitamente dalla terminologia heideggeriana, possiamo dire invece che la speranza si rivela come una situazione limite: ossia un sentimento che «emerge» a mo' di emergenza (e in seguito a un'emergenza), quindi nel momento in cui l'individuo o la società si trovano a fare i conti con una «crisi» talmente grave e pericolosa che non sembrano esservi (o comunque bastare) sul momento strumenti razionali e risolutivi per mezzo dei quali affrontarla e superarla.

È il caso di una tragedia fisiologica, come per esempio un terremoto. Ricordiamo quello devastante del 1° novembre 1755, capace di gettare il filosofo Voltaire nello sconforto totale: «Bisogna confessarlo, il male è sulla terra [...] Questo mondo, questo teatro di orgoglio e di errore è pieno di sventurati che parlano di felicità», scriveva nel poema dedicato al disastro che provocò decine di migliaia di morti, annientando praticamente l'intera città¹.

Finché dura quel moto della terra, con tutto il suo portato di crolli e sangue, l'uomo si ritrova in balia di una forza naturale rispetto alla quale egli può soltanto sperare che non raggiunga un'intensità troppo forte e una durata troppo ampia. Certo, «prima» può costruire in maniera che le edificazioni resistano ai terremoti più intensi; «dopo» può ricostruire con velocità ed efficacia che aiutino a lasciarsi alle spalle il dramma. Ma in quel momento preciso, negli attimi infiniti in cui il moto della terra squassa costruzioni, sicurezze e vite umane, l'uomo non può far altro che abbandonarsi alla speranza. Quella priva di alcun fondamento che non sia la pallida ma devastante mancanza di alternative.

Il nostro tempo ci ha posto di fronte a uno scenario molto simile. Un fenomeno naturale che, sotto forma di virus sconosciuto alle attuali acquisizioni della scienza epidemiologica, prima si è abbattuto sullo

scenario umano coinvolgendo una parte di popolazione (*epi-demos*), quindi si è drammaticamente esteso fino a coinvolgerla potenzialmente tutta (*pan-demos*).

Il COVID-19, infatti, in quanto fenomeno naturale e foriero di molteplici implicazioni a livello individuale e sociale, assurge di fatto allo statuto di «crisi» su cui fondare un'analisi tanto delle modalità di reazione della società del nostro tempo, quanto più in generale delle possibilità residuali a disposizione del mondo umano. Mondo umano che, oggi, si vede sempre più stretto nella morsa di un contesto globale che tende a declinarsi in termini prettamente tecno-finanziari, con l'uomo e la natura ridotti in molti casi a strumenti per la realizzazione di fini e scopi che sono appunto esclusivamente quelli della tecnica e della finanza.

In uno scenario di tal fatta, emerge con nettezza la possibilità e perfino la necessità di concentrare il ragionamento sulla «speranza»: intendendola come categoria filosofica ed esistenziale che, a seconda delle modalità con cui viene prima concettualizzata quindi adottata, permette da un lato di svelare elementi fondamentali della condizione umana soprattutto nelle fasi di «crisi», dall'altro di configurare elementi di reazione realistici, in vista di un mutamento delle condizioni aprioristiche che possono aver a vario titolo contribuito a produrre la crisi medesima.

A tale scopo ci serviremo, seppure in maniera essenziale, principalmente di tre autori, volendo declinare la categoria di «speranza» nelle tre direzioni semantiche e topografiche che qui ci interessano. Con Friedrich Nietzsche e il suo «nichilismo», affronteremo il filosofo che ha specificamente e radicalmente condannato l'idea stessa di «speranza», intendendola piuttosto alla stregua di una illusione vana e nefasta per l'uomo. Con Friedrich Hayek e il suo concetto di «ordine spontaneo», invece, approderemo a quella che possiamo chiamare una «speranza irrazionale», che cioè decide di fare affidamento sui meccanismi impersonali e provvidenziali del mercato nella convinzione che comunque la società nel suo insieme ne godrà un beneficio complessivo. Quindi riprenderemo alcune osservazioni di Karl Popper, il quale, attraverso il suo «razionalismo critico» ci sembra costituire un valido punto di partenza per chi volesse applicare la «speranza razionale». Intendiamo con questa espressione un «sentimento ragionevole», che lungi dal fare affidamento su entità superiori o immanenti riconosca all'uomo il ruolo di fallibile e limitato pensatore del proprio tempo, ma anche fattivo costruttore della propria sorte.

Al termine di tale percorso, individueremo nel concetto di «umanesimo sociale» il fondamento ideale che, in alternativa a quello neo-liberistico dominante nel nostro tempo, può consentire l'applicazione di quella che abbiamo chiamato «speranza razionale» nell'ambito concreto delle dinamiche sociali. Restituendo all'essere umano, e con esso al sistema eco-ambientale, quella centralità che oggi è stata pericolosamente messa da parte.

I. Nietzsche: il nichilismo o la speranza negata

Friedrich Nietzsche è stato fra i massimi filosofi ad aver concentrato il proprio pensiero sulla condizione umana, nell'ambito di quel contesto più ampio che chiamiamo esistenza. Facendo proprie e al tempo stesso portando alle estreme conseguenze alcune delle acquisizioni più importanti del romanticismo, fu un assertore radicale della inemendabile condizione «tragica» dell'uomo. Questa era stata coerentemente teorizzata dalla galassia presocratica e poi gradualmente ma sistematicamente rimossa a partire da Socrate e Platone e lungo tutta la tradizione metafisica dell'Occidente fino a Nietzsche stesso².

Stando alla visione del filosofo tedesco, l'uomo si configura a guisa di semplice ingranaggio di un meccanismo cosmico molto più grande di lui (Leopardi lo identificava con la «Natura», Nietzsche con il «Fato»), che egli si ostina a illudersi di conoscere e padroneggiare a vario titolo, ma che in realtà lo sovrasta e domina come una grande onda marina che trascina individui e imbarcazioni secondo una corrente imperscrutabile quanto inesorabile.

Illudendosi di poter sfuggire a una tale condizione di totale sottomissione alle onde del destino, quell'essere pavido ed egocentrico che è l'uomo ha adottato tutta una serie di misure con cui ritagliarsi il ruolo di attore protagonista della rappresentazione esistenziale: ha cominciato col definirsi attraverso una presunta identità certa e stabile cui ha dato il nome di «Io»; quindi ha riconosciuto questo «Io» come fornito di una ragione con cui modificare le disposizioni della natura e padroneggiarla in vari modi ai fini del proprio tornaconto; poi ha attribuito all'io pensante e ragionante la facoltà di acquisire «conoscenza» dei fatti oggettivi e quindi «scienza» delle leggi che governano il mondo naturale, con la conseguente possibilità di riconoscersi come legislatore della natura stessa e della galassia umana in generale³. Infine, mosso da una sorta di consapevolezza residuale di non riuscire comunque a controllare l'ordine delle cose, soprattutto in riferimento alla dimensione trascendente verso cui si sente irresistibilmente attratto (e al tempo stesso atterrito), l'uomo si è fornito di un'«arma» ulteriore e apparentemente infallibile: la religione. Infatti, ben lungi dall'essere la disciplina che racconta la modalità con cui il Dio trascendente ha creato l'uomo e il mondo umano, essa piuttosto si rivela agli occhi di Nietzsche come il parto supremo della disperazione umana. Quella stessa disperazione che in realtà ha reso possibile un Dio a immagine e somiglianza dell'uomo, fornendolo di tutte le caratteristiche antropomorfe (a cominciare dall'«amore») che servono all'uomo stesso per illudersi che quella divinità lo salverà, traendolo fuori dal «Nulla» caotico che lo circonda col suo «freddo» e la sua «oscurità»⁴.

Ma appunto si tratta di una suprema illusione, che a fianco di tutte le altre (l'Io certo e stabile, la conoscenza di fatti oggettivi, la scienza delle leggi naturali) non modifica di una virgola l'unico scenario abissale che si staglia davanti all'uomo: quello di essere pulviscolo all'interno di una forza cosmica che non gli concede alcuna identità, alcuna presenza e conoscenza di cose ferme e stabili, alcuna possibilità di rintracciare un senso o anche solo una direzione definita. Dove non c'è alcun Dio che ama l'uomo e

gli garantisce la salvezza ultraterrena, ma soltanto il «Nulla» eternamente ritornante: «Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e senza scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale, nel nulla: l' "eterno ritorno". È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno!»⁵. L'uomo è angosciato e spaventato da tutto ciò, al punto da rifugiarsi nelle illusioni della morale e della metafisica.

Da qui la teoria nietzscheana del «Superuomo», intendendo con ciò la prefigurazione filosofica e pratica al tempo stesso di una sorta di nuova umanità, chiamata ad accettare eroicamente e perfino «amare» lo scenario nichilistico e senza senso cui l'uomo è destinato senza possibilità di salvezza, rinunciando a ogni tipo di vana consolazione, di illusoria speranza di modificare con la propria ragione quanto è stato stabilito dal «Fato»⁶. In questo senso, è possibile considerare il pensiero di Nietzsche come uno dei manifesti filosofici più netti e suggestivi contro l'idea che l'uomo debba ricorrere in qualsiasi forma alla categoria della speranza, nell'atto mai pacificato di affrontare la propria esistenza con tutti i dilemmi abissali che essa porta con sé.

II. Hayek: l'ordine spontaneo o la speranza irrazionale

Con Friedrich Hayek rivolgiamo la nostra attenzione al fulcro del pensiero liberista. Esso non concerne soltanto una teoria sociale che privilegia il mercato rispetto allo Stato, riducendo al minimo l'influenza della ragione politica su quella economica e prefigurando un contesto in cui la concorrenza fra gli interessi dei singoli individui sia quanto più possibile libera dai paletti di un intervento governativo volto al benessere collettivo.

Alla base del liberismo, infatti, vi è una teoria filosofica che è possibile ricostruire proprio attraverso l'analisi di alcuni capisaldi del pensiero di Hayek, e che vedremo ci porterà a parlare in termini di «speranza irrazionale».

Il filosofo ed economista austriaco partiva da una concezione tesa a sminuire la portata e il ruolo della ragione umana: essa, in quanto individuale, fallibile e limitata al contesto sensoriale ed esperienziale del soggetto che ne è portatore, si rivela come «fatalmente presuntuosa» ogniqualvolta decida di «costruire» delle teorie con cui pianificare il funzionamento della società nel suo complesso (in questo senso il socialismo costituiva per Hayek l'emblema della presunzione fatale operata dalla ragione)⁷. È stata la ragione intesa in questo modo, secondo l'economista austriaco, a rovinare le nazioni liberali dell'Occidente almeno a partire dagli anni fra le due guerre mondiali. Da questo tipo di ragione è nata l'idea del Governo che esercita un intervento eccessivo sulle questioni economiche, come anche quella di costruire tutta una legislazione tesa all'affermazione della «giustizia sociale», secondo Hayek tanto illusoria quanto liberticida. È stato sempre questo tipo di ragione filosofica a far credere che una società

libera e benestante possa fondarsi sulla valorizzazione delle entità collettive rispetto a quelle individuali, privilegiando la costruzione di una democrazia politica in grado di controllare e dirigere, tramite l'azione di governo, la libera intrapresa individuale⁸. Insomma, secondo questo autore che scriveva quando ancora imperava il sistema keynesiano fondato sul *welfare state* (nonché su una felice commistione di economia pianificata e libera iniziativa), il grande difetto delle democrazie a lui contemporanee (quelle del Novecento) consisteva nell'aver filosoficamente inteso e applicato la ragione in senso cartesiano (poi divenuto marxiano, quindi keynesiano, pur tenendo conto delle reciproche e sostanziali differenze): una ragione in grado di pervenire a delle idee «chiare e distinte», quindi a delle verità con cui modificare l'evoluzione naturale delle cose e, con essa, i fondamenti organizzativi della società umana e del governo politico⁹. Chiari i punti di contatto con Nietzsche, anch'egli nettamente restio a riconoscere alla ragione, fra gli altri, il potere di costruire una società fondata (anche) sull'«uguaglianza», in contrasto con l'unica forza cosmica realmente esistente. Stiamo parlando della «volontà di potenza», che invece spinge per Nietzsche verso la libertà individuale, anche di esercitare prevaricazione, dominio e controllo su tutto ciò che è più debole, al di fuori di ogni schema falso e ipocrita imposto dalla ragione moralistica¹⁰.

In questo senso, la «Natura» nietzscheana e la «società di mercato» di Hayek condividono almeno un tratto comune non di poco conto: entrambi si presentano come un contesto (nel caso di Nietzsche più esistenziale, in quello di Hayek sociale) in cui la ragione umana e il bene comune contano poco, a differenza degli istinti egoistici o degli interessi di autorealizzazione. Quindi un contesto in cui il modo di rapportarsi fra gli uomini è prevalentemente e necessariamente conflittuale (un più forte deve prevalere su un più debole), in vista della realizzazione di scopi il cui ottenimento non può che essere frutto dell'antagonismo individuale: volontà di potenza nel caso di Nietzsche, profitto nel caso di Hayek.

Purtuttavia sussiste una differenza sostanziale, per cui se nel caso di Nietzsche abbiamo dovuto prendere atto della ferma negazione di ogni forma di speranza, nel caso del filosofo austriaco possiamo parlare di «speranza irrazionale». La differenza è questa: mentre nel caso di Nietzsche a dominare sul mondo umano è un «Fato» che determina la condizione tragica dell'uomo, rispetto al quale l'uomo stesso può soltanto accettare eroicamente la propria condizione senza rifugiarsi nelle scappatoie della morale e della metafisica; nel caso di Hayek vi è sì sempre un'entità superiore e immanente chiamata «ordine spontaneo» (che poi coincide con l'ordine del mercato e con le regole impersonali che vigono all'interno dello stesso), rispetto a cui l'uomo recita la parte di un ingranaggio non in grado di modificare, controllare o dirigere l'ordine stesso. Fatto sta che, però, proprio l'«ordine spontaneo» instaurato dalle leggi economiche, secondo una visione provvidenzialistica riconducibile al padre fondatore del liberalismo economico (Adam Smith) e pur nell'ambito di una concorrenza che comporta inevitabilmente delle vittime della contesa economica, garantisce la speranza di un aumento del benessere della società nel suo insieme¹¹.

Insomma, per dirla in termini generali: se per Nietzsche sussisteva una sostanziale «innocenza del divenire» (in cui nessuno è responsabile per le vittime generate dal conflitto tra le volontà di potenza di ciascuno), nel caso di Hayek ci si può esprimere in termini di «provvidenzialità del divenire», resa possibile da quel meccanismo autoregolantesi che chiamiamo mercato, perfettamente in grado di innalzare sempre e comunque il benessere sociale purché lasciato libero dalle eccessive intromissioni del governo politico.

A fronte di ciò, nel caso di Hayek possiamo parlare di «speranza irrazionale» poiché a differenza dello scenario desolato (e disperato) descritto da Nietzsche qui vi è un solido elemento di speranza, ma esso è appunto «irrazionale» nella misura in cui è garantito da un «ordine spontaneo» che, come dice l'espressione stessa, avviene indipendentemente dalla ragione umana e anzi ne richiede la riduzione ai minimi termini (specie se si parla di ragione politica)¹².

III. Popper: razionalismo critico o della ragionevole speranza

Nel contesto del discorso condotto fin qui, la figura di Karl Popper può tornarci utile per adottare un intendimento di speranza che non sia né quello totalmente negativo avanzato da Nietzsche né quello provvidenziale proposto da Hayek e dalla teoria liberista. Entrambi, a pensarci bene, accomunati da una esclusione (o riduzione ai minimi termini) della ragione umana e del suo intervento positivo rispetto all'ordine (o al disordine) delle cose. Se all'uomo di Nietzsche non rimane altro che abbracciare la propria condizione disperata di sottomissione totale ai disegni del fato caotico (in questo divenendo «superuomo»), infatti, a quello di Hayek non resta che affidarsi alle virtù armonizzanti e salvifiche del mercato e delle sue leggi.

Nel caso di Popper, certo, possiamo notare una posizione critica rispetto alla facoltà della ragione, dall'epistemologo austriaco ampiamente spogliata di ogni pretesa di infallibilità. Sì, la radice costitutiva della ragione umana consiste nella sua fallibilità, al punto tale che l'individuo razionale deve egli per primo andare alla ricerca degli errori quasi inevitabilmente nascosti dietro ogni sua teoria. La verità di una teoria, comunque parziale e temporanea, non si misura secondo Popper in base a quante prove corroboranti riesce a trovare l'autore della stessa, bensì a quanti tentativi di falsificazione la teoria medesima supera, nella consapevolezza che essa sarà comunque resa obsoleta, prima o dopo, dallo scorrere del tempo e dall'evolversi della scienza¹³.

Anche questo di Popper si presenta come uno scenario del tutto incerto, in cui l'uomo sarebbe folle a farsi troppe illusioni di conoscenza e ancor più padronanza del mondo in cui vive. Ma comunque la sua ragione non è privata del tutto della possibilità di giocare un ruolo attivo nella ricerca della verità, seppure attraverso un percorso estenuante di «prove ed errori».

Nel «mondo» di Popper, infatti, sebbene nella sua fallibilità di cui abbiamo detto, è pur sempre la ragione a elaborare teorie, e quanto più sono ardite tanto più possono aspirare a un potenziale di verità fino a quel momento inaudito. Ma non basta: è sempre la ragione, nel caso, a poter incaricarsi di mettere alla prova le sue stesse teorie ardite (o quelle di altri), e ancora una volta la ragione a stabilire il confine di demarcazione fra scienza (come dimensione delle teorie falsificabili) e non-scienza (la dimensione delle teorie indimostrabili e non falsificabili, come l'esistenza di Dio). Certo, non solo e non tanto una ragione esclusivamente individualistica e monocratica, quanto piuttosto una ragione inserita in un contesto democratico, ove potenzialmente a tutti è dato il diritto di parola e di critica e dove la conoscenza procede in un contesto di razionalità dialogica. Le idee e le critiche di ciascuno (ovviamente competente nel proprio ambito), sono le benvenute nella misura in cui il cammino verso la verità ha molte più speranze di condurre in un luogo euristicamente soddisfacente se viene fatto in «compagnia».

Si tratta, in buona sostanza, di quello che Popper concettualizzava in termini filosofici parlando di «razionalismo critico»: all'uomo è data la ragione. Con essa può avvicinarsi ad alcune verità scientifiche, purché non commetta l'errore di farle assumere una valenza di infallibilità, di autoritarismo o di esclusivismo intellettuale¹⁴.

Nella misura in cui è disposta a sottoporre ogni propria teoria al dubbio e all'esperimento, meglio ancora se condiviso all'interno di una sorta di «comunità scientifica» ideale, l'umanità può contare su un realistico avanzamento delle proprie conoscenze. Quindi, in questo modo, può coltivare la ragionevole speranza di adattare le proprie conoscenze alle nuove sfide cui lo pone di fronte l'evolversi della vita nei suoi diversi ambiti.

Non si tratta di abbracciare la disperazione totale, e neppure di amarla, come opzione estrema concessa al «superuomo» da Nietzsche. Né si tratta di affidarsi alla speranza irrazionale, per cui a salvarci sia un ordine immanente e autoregolante (come nel caso del «mercato» di cui parla Hayek), senza che la ragione umana possa fare molto per imprimere una direzione specifica a quello stesso ordine.

Seguendo Popper, piuttosto, è lecito coltivare la ragionevole speranza che «tutti insieme», in quanto comunità scientifica che elabora teorie «controllate intersoggettivamente»¹⁵, nella consapevolezza di dover adempiere al durissimo e incessante lavoro delle «congetture e confutazioni» (delle continue prove e dei continui errori), si possa riuscire di volta in volta a risolvere quei problemi periodicamente insorgenti in cui consiste tutta la vita umana.

IV. L'umanesimo sociale di fronte al COVID-19

Non v'è dubbio alcuno sul fatto che l'emergenza legata al virus denominato COVID-19, con tutto il suo portato di sofferenze, vittime e disagio psicologico, rappresenta una «crisi» in grado di suscitare i sentimenti più svariati, fra cui evidentemente quello della speranza. Una speranza individuale: di non essere contagiati, di non doversi trovare di fronte alla sofferenza e alla morte di persone cui si è affettivamente legati, ma anche di non vedere la propria esistenza compromessa o distrutta dalle ripercussioni economiche e sociali che la pandemia inevitabilmente produce. A cui si aggiunge una speranza collettiva: di riuscire ad affrontare l'emergenza in quanto comunità, che la scienza arrivi presto a un vaccino risolutivo, che la società nel suo insieme sappia correggere quelle politiche economiche, produttive ed eco-ambientali che possono aver giocato (e potranno giocare) un ruolo determinante nella comparsa di fenomeni simili.

In questo senso, le dinamiche con cui il nostro tempo si prepara ad adottare la categoria della speranza, possono rivelarsi decisive, anche alla luce di quanto abbiamo sin qui analizzato.

Declinata secondo le modalità del nichilismo nietzscheano, infatti, la totale assenza di «speranza» concessa all'uomo predispone a un atteggiamento rassegnato e fatalistico, destinato ad alimentare quell'anarchismo culturale e sociale che può facilmente trascendere nel rifiuto di rispettare le regole, o perfino nel desiderio perverso e autolesionistico di infrangerle consapevolmente.

In quest'ultimo caso, a subentrare rischia di essere la convinzione paranoica per cui il divenire è sempre innocente (e la «natura» con esso), quindi va semmai individuato un «potere» colpevole di aver creato la crisi pandemica (o comunque di averla alimentata, di averne sfruttato l'«onda»), allo scopo di irreggimentare la popolazione instaurando di fatto un regime autoritario e totalizzante in grado di controllare le menti e i corpi delle persone¹⁶.

Adottare la speranza nei termini del neoliberismo *à la* Hayek, d'altro canto, può spingere ad attuare atteggiamenti oracolari o provvidenzialistici, pensando di affidare a istituzioni comunque estranee alla ragione politica (per definizione teoricamente impegnata verso il «bene comune»), come il mercato e la tecnica, il compito esclusivo di pervenire a una «soluzione» della crisi pandemica.

Ciò comporterebbe due rischi ben definiti: da una parte quello di depotenziare il ruolo delle istituzioni democratiche (i governi, su tutte), lasciando campo aperto ed esclusivo a dimensioni che strumentalizzano ogni cosa (a partire dall'uomo stesso) in vista di obiettivi squisitamente finanziari e tecnici come il profitto economico e il progresso tecnologico¹⁷.

Dall'altra, il rischio di delegare il governo della società a quelle stesse entità autoreferenziali (tecnica e mercato, appunto) la cui centralità degli ultimi decenni potrebbe costituire una delle cause maggiori di disinteresse rispetto all'impatto umano ed eco-ambientale. Non sono pochi, in questo senso, gli esperti e

studiosi che paventano la comparsa (o ricomparsa) di forme virali tanto sconosciute quanto devastanti, dovute a politiche dissennate rispetto all'impatto umano e ambientale, poiché condotte con il solo scopo di incrementare i profitti e potenziare il progresso tecnologico¹⁸.

La visione popperiana, invece, consente a nostro avviso di declinare la speranza nei termini di un «umanesimo sociale». Ossia, di una teoria volta da una parte a rimettere al centro dell'agire sociale l'essere umano con la sua ragione fallibile ma fattiva, nonché con una chiara responsabilizzazione rispetto alle proprie azioni come anche agli effetti che queste stesse azioni producono sul sistema eco-ambientale. Ma anche di una teoria in grado di abbracciare la dimensione sociale, selezionando le politiche da attuare in base a quanto esse producono un accrescimento del benessere comune (in questo ambito il sistema eco-ambientale è il bene comune primario), segnando in tal senso una marcata linea di discontinuità rispetto all'individualismo sfrenato ed esclusivo imposto da almeno quattro decenni di dominio dell'ideologia liberista.

Questo in un contesto riferito alle politiche sociali, ma è bene sapere che una tale visione ne può avere anche in ambito culturale. Sì, perché riportare in auge il ruolo della ragione, il valore della conoscenza e della competenza, in aggiunta alla consapevolezza di una scienza che procede solo faticosamente, attraverso tentativi ed errori come anche continue azioni e correzioni delle stesse, può favorire l'auspicabile affidarsi a una «speranza razionale». Cioè la speranza tipica di un'umanità che «prende partito per il futuro», secondo la celebre espressione di Ernst Bloch¹⁹, e pur consapevole dei limiti del caso decide di affidarsi alle proprie facoltà specifiche (pensiero, conoscenza, scienza, dialogo delle competenze) non soltanto per uscire dalla crisi pandemica, ma anche per ripensare quei modelli culturali e sociali che potrebbero essere stati (ed essere) all'origine della crisi stessa.

Solo in questo modo, a nostro avviso, possono ricrearsi le condizioni affinché l'uomo non sia egli per primo un elemento virale per l'umanità e il pianeta, bensì un fattore virtuoso e in grado di alimentare la ragionevole speranza nel tempo a venire.

Note:

¹ Voltaire 1756: pp. 309-311.

² Nietzsche era uno strenuo sostenitore della grandezza dei greci antichi, detentori del coraggio di «guardare in faccia il dolore e di conoscere e sentire i terrori e le atrocità dell'esistenza» senza rifugiarsi in vane speranze ultraterrene come poi avrebbero fatto a partire da Socrate e Platone (Opere: III, I, p. 32). In un altro testo, il filosofo descriveva gli stessi Socrate e Platone come «sintomi del decadimento» e «strumenti della dissoluzione greca», poiché con le loro speculazioni avevano favorito l'abbandono della visione tragica e fatalistica dell'esistenza (KGW: VI, III, p. 62).

³ Per esempio: «Per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta del quadro di tutti quanti gli istinti che costituiscono la sua natura. Difficilmente potrà dare un nome ai più grossolani di essi: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il giuoco all'interno dell'uno con l'altro e soprattutto le leggi del loro nutrimento gli resteranno del tutto sconosciuti. Questo nutrimento diventa dunque un'opera del caso [...]» (Opere: V, I, pp. 89-90). Oppure ancora: «Che cos'è il "conoscere"? Il riportare qualcosa di estraneo a qualcosa di noto, di familiare. Prima proposizione: ciò a cui siamo abituati non viene più da noi considerato un enigma, un problema. Smussamento del sentimento del nuovo e dello strano: tutto ciò che accade regolarmente non ci sembra più problematico. Perciò quello di "cercar la regola"»

è il primo istinto di chi conosce, mentre naturalmente per il fatto che sia trovata la regola niente ancora è “conosciuto”! – Di qui la superstizione dei fisici: dove possono perseverare, cioè dove la regolarità dei fenomeni consente di applicare formule abbreviate, credono che sia conosciuto. Sentono “sicurezza”, ma dietro questa sicurezza intellettuale sta l’acquietamento della paura: vogliono la regola, perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. La paura dell’incalcolabile come istinto segreto della scienza» (Opere: VIII, I, p. 177).

⁴ Il filosofo era piuttosto drastico nel ritenere che finora «l’uomo non ha fatto null’altro che inventare Dio per non ammazzarsi», ritagliandosi il ruolo in un certo senso anticipatore di colui che annuncia: «Grandi sconvolgimenti sono imminenti, una volta che la massa abbia capito che l’intero cristianesimo si fonda su ipotesi» (KSA: XIII, p. 144 e KGW: I, II, p. 433).

⁵ Opere: VIII, I, p. 201.

⁶ In un frammento postumo del 1887 Nietzsche chiariva, seppure in forma schematica, l’intendimento della propria visione nichilistica: «Nichilismo: manca il fine, manca la risposta al “perché?”; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi perdono ogni valore» (Opere: VIII, II, p. 12).

⁷ Scriveva Hayek: «Il grande progresso che ha reso possibile lo sviluppo della civiltà e in definitiva della “Società Aperta”, è consistito nella graduale sostituzione dei fini specifici obbligatori (*specific obligatory ends*) con regole astratte di condotta; ciò ha significato stare alle regole del gioco per agire di concerto sulla base di comuni indicatori, favorendo così un ordine spontaneo. Il grande risultato ottenuto con ciò è consistito nel rendere possibile una procedura attraverso la quale tutte le informazioni di rilievo disperse qua e là sono state rese disponibili a un sempre crescente numero di uomini, sotto forma di simboli che noi chiamiamo prezzi di mercato (*market prices*)» (Hayek 1978: p. 60).

⁸ Hayek era un convinto assertore della libertà economica non controllata da alcun potere esterno, per esempio laddove scriveva che «chiunque controlli tutta l’attività economica controlla i mezzi per tutti i nostri fini, determinando quali devono essere soddisfatti e quali no». Del resto, «l’attività economica fornisce i mezzi materiali per tutti i nostri fini», per cui «la libertà economica costituisce una condizione indispensabile per tutte le altre libertà, cosicché la libera impresa è al tempo stesso una condizione necessaria e una conseguenza della libertà personale» (Hayek 1944: p. 68 e 1967: p. 229).

⁹ Descartes era visto da Hayek come il razionalista iniziatore di quella «età della ragione» da cui sarebbero derivate tutte le pretese dei razionalisti futuri (Hayek 1978: p. 5). Il filosofo austriaco si faceva propugnatore di un «razionalismo evoluzionista (o critico)», in quanto distinto dal «razionalismo costruttivista (o ingenuo)»: il razionalismo evoluzionista comprende che un ordine spontaneo (si legga: il mercato, ndr.) è un «ordine complessivo funzionante che nessuno ha deliberatamente progettato, un ordine che si è formato da sé, indipendentemente dalla conoscenza, e spesso contro la volontà stessa dell’autorità (si legga: del governo, ndr.); un ordine che estende il controllo individuale dei fatti al di là del campo dell’organizzazione deliberata, e che non si basa sul fatto che gli individui obbediscono a una certa volontà, ma sul fatto che le loro aspettative si adattano vicendevolmente [si interpreti: grazie al gioco libero e spontaneo dei prezzi, nonché della domanda e dell’offerta, ndr.]» (Hayek 1982: v. 1, pp. 118-9).

¹⁰ Opere: VI, II, § 259.

¹¹ «Evolution cannot be just», proclamava Hayek (1988: p. 74) criticando coloro che volevano fattivamente «assumere il controllo dell’evoluzione (*to wrest control of evolution*)», così da porre rimedio ai risultati «moralmente oscuri» prodotti dal processo evolutivo. L’economista austriaco si ispirava palesemente al padre del liberalismo economico, quell’Adam Smith (1776: v. II, 1, p. 400) che, parlando del meccanismo naturale della «mano invisibile», sosteneva che ogni individuo, perseguendo il proprio interesse, senza volerlo contribuisce alla ricchezza dell’intera nazione. Hayek riprendeva il concetto, definendo il mercato come un sistema di coordinamento delle azioni individuali che, seppure al prezzo di costanti delusioni di alcune aspettative, assicura il più alto grado di corrispondenza tra le aspettative e l’effettivo impiego di abilità e conoscenze da parte di molteplici membri della società (Hayek 1982: v. 2, p. 107).

¹² Per l’approfondimento di tali questioni, a cui in questa sede ho potuto fare riferimento soltanto in maniera superficiale, rimando a Ercolani (2006; 2008 e 2013).

¹³ È parafrasando Einstein che Popper scriveva: «nella misura in cui un’asserzione scientifica parla della realtà, deve essere falsificabile; mentre se non è falsificabile, vuol dire che non parla della realtà». A ciò aggiungeva il concetto per cui «l’irrefutabilità non è una virtù per una teoria, ma un vizio [...] Il criterio per accertare lo *status* scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, refutabilità o controllabilità (Popper 1959: p. 363 e 1963: pp. 36 ss.). Tutte queste considerazioni partivano da un dato di fondo, quello per cui la ricerca della verità certa, o anche soltanto di un’alta probabilità, si rivela inevitabilmente erronea. Ciò non significa che la ricerca della verità è preclusa all’uomo, ma che «non possiamo mai essere certi di averla trovata» poiché «c’è sempre una possibilità di errore». E tuttavia proprio la scoperta dell’errore, di ogni errore, «costituisce un reale avanzamento verso la conoscenza», per cui dobbiamo «andare alla ricerca dei nostri errori» e «tentare di criticare le nostre stesse teorie» (Popper 1945: v. 2, pp. 375-6).

¹⁴ Partendo dall’«intuizione che siamo tutti fallibili e soggetti all’errore», scriveva Popper (1981: pp. 314 e 321-3), dobbiamo sapere che solo discutendo razionalmente e pacificamente potremo «correggere alcuni dei nostri errori» e «avvicinarci reciprocamente alla verità». Il motto della ragione critica è «parole al posto delle spade (*words instead of swords*)».

¹⁵ Popper 1959: p. 44.

¹⁶ Significativa la descrizione che uno studioso contemporaneo di psichiatria fornisce del «disturbo paranoide di personalità»: la persona che ne è affetta mostra un’ossessiva e costante ricerca dei significati oscuri, la verità nascosta dietro il significato apparente di una situazione. Secondo questa persona, l’ovvio, il superficiale e l’apparente non fanno altro che mascherare la

realtà, e la sua incapacità di rilassarsi, congiunta alla mancanza di flessibilità, la spinge verso convinzioni tanto rigide e salde quanto irreali (e irrealistiche) (Gabbard 2014: pp. 399-401).

¹⁷ Per l'approfondimento dello statuto teologico assunto dalla tecnica e dalla finanza nella nostra epoca, rinvio a Ercolani 2019.

¹⁸ Un reportage del quotidiano francese «Le Monde» informava oltre tre quarti delle malattie che colpiscono esseri umani sono «zoomosi», cioè trasmesse dagli animali. Nel medesimo articolo, la biologa Kate Jones (University College of London) spiegava chiaramente che tra i molteplici fattori di diffusione della zoomosi, il «crescente impatto umano sugli ecosistemi» gioca un ruolo centrale (cit. in Mouterde 2020). A ciò si aggiunga il fatto che il virus è comparso proprio nel momento in cui le lotte per affermare politiche volte a diminuire l'emissione di gas e l'inquinamento sembravano ottenere i primi risultati tangibili a livello globale, con l'inevitabile risultato di riportare nell'ombra una tale questione dirimente (Hook – Wisniewska 2020).

¹⁹ «La filosofia avrà coscienza del domani, prenderà partito per il futuro, saprà della speranza, o non saprà più nulla». Questa, per esteso, la celebre espressione del filosofo Ernst Bloch (1959: p. 10).



Un medico e il suo paziente affetto da Coronavirus si fermano ad ammirare il tramonto fuori dall'Ospedale Renmin dell'Università di Wuhan (foto pubblicata inizialmente dal sito TPI.it)

Sezione III

Filosofia Teoretica e Filosofia Morale

Dopo la pandemia: due riflessioni. L'ecumene che ci serve. Salvare la "presenza".

Eugenio Mazzone

I. L'ecumene che ci serve.

In un modo o in un altro, questa pandemia finirà. Tra vaccino e immunità di gregge, finirà. Bisognerà solo vedere a che numeratore si fermerà il contatore dei morti. La specie sfagherà anche questa. È sempre stato così. Il diluvio vero, per noi, l'apocalisse climatica come i dinosauri, non c'è mai stato. Il patto con il Signore, la Necessità o il Destino, o semplicemente la Fortuna, la dea bendata delle sorti, ha retto. Ma niente sarà più come prima. Anche questo niente di nuovo. Più volte, non è mai stato niente "come prima". Quello che resta da pensare è "come" niente sarà come prima. Perché potrebbe essere peggio di prima. O meglio. È possibile che stia a noi deciderlo. Non è certo. Perché non è detto che siamo ancora in grado di fermare il meccanismo socioeconomico – il capitalismo, il suo sistema di produzione e riproduzione sociale oggi globalizzato – di cui siamo diventati ingranaggi. Il meccanismo: l'economia capitalistica globalizzata, e la sua finanziarizzazione; l'usura senza resto di senso della Terra e di quelli che la abitano. Dove il Sacro è fuggito via dalla natura. Una volta il sacro era un bosco, una montagna. Oggi devi spiegare che se uccidi l'Amazzonia, se tagli le vene alla sua linfa verde, ti stai tagliando il respiro all'altro capo del mondo. Ma il Sacro è fuggito da lì, perché è fuggito dai cuori, per tanti per troppi. Siamo tutti diventati ingranaggi della divisione da noi, tra noi, dalla natura. La possibilità *diabolica* dello spirito. Anche quelli che in questo meccanismo-ingranaggio sono posti in posizione eminente; rotelle un po' più grandi o molto più grandi, ma altrettanto fungibili, sostituibili da nuovi pezzi messi in produzione. Perché la scena possa andare avanti, tenuta su dallo stesso spettacolo. *The show must go on*. Ma chi è lo spettatore? Il punto è come usciremo da una società globale che per reggere l'endemia delle pandemie a venire dovrà scegliere come governare quest'endemia pandemica; il carattere endemico del pandemico che la traverserà, non solo sanitario. Se stringendo i bulloni del sistema che insieme l'ha *pro-vocata*, e cioè tirata fuori da una realtà dove il "locale" è ormai un concetto virtuale, e soprattutto ci ha fatti trovare scientemente impreparati, accecati dal profitto di tutti e di ogni cosa disponibile alla mano. Ovvero ribaltando questo sistema, quanto meno sul punto decisivo. Su come governare questo sistema, la sua forma "politica". E cioè se questa forma "politica" (Stati, *leadership*, relazioni internazionali) debba essere una pura sovrastruttura della struttura di produzione capitalistica (oggi interdipendenza globale delle economie pseudo locali retta dalla loro finanziarizzazione) guidata dall'«astrattezza» del profitto; semplice servosterzo di dove il motore economico dei "liberi" interessi che lo muovono vuol portare la società. Ovvero se il servosterzo, il volante del sistema non debba essere ripreso, tenuto saldamente in

mano da un altro livello dell'agire, razionale non rispetto allo scopo autarchico dell'economia (il profitto), ma rispetto ai valori che la società è chiamata a realizzare: i suoi veri scopi, come fini di un umano che è fine a sé stesso nelle "persone" di cui l'umano vive, e mai riducibile a strumento di assetti eteronomi alla sua felicità singola e collettiva. Sotto l'urgenza legittima della "nuda vita" da salvare come presupposto di ogni vita vestita che si voglia pensare, come è giusto che sia, forte è la tentazione di convincersi che solo la mano ferma di un governo "autoritario" possa reggere le sfide della globalizzazione; che le strategie di controllo del *virus* diventino modello generale per gestire la società globale dell'endemia pandemica. Perché le più efficienti a garantire il presupposto esistenziale, la "vita", di ogni società possibile. Poca differenza fa, se questa forma "autoritaria" avrà la forma asiatica, russa, o americana: tutte le sue versioni passeranno per la capillarizzazione del controllo sociale, il "grande fratello" prossimo a venire, e in verità già venuto nella corsa al controllo dei Big Data. Un Grande Fratello chiamato al capezzale della "vita", spogliata delle sue libertà uccise dal liberismo, non per salvare la società ma il suo sistema di produzione, per ridurre la pandemia a crisi di sviluppo del capitalismo chiamato a modificare in senso autoritario la sua *governance* per durare – esso, non noi – come tale. Ecco questo è il rischio vero. Abbiamo una sola via d'uscita. Almeno da questo lato del mondo che si è inventato la "dignità" umana, e le sue "libertà". Insistere in questo *ideale*. Fare della globalizzazione un'*ecumene*, un noi ambientato che respiri, se non nella grazia del Signore, quanto meno nella grazia che l'uomo deve a sé stesso. Credo che nella *Laudato si'* di Papa Francesco di questa *ecumene* umana – se non dello spirito – al cui servizio porre economia e politica ci siano al dettaglio l'ispirazione e le indicazioni, la *profezia* che ci serve. Ripartiamo da lì. Senza scrollare le spalle prima del tempo, prima che *finisca* il tempo.

II. Distanziamento sociale e crisi della "presenza": il corpo come salvezza dello spirito.

Siamo impegnati con ogni mezzo ad evitare che il *lockdown* dei corpi, perché non si contagino, la distanziamento sociale, non si traduca in *lockdown* dell'anima. In *lockdown* della vissuta presenza di relazione della vita che siamo; della nostra "incarnazione" comunitaria, incarnazione che è "mia" perché è incarnazione nella carne degli altri e del mondo.

Qualcosa che ci balza agli occhi proprio mentre viene meno la disattenta ovvietà in cui spesso anche maldestramente la viviamo, in questo spartiacque tra il mondo del prima e il mondo del dopo che è la pandemia del coronavirus; oggi che non possiamo dare per scontata una stretta di mano, un sorriso che si veda, un abbraccio, meno che mai un bacio.

Ed è forte l'angoscia che questo bisogno di presenza viva dell'altro, di contatto, di toccarsi possa venir meno non solo per i tempi sanitari della quarantena, ma per una vita sociale a venire chiamata ad una quarantena dei corpi e dello spirito che non sia l'eccezione, ma la regola. Che niente torni come prima, anche perché le logiche della sopravvivenza necessaria del tessuto produttivo e sociale, fortemente

spingeranno a “tenere le distanze”. E che anzi si possa radicare, nelle nostre società, questa “smaterializzazione” della vita come standard il più idoneo a mettere in sicurezza le reti sociali, dislocando molte funzioni – dal lavoro all’insegnamento, all’intrattenimento – in rete, nella connettività telematica, nella sfera della relazione astratta dai “corpi”.

Questa smaterializzazione della relazione ai fini della distanziamento sociale per altro si poggia proprio sui sensi della distanza, vista e udito, che più ci fanno “uomini”. I sensi superiori come li definiva Hegel, i sensi che ci connotano come umani, proprio perché sono i sensi che portano lo spirito più in là di ciò che può toccare e sentire. In sensi che “trascendono” il qui e ora, la localizzazione individuata della presenza. Una definizione a valle di una lunga tradizione, del primato del *logos teoretico*, vista e udito; il plesso costitutivo dell’anima razionale nella tradizione platonica e platonico-cristiana.

Il dubbio che oggi ci si insinua è che proprio questo portarsi fuori, *ultra petita*, dai nostri corpi della nostra “razionalità”, della dimensione più propria dello spirito, ci possa portare via, ci possa portar fuori da noi come quelli che siamo, “spirito incarnato”. Che ci manchino i corpi, che essi ci vengano meno per il paradosso di non perderli “biologicamente”; che ci venga meno la carnalità del nostro spirito, cui per altro una grande religione, il cristianesimo, cogliendo il nodo antropologico istituyente l’umano effettivo, ha promesso persino la “resurrezione”.

Consegnandoci questo venir meno dei corpi, della loro comunione quotidiana, a una relazionalità di pura ragione, magari produttiva. È inutile negare che il dubbio c’è; ed il rischio è paventabile, se solo guardiamo agli effetti psicologici e sociali che potrebbero venire da un’infanzia cresciuta troppo a lungo nel distanziamento sociale di una didattica erogata a distanza o in una situazione di prossimità tra coetanei, non solo a scuola, impedita da comportamenti e tutele anticontagio; ovvero, per passare ad altre classi di età, dal divenire standard dello *smartworking* e dello *homeworking* a fini, aggiuntivi al contrasto pandemico, di mera produttività economica; o infine per gli anziani da una tutela della loro “salute” che li metta tutti in una dimensione di confinamento sociale domestico ed extradomestico. Modi di vita da cui può ben emergere un individuo socialmente e psicologicamente “distanziato”, (“anaffettivo”) nell’intimo e nel sociale.

E però è proprio per come siamo “incarnati” che possiamo far conto sul fatto che non andrà così, e non deve andare così. Perché sarà proprio la nostra costitutiva “anima bassa”, sensitiva, volitiva, quella che ogni progetto di “vita buona” ha sempre voluto e dovuto domesticare, a salvarci come lo spirito che siamo. Saremo salvati – questo è il felice paradosso di questa congiuntura del distanziamento sociale – dai sensi bassi, dalla loro umana insopprimibilità: dall’olfatto, dal gusto, dal tatto. Da quanto della nostra cinestesi corporea non è “viralizzabile”, dislocabile sul virtuale-reale della relazione di distanza (la vista e l’udito).

La nostra umanità relazionale sarà salvata dall'incomprimibilità espressiva dei corpi, dell'anima bassa. È il miracolo della vita, della nostra vita, che così – quando sogna di essere salvata tutta e fino in fondo – ha sempre sognato di essere salvata: come cioè è, si scopre in presenza di sé stessa come viva coscienza presente a sé nella sua carne, vivente spirito incarnato. La carezza di una parola può essere data anche in lontananza, affidata alla scrittura o a un segnale comunque differito, così come il senso di uno sguardo. Ma la parola di una carezza può essere data solo in presenza. Nel vivo contatto di una mano. E ognuno che ha dato almeno una volta un bacio, sa come l'anima esce da sé per incontrare un'altra. Paradossalmente è proprio il corpo che muore il vero argine all'umano non "telematico", il pegno del corpo vivo di spirito che siamo. Ed è il motivo per cui tenacemente lo stiamo difendendo.

III. Corollario. Monito per avere speranza

A sostenere queste due riflessioni, a dare speranza alla speranza e realtà fattuale alle esigenze, potrei argomentare la necessità politica di una ricostruzione "antisismica", quanto agli effetti della pandemia, delle nostre società. E che cioè la metafora bellica con cui leggere quel che è accaduto e sta ancora accadendo non è la guerra, ma un sisma. Perché la pandemia è stata un sisma sociale. E dopo un sisma, oltre ad affrontare i lutti e i danni subiti, la prima necessità è ricostruire in modo *antisismico*. Perché non si ripeta il dramma. Inquadrare così la pandemia, ci aiuta a pensare 'come' ricostruire le nostre società per evitare, in caso di crisi, nuove vittime e nuove distruzioni di ricchezza sociale. Una probabilità evidente degli scenari delle società globalizzate. In concreto, questo vuol dire la normalità, la norma delle interazioni sociali, non può più l'*usura* che l'ha consumata, ne ha mangiato ogni interstizio, in nome del profitto, della relazione sociale. Che, cioè, nei limiti del possibile, deve diventare abituale la logica assunta in via emergenziale del distanziamento fisico. Non sembri un paradosso, ma è il solo modo, la sola *ecologia sociale*, in grado di salvare *la vita di presenza*, il bisogno di prossimità fisica della relazione sociale. Le cronache ci dicono che tanti di noi fanno fatica anche solo a concepirlo, ma dobbiamo riprogettare le interazioni sociali nella maniera più idonea a evitare, per quanto possibile, la necessità di un *lockdown* generalizzato al prossimo evento pandemico. Motivo per cui distanza dell'interazione tra di noi (commerciale, lavorativa, formativa, religiosa...) dovrà essere di prassi la più vicina alla distanza di sicurezza pandemica che abbiamo sperimentato. Ma quel che avvertiamo in non pochi come un'assurda costrizione dettata dagli eventi e da una logica securitaria sanitaria, in verità dovremmo imparare a vederla come una scelta che risponde alla logica naturale dell'interazione sociale, se stiamo alla prossemica, la scienza che studia le distanze sociali. Essa ci dice che la distanza 'intima' è valutabile in 0-45 cm; la distanza personale (tra amici) in 45-120 cm; la 'distanza sociale' (il rapporto tra conoscenti, quello insegnante-allievo o quello negoziante-cliente) in 1,2-3,5 metri; e infine la 'distanza pubblica' in oltre i 3,5 metri. Se ci si riflette, si vedrà che chiedere 2 metri di distanza tra tavoli in un ristorante, ad esempio, risponde al

comfort naturale minimo del servizio, prima ancora di essere una misura di sicurezza sanitaria. Come sa chiunque entri in un buon ristorante, che non sia una mensa costipata. E così sulle spiagge, nelle classi, in tante altre attività. Paradossalmente la pandemia ci ha spinto a ritornare per motivi sanitari alle distanze sociali naturali, alle 'zone interpersonali', cioè, vissute come quelle effettivamente confortevoli.

Una società che non si fosse votata all'usura di sé del contatto, a fare norma, nel reale e nel virtuale, della folla anomima dell'*homo consumens*, non avrebbe bisogno di scomodare la prossemica per intendere il bisogno di questa ecologia della relazione sociale come necessità della 'vita', anche solo per tenerne in piedi la sua riduzione a *business*. Non sarebbe affatto sbagliato allora, che molte delle norme di distanziamento fisico imposte dopo il *lockdown* ai locali commerciali e nei servizi, anche quelli alla persona, diventassero standard per l'esercizio dell'attività stessa. Attività la cui redditività non può dipendere, in assenza di quegli standard, dal rischio sociale fatto correre alla comunità. Perché se la redditività di un'attività deve dipendere dall'affollamento, dall'effetto-pollaio, quella redditività è già in sé socialmente malata, e magari avvantaggia il singolo operatore, ma mette a repentaglio la ricchezza sociale nel suo complesso. E alla fine dello stesso operatore che così si sia economicamente avvantaggiato.

Non c'è niente di socialmente insostenibile pensare servizi e imprese in una logica meno esposta alla logica del *lockdown*, e quindi più sicura. Più atta a garantire la non vulnerabilità della relazione sociale come prossimità fisica dei corpi. Ma lasciamo agli "esperti" il catalogo più che corposo di quel che si potrebbe fare e non si è fatto, e non si fa, inginocchiati, nella relazione sociale, davanti al reciproco profitto di sé. Vorremmo chiudere piuttosto con un monito, nella forma non canonica di un editoriale civile in versi, a sostenere la "ragione pratica" che ci serve e la speranza:

Se avessimo fatto quello che dovevamo
Fatto meno errori essere pronti
Magari pagato le tasse
Avere più medici strutture
Senza mandare avanti senza niente
Quelli che sono andati
Perché non è giusto avere eroi
Se non hai una guerra

Se avessimo saputo cosa fare
Cosa chiudere cosa fermare
Che cos'è davvero necessario
E cosa meno cosa può aspettare
Se non avessimo creduto alla fortuna
Che non c'è stata
Se avessimo litigato un po' di meno
Senza pensare a chi poteva servire questo inferno

Se avessimo avuto meno bisogno degli altri
I conti in ordine
Potuto chiedere meno
Perché è meglio dare una mano che riceverla
Fatto di più non tagliato a caso

Se non avessimo lasciato solo chi è più solo
Perché chi è rimasto indietro
Non è che non vuole
Spesso non ce la fa non ha le gambe

Se avessimo trovato il coraggio
Senza aspettare di doverlo avere
Di avere i santi
Perché non perdessimo la guerra

Se avessimo fatto quello che dovevamo
Saremmo morti tutti un po' di meno.
Se avessimo pensato,
E non abbiamo pensato.

L'agire come fondamento ultimo della speranza nella prospettiva di Jean Paul Sartre

Anna Pia Ruoppo

In un'intervista dal titolo *La speranza oggi*, rilasciata al suo segretario personale Benny Lévy a pochi giorni dalla morte, Sartre afferma:

Io penso che la speranza faccia parte dell'uomo; l'azione umana è trascendente, cioè mira sempre ad un oggetto futuro a partire dal presente, nel quale noi progettiamo l'azione e tentiamo di realizzarla. Essa pone il suo fine, la sua realizzazione nel futuro. E nella modalità dell'agire c'è speranza, ossia il fatto stesso di porre un fine come se dovesse essere realizzato¹.

Tuttavia tale speranza deve costantemente fare i conti con la possibilità dello scacco e del fallimento e in quanto tale va costruita e fondata.

Assumendo questa prospettiva, l'intero itinerario filosofico di Jean Paul Sartre può essere quindi letto come un tentativo di “fondare la speranza”², questo tentativo che avviene in bilico fra morale e rivoluzione può essere utile per provare a comprendere che cosa possa voler dire per noi *speranza oggi*.

Ma prima che Sartre possa arrivare a capire che l'autentica speranza per l'uomo è nell'agire e prima che possa interrogarsi sui criteri e sull'orizzonte ultimo che guidano l'azione, deve consumare, insieme al protagonista de *La Nausea*, il disorientamento dell'uomo borghese novecentesco per vedere riapparire una *flebile speranza* di poter giustificare la propria esistenza e deve essere in grado di assumere su di sé la disperazione per la completa distruzione dell'ordine costituito alla fine della Seconda Guerra mondiale.

La rivoluzione compiuta da Roquetin sfocia in una momentanea paralisi la cui cifra è l'impossibilità di agire, tuttavia essa rappresenta il presupposto a partire dal quale sarà possibile pensare, dopo la Guerra, l'agire come l'essenza dell'uomo e come il fondamento ultimo della speranza.

I. L'accettazione dell'esistenza come grado zero della speranza

Il giovane trentenne, Antoine Roquetin, dopo aver viaggiato in lungo e in largo si ritira a Bouville, una città di provincia vicino al mare, per scrivere un libro di storia. All'improvviso il mondo nel quale si è sentito “borghesemente a suo agio”³ si sgretola. Tutto inizia quando in un sabato pomeriggio apparentemente come tutti gli altri, il protagonista nel tentativo di imitare alcuni ragazzi che gettavano

sassi a mare, non riesce a portare a compimento lo stesso gesto e il ciottolo che intendeva lanciare gli rimane impigliato fra le mani. Nella sua quotidianità fatta di routine e di gesti sempre uguali si insinua prima lentamente e subdolamente, per poi installarsi cheta, una sorta di malattia diffusa, la nausea. Il protagonista si sente mancare la terra sotto i piedi: le cose intorno a lui si trasformano, lui stesso “si sente come spezzato”⁴, “stremato, deluso, in mezzo a nuove rovine”⁵; appunta nelle pagine di un diario tutti i momenti e gli aspetti di questa trasformazione in atto, “una piccola forma di metamorfosi”⁶, che lo porterà ad una vera e propria “rivoluzione”⁷.

La fenomenologia della nausea si presenta per cerchi concentrici e successive approssimazioni fino alla determinazione della sua causa, e si interseca con i progressivi tentativi di trovare una via d’uscita. La luce alla fine del tunnel arriverà alla fine del racconto come una flebile *speranza*, vissuta come quella sorta di timido tepore che riscalda un viaggiatore che entra in una camera tiepida, “completamente gelato dopo un viaggio nella neve”⁸. La scelta fra il vivere o il raccontare⁹ propende per il secondo: sarà un libro a giustificare l’esistenza del protagonista, “non un libro di storia: la storia parla di ciò che è esistito – un esistente non può mai giustificare un altro esistente”¹⁰, ma “un’altra specie di libro”¹¹, un libro che non impedisca al protagonista di esistere né di sentire che esiste, ma che sia in grado di gettare, una volta scritto, una luce sul suo *passato*, dandogli la possibilità un giorno di ricordare la sua vita “senza ripugnanza”¹².

Tuttavia *La Nausea* non offre solo una giustificazione dell’esistenza dell’uomo isolato attraverso la letteratura. La metamorfosi subita da Roquetin, la comprensione di questa specie di malattia, il percorso compiuto per superarla e l’impianto filosofico che ne deriva creano le condizioni per poter consumare, quando l’esperienza della Seconda Guerra Mondiale lo renderà necessario, il passaggio dalla flebile speranza di salvezza attraverso l’arte e la letteratura alla convinzione che “non si può riporre *speranza* se non nell’agire e che la sola cosa che consente all’uomo di vivere è l’azione”¹³.

Nella fenomenologia della nausea, la svolta arriva quando finalmente il velo si squarcia e il protagonista stesso arriva a comprendere, a *vedere* la radice del fenomeno: la nausea è lui stesso, lui stesso in quanto esistenza, esistenza bloccata, esistenza che ha smesso di essere esistenza e si è ridotta a cosa: Roquetin ha desiderato *essere*, mentre le cose intorno a lui hanno iniziato a vivere di vita propria, ad esistere.

Tutto è cominciato quel famoso giorno in cui volevo giocare a far rimbalzare i ciottoli sul mare. Stavo per lanciare quel sassolino, l'ho guardato ed è allora che è cominciato: ho sentito che *esisteva*. E dopo, ci sono state altre Nausee; di quando in quando gli oggetti si mettono ad esistervi dentro la mano ¹⁴.

Da quel momento le cose perdono la loro funzione, gli oggetti divengono innominabili, l'esistenza penetra da tutte le parti. Fin quando la Nausea non si mostra nella sua accecante evidenza:

io esisto – il mondo esiste – ed io so che il mondo esiste.

L'esistenza non è più una categoria astratta: ma è il fatto stesso di esistere nel suo esser di troppo, ingiustificabile e assurdo. L'esistenza è contingenza, non può essere dedotta e giustificata da un essere assoluto. E ciò che più irrita il protagonista è “senza dubbio” che non c'era *alcuna ragione* perché esistesse, [...] *ma non era possibile che non esistesse*”¹⁵. Il nulla viene *prima* dell'esistenza, è un'esistenza come l'altra, è apparsa dopo molte altre.

Dopo aver carpito che questo è il segreto dell'esistenza, Roquetin è di nuovo in grado di decidere. Fino a quel momento il marchese di Rollebon su cui sta scrivendo la sua tesi, aveva bisogno di lui per esistere e lui aveva bisogno di Rollebon, per non sentire la sua esistenza. “Io non ero che un mezzo di farlo vivere, lui era la mia ragion d'essere”¹⁶. Ma come può sperare di salvare il passato di un altro, lui che non ha avuto la forza di trattenere il suo? Quindi non scriverà più il libro e lascerà Bouville, tornerà a Parigi.

Tuttavia prima di partire incontrerà per l'ultima volta Anny, la sua ex fidanzata. La sua capacità di trasformare le situazioni privilegiate in momenti perfetti era per lei una “questione di morale”¹⁷. È in questa sua capacità di creare avvenimenti dotati di senso che Roquetin ripone la sua ultima speranza di salvezza. Fin quando diviene chiaro che “ormai aveva[no] perso le stesse illusioni, aveva[no] percorso gli stessi cammini”¹⁸, e che sono “cambiati insieme e allo stesso modo”¹⁹: “Anny è tornata soltanto per toglier[gli] ogni speranza”²⁰, anche lei ha scoperto l'esistenza.

Fin a quel momento

credev[a] che si potesse raggiare di odio o di morte. Che orrore! Si davvero pensav[a] che l' 'Odio' esistesse, e che venisse a posarsi sulle persone e ad elevarle al di sopra di loro stesse. Naturalmente non ci sono che io, io

che odio, io che amo. E allora questo io è sempre la stessa cosa, una pasta che si allunga, s'allunga e....si rassomiglia talmente che ci si domanda come la gente abbia avuto l'idea d'inventare nomi, fare distinzioni²¹.

È qui che si gioca quella partita fra vita e letteratura, che si concluderà alla fine a favore della seconda e della sua capacità di giustificare l'esistenza. "Quando giocavano all'avventuriero e all'avventuriera" Roquetin era quello "a cui capitavano avventure", Anny era quella "che le faceva capitare"²². Mentre Roquetin si è sempre atteso dalla vita che le cose si disponessero intorno a lui come un mazzo di fiori – come in una specie d'opera d'arte - senza darsi la pena di far niente, Anny invece "voleva agire"²³. Tuttavia, anche lei ha perduto il senso, si sopravvive, vive nel passato, riprende tutto quello che le capita e l'aggiusta. Sa che non è più possibile essere "uomini d'azione"²⁴.

Anche Roquetin non conosce la ragione del vivere, ma è meno disperato perché non si è aspettato *niente*. È soltanto stupito che questa vita gli è data per *niente*. La vita non ha giustificazioni. *Nulla* la giustifica. Tuttavia Roquetin non è ancora in grado di assumere su di sé questo nulla. Quindi non può agire, non riesce neppure ad impedire che l'Autodidatta venga aggredito dal bibliotecario: la sua libertà assomiglia alla morte, non ha ancora il potere di nullificare l'esistente. Manca ancora un punto di volta: se salta l'ordine, il soggetto deve essere messo in condizione di crearne uno suo.

In procinto di ritornare a Parigi, ascolta per l'ultima volta la sua canzone preferita. Non ha molta voglia, ma è l'ultima volta. Si prefigura la musica, anticipa il ritmo. Conosce il pezzo a memoria. Certo non intende essere come quegli "imbecilli che attingono consolazioni dalle arti"²⁵ e "credono che la bellezza sia loro pietosa"²⁶. È ormai evidente che non può certo giungere consolazione da "questo piccolo dolore di diamante che gira in tondo sopra il disco"²⁷. Il disco che gira però, tutto occupato di sé stesso, *rompe la falsa intimità del mondo* e riporta Roquetin alla trasandatezza dell'esistenza, creando la condizione perché ritorni l'ordine. Il disco "non esiste, poiché non ha nulla di troppo: è tutto il resto che è di troppo in rapporto ad esso". Esso non esiste, *è*²⁸.

Ed è cozzando contro la positività delle cose che Roquetin si rende conto che anche lui non ha voluto che *essere* e riesce a vedere chiaro nell'apparente disordine della sua vita: il filo rosso che lega "tutti questi tentativi che sembrano slegati"²⁹ è "lo stesso desiderio: cacciare l'esistenza fuori di [se'], vuotare gli istanti del loro grasso, torcerli, disseccarli, purificarli, indurirli per rendere infine il suono netto e preciso d'una

nota di sassofono”³⁰. La musica ora lo riporta all’esistenza di chi l’ha composta. E allora prova a pensare a lui *attraverso* la musica:

“Lui ha fatto questo. Aveva dei fastidi, non tutto gli andava bene come avrebbe dovuto: conti da pagare – e poi doveva esserci in qualche posto una donna che non pensava a lui come avrebbe desiderato – e poi c’era questa ondata di caldo che trasformava gli uomini in pozze di grasso fondente. Tutto ciò non ha niente di molto carino e di molto glorioso”³¹.

Ma quando Roquetin sente “la canzone e quando pens[a] che è stato quel tipo lì che l’ha fatta, trov[a] la sua sofferenza e la sua traspirazione...commoventi”³². E all’improvviso inizia ad interessarsi a lui. “Non già per umanitarismo: al contrario. Ma perché ha fatto questo”³³.

A questo punto la Nausea si cheta: “lo scenario di cartone che poteva essere smontato da un momento all’altro”³⁴ è salvo, Roquetin può ristabilire le relazioni fra le cose³⁵: vi sono gli oggetti con le loro funzioni e le loro qualità e l’esistenza, assurda, contingente, e tutta da inventare.

Ed ecco ritorna il dilemma: che cosa farà delle sue giornate? Roquetin ha scoperto che l’esistenza è libertà, ma non è ancora in grado di agire, sa “benissimo che non [vuole] far niente: far qualcosa è creare dell’esistenza – e di esistenza ce ne è già abbastanza”³⁶. E quindi non gli rimane che riprendere la penna: la scrittura ritarda la Nausea, ma non solo, attraverso la scrittura ci si lava “del peccato d’esistere”, non completamente, ma per quello che l’uomo può fare³⁷.

Il libro di Roquetin non sarà più rivolto al passato, egli tuttavia non ha ancora gli strumenti per concepire la letteratura come radicata in un presente che vuole modificare. Pur essendo rivolta al presente, non è ancora in grado di agire su di esso concorrendo a “produrre mutamenti nella società che lo circonda”³⁸.

Ma ora la breccia è aperta, la falsa intimità del mondo è spezzata, l’esistenza deve compiere solo l’ultimo passo: assumere su di sé il potere nullificante della libertà e agire, superando la paralisi de *La Nausea*. È quello che fa Oreste, il protagonista delle Mosche, dramma scritto nel 1942, in piena guerra, come rifacimento delle *Coefere* di Eschilo e rappresentato nel teatro della Cité, in piena occupazione tedesca. Ritornato dopo diciassette anni ad Argo, istigato dalla sorella, Oreste supera il dubbio e compie l’atto di

vendetta dell'uccisione del padre. La libertà è piombata su di lui come un fulmine³⁹ e lui se ne fa carico. Compie il suo atto e quest'atto è buono, perché è il suo, privo di giustificazioni.

“Sino a ieri camminavo a caso sulla terra e migliaia di strade fuggivano sotto i miei passi, perché appartenevano ad altri. Le ho prese tutte a prestito....ma nessuna era mia. Oggi ce ne è una soltanto e Dio sa dove conduce, ma è la *mia* strada”⁴⁰.

Giove lo ha creato libero, ma gli ha dato la libertà perché lo servisse. Ma quando Oreste assume su di sé questa libertà non deve più seguire i disegni di Giove che non può più essere la sua scusa d'esistere⁴¹. Oreste è la *sua* libertà, è condannato a non avere nessuna altra legge se non la sua⁴². Il delitto compiuto è il suo: Oreste lo rivendica “in faccia al sole, è la [sua] ragione di vivere il suo orgoglio”, il popolo di Argo non può né castigarlo né compiangere ed è per questo che fa loro paura. Eppure

“le vostre colpe e i vostri rimorsi, le vostre angosce notturne, il delitto di Egisto, tutto è mio, io prendo tutto su di me. Non temete i vostri morti, sono i *miei* morti”⁴³.

La vita di Oreste ora è tutta da inventare, non si insedierà tutto insanguinato sul trono di una vittima, vuole essere un re senza terra e senza sudditi. Con la scoperta della libertà “tutto è nuovo, tutto da cominciare. Anche per [lui] la vita comincia”⁴⁴. Ma è una vita strana: radicata nella libertà, tuttavia ancora impigliata nel rimorso. Le mosche lo inseguono. Lui fugge via da Argo, la sua libertà è senza vincoli.

L'esperienza del rigore delle cose e della contingenza dell'esistenza, la consapevolezza che il nulla non giustifica l'esistenza e non viene prima di essa, ma è un'esistenza come l'altra confluiscono nell'impianto filosofico di *L'Essere e il nulla*⁴⁵, nella contrapposizione fra la coscienza, ovvero l' “essere per sé”, che è presenza a se stesso, ma anche coscienza di esser nulla e l'essere in sé, inteso come “l'essere che è ciò che è”, ovvero pura positività e nella comprensione della relazione fra queste due dimensioni in termini di libertà nullificante. La libertà è ciò per cui il nulla viene al mondo: essa determina e produce nell'uomo una vera e propria *rottura d'essere*. L'esistenza diviene cosciente della propria libertà nell'angoscia intesa come autopercezione riflessiva della libertà che mi fa decidere la realizzazione del mondo come mia possibilità, solo, ingiustificato e senza scuse. Ciò che può modificare l'aspetto del mondo, fuggendo una

situazione e andando verso la possibilità di modificarla, organizzandola in un complesso di motivi e moventi⁴⁶ è l'azione. È in essa che Sartre intenderà fondare la speranza.

II. La morale inizia dove finisce la speranza

A questo punto tutti i presupposti per sciogliere la paralisi della *Nausea* sono dati. E quando la Guerra avrà definitivamente cancellato ogni possibilità di giustificare l'esistenza appigliandosi a qualcosa di esterno, Sartre si troverà costretto a difendere la sua posizione filosofica dalle accuse di inattività e inezia e lo farà definendo l'esistenzialismo come quella dottrina secondo la quale "l'esistenza precede l'essenza"⁴⁷ e "l'uomo è ciò che si fa"⁴⁸. La sola cosa che gli consente di vivere è l'azione, "le cose saranno come l'uomo avrà deciso che siano"⁴⁹. Per questo motivo "non c'è bisogno di sperare per agire"⁵⁰, o meglio "non si può riporre speranza se non nell'agire"⁵¹. Solo in questo senso l'esistenzialismo è un umanismo, "perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo – che è quella liberazione, quella attuazione particolare – l'uomo si realizzerà precisamente come umano"⁵².

Bisognerà fare adesso un altro passo in avanti, non si potrà risolvere la "questione morale"⁵³ con la creazione di momenti perfetti, come aveva provato a fare Anny ne *La Nausea*. La domanda:

"che cosa bisognava fare? Quali azioni?"⁵⁴

Non può più essere rivolta più al passato e la risposta non può più essere:

"non si possono dare esempi, dipende"⁵⁵.

Tutte le energie devono essere ora finalizzate a delineare “una morale dell’azione e dell’impegno”⁵⁶ e per riflettere, come era stato annunciato alla fine di *L’essere e il Nulla*, sulle caratteristiche di un’etica che si assume “le proprie responsabilità di fronte ad una *realtà umana in situazione*”⁵⁷.

Lo sforzo che Sartre compie in questa direzione trova la sua formulazione teorica nella mole di appunti pubblicati postumi con il titolo *Quaderni sulla morale*⁵⁸ e si esemplifica nei drammi⁵⁹ che Sartre scrive e rappresenta nel secondo dopoguerra.

Quali principi devono guidare l’azione, posto che, come Sartre aveva affermato nella conferenza sull’esistenzialismo, l’uomo è responsabile di quello che è e di quello che fa, e che la nostra responsabilità coinvolge l’umanità intera?

Quando diciamo che l’uomo si sceglie, intendiamo, che ciascuno di noi si sceglie, ma con questo vogliamo dire, che ciascuno di noi scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini, infatti non c’è un solo dei nostri atti che, creando l’uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un’immagine dell’uomo quale giudichiamo debba essere⁶⁰.

È il dramma di Hugo, il protagonista di *Le Mani sporche*⁶¹, un giovane intellettuale e anarchico borghese che cerca la sua occasione: vuole conquistarsi la fiducia del Partito, vuole compiere un’azione diretta, è stufo di scrivere mentre i compagni si fanno ammazzare⁶². Per agire però ha bisogno di obbedire per scacciare i troppi pensieri⁶³, le troppe domande della sua testa. Deve farsi perdonare di essere entrato nel Partito senza essere spinto dalla miseria, allora si aggrappa ad un principio: il Partito è un’organizzazione rivoluzionaria, non può divenire un partito di governo, per questo Hoeder, che si sta muovendo in questa direzione, deve essere eliminato. Hugo non è pronto a scendere a compromessi e non vuole semplicemente fare da palo, vuole agire, e farlo in prima persona. Ma quando smette di parlare e pensare come un libro stampato, si rende conto che quando quelli del Partito “decidono che un uomo deve morire, è come se cancellassero un nome da un elenco: una cosa pulita, elegante”⁶⁴. Tentenna, si rende conto che “la morte è un lavoro”⁶⁵: ha guardato la sua vittima negli occhi.

Tuttavia non riesce ad abbandonare la sua concezione della politica come “una scienza” in base alla quale poter “dimostrare chi ha ragione e chi ha torto”⁶⁶. Hugo ha delle idee e a queste idee rimane fedele, non

riesce a calarsi nella situazione concreta. Non è necessario prendere il potere a tutti i costi, dirà a Hoeder, che nel frattempo ha scoperto il suo intento assassino. Mentre è proprio questo che Hoeder rimprovera al giovane intellettuale anarchico: “il partito non è mai altro che un mezzo. Il fine è uno solo: il potere”⁶⁷. Lui sa che se i membri del Partito hanno disapprovato i negoziati che sta portando avanti per arrivare al governo, “semplicemente perché li giudicano inopportuni; in altre circostanze sarebbero i primi a intavolarli”⁶⁸, come poi effettivamente avverrà. Hugo invece ne “fa una questione di principio”⁶⁹, ama più questi che non degli uomini. Non è entrato nel partito per amor loro, ma perché “la sua causa è giusta”⁷⁰. Tuttavia “la sua purezza assomiglia alla morte”⁷¹ e “la rivoluzione che sogna”⁷² non è quella del Partito: lui non vuole “cambiare il mondo”, vuole “farlo saltare”⁷³.

Se deciderà di ucciderlo – prova a farlo riflettere Hoeder – si comporterà come una donna. Le donne sono assassine perfette, perché ricevono le idee già fatte, per gli uomini è più scomodo uccidere per questioni di principio perché “le idee le facciamo noi”⁷⁴. Hugo, deve riflettere, un intellettuale deve pensare a ciò che fa. Perché se non ci pensa *prima*, non basterà una vita per pensarci *dopo*⁷⁵. Hoeder preferisce “le persone che hanno paura della morte degli altri: è la prova che sanno vivere”⁷⁶. Hugo però sa che non è fatto per vivere, non sa che cosa è la vita e non ha nessun bisogno di saperlo: come Roquetin si sente “di troppo”. Non ha un posto suo e dà fastidio a tutti: nessuno lo ama, nessuno ha fiducia in lui⁷⁷. Ma a differenza di Roquetin, ora sa che se ha deciso di uccidere, *deve* poterlo fare. Si afferma quindi attraverso un’azione assoluta, sciolta da ogni contesto, non riesce a cogliere l’occasione di “passare all’età della ragione”⁷⁸ e preme il grilletto.

Perché lo ha fatto? È rimasto fedele ai suoi principi? Ha eseguito un ordine? No, è stata un’altra cosa. Quando ha agito

non c’era più nessun ordine. Da un certo punto in poi, ti lasciano completamente soli gli ordini. L’ordine è rimasto indietro, e io andavo avanti da solo, e ho ucciso da solo e...e non so nemmeno più perché⁷⁹.

Per capire prova a raccontare. Sarà il racconto a dare un senso all’accaduto? Il racconto lo conosce a memoria, dire che cosa esso significa è però un’altra cosa.

È una storia stupida, come tutte le storie. Se la guardi da lontano, bene o male regge; ma se ti avvicini, tutto schizza via. Un atto va troppo svelto. Ti vien fuori all'improvviso, e tu non sai se è perché l'hai voluto o se non hai potuto trattenerlo⁸⁰.

Non ci sono spiegazioni, solo un fatto: Hugo ha sparato.

Come Sartre stesso suggeriva nel risvolto di copertina della prima edizione francese del testo, il tentativo di realizzare il bene assoluto intrapreso da Hugo si completa nel dramma di Goetz, lo spietato capitano di ventura, protagonista de *Il diavolo e il buon dio*, il quale “pretendendo l'assoluto sia nel bene che nel male, approda all'unico risultato di distruggere vite umane”⁸¹. Si tratta di un'ulteriore conferma che il bene e il male non esistono in assoluto, ma solo in situazione. Con la sua vicenda quindi si conclude la ricerca sartriana del bene come via individuale: il fallimento dell'atto puro, privo di compromesso si deve necessariamente risolvere in una dialettica fra l'esistenza singola e le forze storico-sociali. Mentre Sartre “nel '44 pensava che tutte le situazioni potevano essere trascese da un moto soggettivo; nel '51 sapeva che a volte le circostanze ci rubano la nostra trascendenza; contro di esse allora non c'è salvezza individuale possibile, ma solo lotta collettiva”⁸².

Iniziava in questo modo quel lungo percorso di ricerca e di vita che porterà Sartre a confrontarsi con il problema dell'intellegibilità della storia e con la critica della ragione dialettica. Un percorso che a pochi giorni dalla morte lo porterà ancora a poter affermare di sentire “ancora la speranza come [sua] concezione del futuro”⁸³. Questa speranza ora rappresenta il principio guida di una rivoluzione tutta finalizzata “[al]la soppressione della società presente e [al]la sua sostituzione con una società più giusta in cui gli uomini possano avere buoni rapporti gli uni con gli altri”⁸⁴. Questa “società umana e soddisfacente per gli uomini” è una società di diritto, “una società in cui i rapporti fra gli uomini sono morali”⁸⁵: in essa gli uomini vivono gli uni per gli altri.

Nell'orizzonte di questa rivoluzione il tentativo di fondare la speranza e quello di fondare una morale si intersecano. Se l'idea di etica è il fine ultimo della rivoluzione, la speranza ne è la forza dominante. Come scrive Maria Russo nell'introduzione all'edizione italiana dell'intervista sartriana da cui la nostra riflessione è partita, “la speranza è qui lo spazio immaginativo di una morale la cui attuazione passa attraverso la rivoluzione”⁸⁶. Il filosofo francese è tuttavia consapevole che “ci saranno problemi economici enormi”⁸⁷,

ma all'opposto di Marx e dei marxisti, ritiene che questi problemi "non rappresentano l'essenziale"⁸⁸. Al contrario in determinate circostanze "la loro soluzione è un mezzo per ottenere un concreto rapporto fra gli uomini"⁸⁹.

Se quindi prendiamo sul serio l'insegnamento di Sartre, una ragionevole speranza oggi si può fondare solo nell'azione, ma è possibile agire solo dopo aver raggiunto un riposizionamento nel nostro mondo, dopo aver superato il disorientamento che la situazione pandemica che oggi viviamo ha procurato in ognuno di noi. Le nostre scelte quotidiane non riguardano solo noi stessi, ma coinvolgono chi ci è più prossimo e in senso più ampio l'umanità intera. Ma come è possibile superare il proprio punto di vista particolare per arrivare a definire quello che è il bene comune? Viene prima il diritto alla salute? O il diritto allo studio e alla formazione? Ed è veramente possibile immaginare una società in cui prevalga la solidarietà e la fratellanza fra gli uomini senza che sia affrontato il problema economico? Se si guarda a ciò che è successo dall'inizio della pandemia ad oggi, sembrerebbe di no. L'attenzione all'altro e la solidarietà hanno lasciato il posto ad una pratica del sospetto e ad una sorta di lotta di tutti contro tutti. E allora che fare? Come resistere alla tentazione di cadere nella disperazione? Come vivere adeguatamente nella transizione? Una risposta potrebbe essere trovata nel tentativo di conciliare morale e rivoluzione, agendo nella consapevolezza che può esistere un mondo altro, ma che la decisione riguarda l'oggi. Allora forse è l'affermazione sartriana che "non ci sono che fini particolari per cui combattiamo: facciamo delle piccole rivoluzioni, ma non c'è un fine umano"⁹⁰, a poterci fare da guida per fondare "la speranza oggi".

Note:

¹ J.P. Sartre, *La speranza oggi*, tr. it. a cura di M. Russo, Milano, Mimesis, 2019, pp. 53-54. Per un inquadramento generale del pensiero di Sartre cfr.: B.-H. Lévy, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, Milano, Il Saggiatore 2000; R. Alain, *Le dernier Sartre*, Paris, 2000.

² Ivi, p. 135.

³ Id., *La Nausea*, tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 2014, p. 12.

⁴ Ivi, p. 15.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ivi, p. 237.

⁹ Ivi, p. 59.

¹⁰ Ivi, p. 237.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr.it. G. Mursia Re, Milano, Mursia, 2018, p. 86.

¹⁴ Ivi, p. 166.

¹⁵ Ivi, p. 182.

¹⁶ Ivi, p. 135.

¹⁷ Ivi, p. 200.

¹⁸ Ivi, p. 201.

- ¹⁹ Ivi, p. 202.
- ²⁰ Ivi, p. 210.
- ²¹ Ivi, p. 202.
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Ivi, p. 232.
- ²⁶ Ivi, p. 232.
- ²⁷ Ivi, p. 233.
- ²⁸ Ivi, p. 234.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Ivi, p. 236.
- ³² Ibid.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Cfr. Ivi, p. 173.
- ³⁶ Ivi, p. 231.
- ³⁷ Ivi, p. 237.
- ³⁸ Id., *Che cosa è letteratura?*, in *Che cosa è letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, pp.
- ³⁹ Id. *Le Mosche*, con una prefazione di P. A. Rovatti, Bompiani 2017, p. 233.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ Ivi, p. 281.
- ⁴² Ivi, p. 285.
- ⁴³ Ivi, p. 303.
- ⁴⁴ Ivi, p. 303-305.
- ⁴⁵ Id., *L'essere e il Nulla*, tr. it. di G. Del Bo, revisione e cura F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- ⁴⁶ *Le Mosche*, p. 496.
- ⁴⁷ Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 2018, p. 51
- ⁴⁸ Ibid.
- ⁴⁹ Ivi, p. 80.
- ⁵⁰ Ibid.
- ⁵¹ Ivi, p. 86.
- ⁵² Ivi, p. 112.
- ⁵³ *La Nausea*, p. 200.
- ⁵⁴ Ibid.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ *L'esistenzialismo è un umanismo*, p. 86.
- ⁵⁷ *L'essere e il nulla*, p. 694.
- ⁵⁸ J. P. Sartre, *Quaderni per una morale*, a cura di F. Cambria, Milano, Mimesis, 2019. Per una ricostruzione della questione morale in Sartre cfr. F. Cambria, Una moralità "concreta". La ricerca sartriana nel decennio 1939-1949, in *Quaderni per una morale*, cit., pp. 7- 43; M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell'autenticità di Jean-Paul Sartre*, Milano, Mimesis, 2018; F. Scanzio, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, La scuola di Pitagora, 2013; F. Caeymaex, *L'existentialisme come éthique: de Heidegger à Sartre*, in "Les Temps Moderns", 2008/4, pp. 248-269; M. Meletti Bertolini, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di Jean Paul Sartre*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- ⁵⁹ Interessante a questo proposito è la definizione che S. Teroni dà del teatro sartriano come teatro dell'attualità non solo perché concepito nel confronto con la contemporaneità, ma anche perché è un 'teatro dell'atto', dell'azione. Cfr. S. Teroni, *La scelta del dialogo*, in "Micromega", 6/2005, p. 34.
- ⁶⁰ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, pp. 56-58.
- ⁶¹ Id. *Le mani sporche*, Mimesis, Milano 2010, p. 57.
- ⁶² Ivi, p. 43.
- ⁶³ Ivi, p. 83.
- ⁶⁴ Ivi, p. 129.
- ⁶⁵ Ibid.
- ⁶⁶ Ivi, p. 132.
- ⁶⁷ Ibid.
- ⁶⁸ Ivi, p. 143.
- ⁶⁹ Ibid.
- ⁷⁰ Ivi, p. 144.
- ⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ivi, p. 154.

⁷⁵ Ivi, p. 155.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ivi, p. 155.

⁷⁸ L'età della ragione è anche il titolo del primo dei romanzi che faceva parte della serie romanzesca *Le vie della libertà*. Il romanzo iniziato nel 1939 e interrotto per la durata della prigionia di Sartre in Germania racconta i giorni cruciali di un gruppo di giovani costretti a constatare il crollo delle proprie illusioni di libertà e la sconcertante e fatale scoperta che è proprio questo crollo a renderli davvero liberi. L'unico a raggiungere pienamente l'età della ragione, quella in cui si entra dopo essersi resi conto della gratuità dell'esistenza, è Mathieu, un professore di filosofia che rappresenta l'alter ego dell'autore. Cfr.: J.P. Sartre, *L'età della ragione*, tr. it. di O. Vergani, Bompiani, 2018.]

⁷⁹ Ivi, p. 27.

⁸⁰ Ivi, p. 34.

⁸¹ Id., *Il diavolo e il buon dio*, tr.it. di F. Dessì, con un'introduzione di P. Caruso, Milano, Mondadori, 1976.

⁸² S. de Beauvoir, *La forza delle cose*, Torino, Einaudi, 1966, p. 237.

⁸³ *La speranza oggi*, p. 135.

⁸⁴ Ivi, p. 131.

⁸⁵ Ivi, p. 132.

⁸⁶ M. Russo, *Testamento, inizio o ritorno?*, in J.P. Sartre, *La speranza oggi*, cit., p. 31.

⁸⁷ *La speranza oggi*, p. 132.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ivi, p. 135.

Speranza (tacita) e resilienza

Roberta Guccinelli

*La vita – è il solo modo
Per coprirsi di foglie,
prendere fiato sulla sabbia,
sollevarsi sulle ali [...]*

(Wisława Szymborska, *Un appunto*)

I. Variabilità e complessità della speranza

Ci abbandona o ci sostiene, la speranza, ci sorride o muore, è fragile o delusa, oppure resiste alla delusione. Ci solleva sulle sue ali.

Che cosa sia questo fenomeno, così mutevole a prima vista ma decisivo per l'essere umano, di per sé vulnerabile, è una questione ancora aperta. Noi assumeremo, immaginando il percorso a *ostacoli* che la speranza deve compiere nel dilagare della pandemia da COVID-19, quando l'imperativo è quello del distanziamento fisico e della responsabilità per sé e per gli altri, che essa sia primariamente un "senso vitale" (*Lebensgefühl*): una funzione affettiva (*Gefühlsfunktion*) vitale, come suggerisce in maniera concisa Scheler (2013, 655), dotato di intenzionalità e appartenente, nella struttura globale dell'esistenza umana, alla sfera della proprio-corporeità. Grazie alla sua collocazione strategica nell'omonimo strato della vita emotiva, nel suo corretto funzionamento, quale indice assiologico di processi organici dannosi o vantaggiosi, per la propria e l'altrui vita, essa è in grado di smascherare come illusioni¹ le presunte speranze, di godere di buona salute e di poter soddisfare ogni capriccio, del popolo dei negazionisti del coronavirus. Di quanti ritengono, cioè, che il virus non esista, che non esistano *ostacoli* capaci di opporsi ai loro desideri - e non osano forse confessare a se stessi che, in molti casi, sono l'immagine più eloquente della *décadance*, del loro declino vitale. Una delle tesi di questo lavoro, che sosterremo ricorrendo alla strumentazione fenomenologica, è che solo una speranza "razionale" o "buona"², non dunque irrazionale o ingannevole, può incrementare assieme ad altre possibili fonti di nutrimento per la nostra vita ed esistenza, il nostro eventuale processo di "resilienza", di "trasformazione", in qualche misura, "del nostro destino" (carattere, malattie, contesti sociali ecc.). Soprattutto in tempi difficili, quando siamo messi a dura prova sia sul piano psico-fisico sia su quello personale (ansia, depressione, disperazione).

La complessità della speranza, in grado di sfidare ogni definizione univoca che si tenti di darne, appare evidente. Il suo essere *responsiva*³ ai fatti riguardo al futuro e lo slancio in avanti, interpretato come energia (McGeer 2004, 105), talvolta, o come desiderio oppure come una passione del possibile⁴, slancio nel quale essa tende a manifestarsi nella sua forma più comune, distinguendosi di conseguenza da ogni puro atteggiamento cognitivo; tutto questo parla contro ogni lettura riduzionistica della sua identità. Contro un'analisi della speranza nei termini di una sola componente (della sola credenza, ad esempio, o del solo

desiderio), oppure che trascuri il contesto all'interno del quale essa si forma ed, eventualmente, matura. Che non tenga conto, nel secondo caso ipotizzato, del suo possibile inserimento, o non inserimento, nell'unità di un'azione volta alla realizzazione di quanto viene sperato. Del suo possibile inserimento, infine, o non inserimento, in una concatenazione di "atti" di vario tipo, in linguaggio fenomenologico: una speranza può motivare o costituire il *perché* di un tendere (vissuto dell'ordine conativo), ad esempio, che a sua volta può motivare un volere (vissuto dell'ordine volitivo) ecc. (tendo a migliorare la mia condizione sociale perché spero sia possibile migliorarla e il tendere al miglioramento mi spinge ad agire-volere in questa direzione ecc.); può essere motivata in altri casi da una previsione ecc. (spero che domani potrò andare al mare perché prevedo che domani sarà una giornata di sole) o essere non motivata e trascendere, dunque, ogni possibile catena motivazionale (continuare a sperare nonostante tutto, senza che ci siano ragioni per farlo, di una speranza che ha il potere di rinascere dalle ceneri di ogni singola speranza fattuale).⁵

La speranza dunque, non è un vissuto-monade, "senza porte e senza finestre", e non ama i resoconti economici all'insegna, nel lessico geiegeriano, del "niente altro che": la speranza non è "niente altro che" una credenza, "niente altro che" un'attesa, "niente altro che" una previsione ecc. Invita piuttosto a scoprirla nelle infinite direzioni, cognitive, conative o affettive, che di volta in volta essa stessa, nel sistema cui appartiene, sembra suggerire. Sono stati individuati infatti, con le più importanti teorie emerse nell'ultimo mezzo secolo, modi diversi della speranza (Webb 2007). Non pare tuttavia sia stato raggiunto fino ad oggi il consenso, tra ricercatori di diversa formazione, sulla sua natura (Miceli, Castelfranchi 2010, 254; Miceli, Castelfranchi 2015, 161; Ratcliffe 2013), se prescindiamo, ovviamente, dalla specificità dei rispettivi ambiti disciplinari (filosofico, medico-psico-sociale, scientifico-cognitivo, politico) e da un modello, di conseguenza, che incontra da sempre larghi consensi in filosofia. Il modello in questione, sul quale ci soffermeremo, è un modello cognitivista. Il nostro approccio alla speranza, nell'indagine che andremo qui a svolgere sulle dinamiche, in particolare, di speranza e resilienza, è di tipo ecologico: presuppone l'identità psico-fisico-proprio-corporea del portatore del vissuto in esame e delle resistenze della realtà, nel tendere, che il soggetto così inteso incontra o non incontra nella formazione della propria speranza e nell'eventuale realizzazione di quanto spera. In quanto ecologico, esso potrebbe costituire un'integrazione, dal basso, del modello cognitivista, enfatizzando precisamente un "*first-order experience*", in terminologia gallagheriana (Gallagher 2009), rispetto a un "*higher-order cognition*". Si tratterà di stabilire se e in quali modalità la speranza possa contribuire, non alla "resilienza" intesa grosso modo nella sua accezione più ordinaria: come ripristino di un equilibrio in un determinato ambiente (naturale e sociale) della vita di un individuo (o gruppo, comunità ecc.), in quanto sistema, che sia stato sottoposto a eventi stressogeni. Una stabilità, questa, da riconquistare mediante l'attivazione di meccanismi adattivi. Si tratterà piuttosto di stabilire (i) come la speranza possa proteggere, innanzitutto, la vita di un individuo umano

immerso in un ambiente condiviso con altri viventi; (ii) come possa “salvarla” talvolta, quella vita (alla lettera, in una pandemia), perché la speranza, in quanto senso vitale, “ha la vista lunga” o una prospettiva più ampia di un mero stato sensoriale inchiodato invece al presente; e (iii) come possa proteggerne anche punti di forza meno scontati, ovvero, più individuati, per quanto debolmente nell’animale umano, rispetto a quelli istinto-specifici: la resilienza esperita, nelle altrui «resistenze» (*Widerstände*) (Scheler 2013, 283), come fonte di informazione e come apertura alle differenze, come invito a un *voler fare*, «senza» il quale «la realtà» (*Realität*), anche quella solo sperata, «sfugge al voluto» (Scheler 2013, 259); l’esercizio della capacità di «*poter fare o non poter fare*» qualcosa (Scheler 2013, 269; cfr. Guccinelli 2014); la tendenza alla “preferenza” assiologica, di base, o le infinite possibilità d’interagire con altri individui (anche nella forma della «solidarietà tra gli scampati», di patočkiana memoria, «degli scossi» (Waldenfels 2020, 4), alla lettera, dalla tragicità di eventi come la guerra); come (iv) possa risvegliarla quindi, la stessa vita, nelle sue specifiche potenzialità irriducibili precisamente al solo istinto di autoconservazione e a una serie di abilità adattive, per quanto importanti essi siano, nutrirla, infine, e dotarla di un potere *trasformatzionale* (offrendo i suoi “occhi” alla resilienza, facendone una resilienza lungimirante) che possa permetterle un giorno, se non nell’immediato, di ricrearsi, nel corrispondente vivente e persona, creando, lo stesso individuo, nel proprio fare e agire, nuovi ambienti, spostando confini abituali, senza dover ignorare tuttavia gli ostacoli che incontra sulla sua strada, imparando a conoscere limiti e *poteri* del suo corpo, che non è una “prigione”, senza il quale la sua vita non sarebbe più vita, e aprendosi magari, crescendo nelle proprie speranze, a nuovi mondi.

II. Quale resilienza?

“Resilienza” è un termine oggi di largo consumo, ma non sempre pacifico o impiegato in maniera sufficientemente critica nella comunicazione *smart* che caratterizza sempre più, e non solo, la divulgazione scientifica. È un costrutto trasversale, oggetto di interesse crescente in una molteplicità di ambiti scientifici che vanno, ad esempio, dalla fisica all’economia, dalla biologia alla psicologia e all’informatica. Per quanto non esista una definizione cosiddetta ortodossa della resilienza, l’interpretazione più comune cui abbiamo sopra accennato è quella che in chiave esclusivamente adattiva ne fa, se non una combinazione di competenze e di adattamento positivo, in un contesto avverso, un processo che permette un simile adattamento (WHO REGIONAL OFFICE FOR EUROPE 2017, 18; Zimmerman 2017, 275; Laudadio, Mazzocchettin, Fiz Pérez 2011, 43), oppure «un processo disgregante e reintegrativo che permette di accedere a qualità resilienti» (Richardson 2002, 307; cfr. anche 310) come quelle, ad esempio, legate alla sopravvivenza o all’autocontrollo, in situazioni altamente pericolose, non sempre distinte però da stati o beni di cui si dispone, qualità che consentono di fronteggiare le avversità. L’attenzione si concentra, in quest’ultimo caso, sulla *resiliency*, concernente una serie di tratti del carattere di una persona (le cosiddette

“caratteristiche di personalità”), che potrebbero compromettere altrove, quando vengono considerati “semplicemente” innati - preesistenti all’esposizione a pericoli e sofferenze, pressoché invariabili (la cosiddetta “forza di carattere”) -, l’eventuale cambiamento o ri-costruzione di un percorso di vita che sarebbe favorito, invece, dalla *resilience* in quanto processo dinamico. Non lo compromettono però, almeno negli intenti del rispettivo autore, nell’ultimo caso citato, quello del filosofo, zoologo, studioso di salute positiva Glenn Richardson, per il quale è necessaria una disgregazione perché l’accesso alle “qualità” – nella sua accezione – resilienti, per quanto innate, sia possibile. Il problema che si pone, tuttavia, in un approccio del genere è quello di prestare il fianco a una sorta di giustizianesimo: si giustifica implicitamente quanto può diventare un’opportunità di crescita (lutti, perdite ecc.) perché, vivendolo in prima persona (occorre passarci tutti!), scopriamo di possedere simili fattori di protezione. Si trascurano, in altre parole, ulteriori diverse esperienze capaci di contribuire alla crescita e fioritura di una persona, di potenziare (diversamente) la sua capacità di resilienza. Esperienze non necessariamente negative o positive, come la fruizione estetica, ad esempio, anche di un paesaggio, o una semplice partecipazione emotiva ai vissuti di un animale o forme varie di speranza condivisa, come quella basica, di conservare, con la nostra, la salute altrui, oppure la speranza che, ognuno per sé, può nutrire anche in silenzio, che altri, conoscenti o amici, e in fondo ogni persona che abbia molto sofferto a causa del coronavirus, possa recuperare e tornare alla vita. Il punto è che non è necessario esperire direttamente certi tipi di sofferenze per comprendere e condividere (anche) la sofferenza altrui. Il concetto stesso di resilienza, che presuppone in generale vissuti di sofferenza individuale, dovrebbe essere revisionato a mio avviso anche in questo senso. Esiste anche una resilienza “positiva”.

Accenniamo, infine, tra le prospettive contemporanee sulla resilienza, a quello dell’antropologia medica, nell’interessante versione interdisciplinare di Catherine Panter-Brick (2014, 432), secondo la quale la resilienza è «un processo relativo all’impiego di risorse chiave per sostenere il benessere», dove il *well-being* e la salute in gioco sono anche quelli globali, non solo quelli individuali. La resilienza così intesa non si risolve, dunque, nella capacità (o processo) di recupero (anche di un equilibrio spezzato) e di superamento delle difficoltà, anche se essa costituisce una componente indispensabile nella buona salute psico-fisica di una persona. Assistiamo qui a un mutamento di paradigma, da un concetto di resilienza vincolato necessariamente a traumi, deficit o cosiddetti “individui ad alto rischio” (*high-risk individuals*) che “rischiano”, anche solo per questo, per le loro estreme fragilità, di essere stigmatizzati, di rimanere, cioè, imprigionati in una definizione unilaterale che ne trascura le risorse, a un concetto di resilienza volto a promuovere appunto le risorse individuali e collettive. Si tratta, in fondo, di un approfondimento dell’idea di resilienza come *Strength-Based Process* (Seligman, Csikszentmihalyi 2000; Seligman 2011; Seligman 2013; Laudadio, Mazzocchettin, Fiz Pérez 2011, 13) in direzione di una trasformazione positiva delle persone, e una valorizzazione di quanto realmente interessa loro. Una simile trasformazione, o meglio, la possibilità

che essa possa realizzarsi coincide tuttavia con la semplice «adattabilità umana» (human adaptability) (Panter-Brick 2014, 440), la flessibilità o “elasticità”, che non implica certo un deciso “potere” discrezionale, dal nostro punto di vista, nemmeno dal punto di vista meramente proprio-corporeo, ma rivela per l’autrice - e costituisce di fatto una svolta significativa negli studi sulla resilienza - una qualche forma di variabilità nel comportamento umano (quando il soggetto riesce a sfruttare, grazie anche ad interventi mirati dall’esterno, punti di forza, oltre i fattori di rischio, come l’autostima, le abilità cognitive o l’autopercezione delle proprie competenze, per flettere in direzione positiva traiettorie di salute che avrebbero esiti altrimenti negativi). Una variabilità, questa, che integra a suo avviso l’«adattamento umano» (human adaptation) (Panter-Brick 2014, 440), in quanto fronteggiamento di eventi avversi (coping) e corregge l’estrema enfasi che di solito viene data ad esso, con la conseguente ricaduta deterministica, nella letteratura scientifica sulla resilienza. L’adattabilità dovrebbe essere sostenuta per Panter-Brick da interventi di tipo politico, sociale, educativo volti a ridurre le disuguaglianze, di varia natura, che spesso non solo favoriscono, ma creano anche, e talvolta cronicizzano situazioni di estrema fragilità. È necessario quindi, per la stessa Panter-Brick (2014, 441-443), adottare un approccio sistemico alla resilienza, capace di catturare le molteplici relazioni individuo-contesto, e auspicabile un lavoro collettivo, sui diversi piani indicati, che possa permettere una buona interazione tra gli aspetti genetici e neurofunzionali della resilienza con quelli normativi. Questi ultimi dovrebbero rivelare, attraverso indagini interculturali, ciò che conta sul piano “morale” per le persone e le comunità costrette a vivere nell’incertezza ed esposte a pericoli. La dimensione valoriale della resilienza, occorre aggiungere, viene tuttavia letta in chiave culturale, come se non avesse una sua propria specificità. Una simile concezione dei valori, in un’ottica fenomenologica, non rende loro pienamente giustizia.

Nonostante gli indubbi vantaggi della prospettiva antropologica di Panter-Brick, di fronte a questo modello di resilienza, incentrato sull’adattabilità, intesa nei termini di “flessibilità” o “elasticità”, come di fronte a quello incentrato sull’adattamento positivo in un contesto significativamente avverso si rimane in parte insoddisfatti. Possiamo chiederci se non si tratti, in entrambi i casi, della mera applicazione all’essere umano e personale, senza un’adeguata riflessione sulla sua natura stratificata (psico-bio-fisica-personale), che non ne permette in quanto tale una riduzione a corpo-fisico, di una formula fisica, appunto, che trova invece un’adeguata applicazione in ingegneria. La legge di Hooke cui ci stiamo riferendo, ben presente negli studi sulla resilienza, afferma che la forza applicata a un corpo è direttamente proporzionale alla variazione di lunghezza (Δl) che esso subisce: $F=k \Delta l$. Se il corpo nello specifico è un corpo elastico, questa sua proprietà, l’elasticità, permetterà ad esso, una volta cessata la sollecitazione esercitata dalla forza che vi è stata applicata e che ne ha prodotto la deformazione, di riassumere la forma originaria. È in un settore dell’ingegneria, vale a dire nell’ingegneria dei materiali, che si occupa delle proprietà dei materiali e delle loro prestazioni, che la resilienza «indica la resistenza a rottura dinamica

determinabile con una prova d'urto, ossia le modalità con cui si comporta un materiale quando è sottoposto a sollecitazioni esterne di tipo meccanico» (cfr. Laudadio, Mazzocchettin, Fiz Pérez 2011, 21). Questa resilienza, «la capacità» precisamente «di un materiale di resistere a un urto improvviso senza spezzarsi» (Short, Casula 2004, 15), di riacquistare la propria forma, “rimbalzando” (*resiliens, resilire*), “saltando indietro” (*re-salire*) (Short, Casula 2004, 15), un po' come una palla gettata contro un muro, o secondo un ulteriore percorso etimologico (*insilire*), questo “risalire” come un naufrago sul proprio relitto (Laudadio, Mazzocchettin, Fiz Pérez 2011, 20) diventa in psicologia, ad esempio, la «fortezza» di una persona, se non ci limita alla flessibilità, o a un volere determinato oppure a uno qualsiasi dei “tratti della personalità” (estroversione, intelletto ecc.) che possono consentire al soggetto coinvolto, preferibilmente all'interno di una rete di sostegno sociale, di non soccombere agli avvenimenti ostili. Diventa, questa robusta resilienza mutuata dalla fisica, un vincere, superare, dove è possibile, le difficoltà o sofferenze, in primo luogo “sopportandoli” (Short, Casula 2004, 16), reggendoli su di sé, misurandosi con la propria impotenza e vulnerabilità. Dove il verbo “sopportare” (*supportare. sub* “sotto” e *portare* “portare”) tradisce nel suo significato, l'origine cristiana (*Lettera ai Colossesi*: “Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi [...]). Esso rinvia inoltre, curiosamente, in una delle sue accezioni figurate, alla facilità di “adattarsi” a situazioni, condizioni e fatti sfavorevoli o tali da creare disagio. Restando in ambito psicologico o sociologico, anche dove, nella definizione della resilienza, si pone l'accento sulla capacità di reagire, modificando se stessi, a quanto in un determinato contesto o ambiente si è modificato negativamente, oppure su quella di agire sull'ambiente in questione, lo si fa generalmente in funzione di un «adattamento», sia pure «migliorativo» (Laudadio, Mazzocchettin, Fiz Pérez 2011, 10).

Potremmo moltiplicare, cercando di essere smentiti nelle riflessioni critiche che abbiamo esposto, i punti di vista sulla resilienza attingendo ancora alla letteratura pertinente. Nella consapevolezza dei limiti che ci siamo qui imposti, riteniamo comunque, dopo aver considerato alcuni orientamenti tra i più significativi nel dibattito contemporaneo sulla resilienza, di poter trarre almeno una sommaria conclusione. Il fenomeno della resilienza così inteso, piegato su quello dell'adattamento/adattabilità (elasticità), sull'idea a tratti di un soggetto destinato a “immolarsi” per scoprire le proprie forze, per “salvarsi” e comprendere le sofferenze altrui, apparirebbe senz'altro agli occhi di un fenomenologo come Scheler, ad esempio, che vogliamo appunto interrogare in proposito, bisognoso sia dal punto di vista ontologico (non solo “che cos'è” la resilienza, ma “chi è” il portatore della resilienza) sia dal punto di vista epistemologico (come farne correttamente esperienza?) di ulteriori chiarimenti. Non solo in ambito filosofico, in cui manca ad oggi, a quanto pare, una ricerca sufficientemente esaustiva su di esso, ma anche altrove, nelle scienze umane, nonostante la mole di studi, soprattutto in ambito psicologico, che ad esso sono stati consacrati a partire dagli anni '50/'70, quando si sviluppavano le prime ricerche sui cosiddetti bambini “invulnerabili”: capaci di godere di buona salute mentale e fisica, nonostante l'esposizione a fattori di

rischio (povertà, malattie, aggressività ecc.) (Laudadio, Mazzocchettin, Fiz Pérez 2011, 25-26). Un'invulnerabilità che nelle indagini successive intorno ad essa è stata ridimensionata nelle sue pretese, fino a rivelare nella sua umanità, vulnerabile ovviamente, *poteri* che noi intendiamo esaminare sul piano proprio-corporeo in una prospettiva, già a questo livello, più ampia di quella adattiva.

Comunque lo si declini tuttavia, al di là delle perplessità che il termine “resilienza” può suscitare, trovando però una buona ragione nel fatto che siamo anche corpo-fisico, il problema della resilienza non è affatto irrilevante. Non lo è per l'essere umano appunto che ha, in un corpo e in una mente incarnata inevitabilmente esposti alle minacce e offese che possono provenire dalla realtà (“interna” o “esterna”, genetica, ambientale, sociale), determinate potenzialità, come mostrano gli studi contemplati, in grado di sostenerlo e di favorirne, quando è possibile, la ripresa (nelle proprie mani della propria vita) - anche in condizioni talvolta estremamente difficili, anche ai tempi del COVID-19, quando la vita e l'esistenza di ognuno di noi sono messi a dura prova e disuguaglianze, in molti casi già presenti, finiscono per accentuarsi.

III. Razionalità e orientamento della speranza

Nella sua versatilità, non sempre la speranza si lascia distinguere da fenomeni soltanto simili ad essa. Ricondata nei dizionari a un'aspettazione fiduciosa di qualcosa che desideriamo, che potrebbe realizzarsi, sì, ma anche non realizzarsi, la speranza corre il rischio talvolta di essere confusa con una rappresentazione anticipatoria (aspettazioni positive, previsioni ecc.). In altri casi, lo stesso fenomeno può rivelarsi illusorio. In determinati stati mentali, esso può coesistere inoltre con la paura - ad esempio nell'ansia (Miceli and Castelfranchi 2010, 264-265) -, e sfociare, proprio per questo, nella superstizione. Un fenomeno del genere, che si avvicina per altri versi alla fede (Snow 2013, 162), possiamo considerato nondimeno un fenomeno razionale? Almeno ragionevole come riteneva Kant? Qualora assumessimo una posizione kantiana, sarebbe un fenomeno ragionevole, potremmo chiederci, solo per l'intimo legame che avrebbe con la credenza in Dio? Un postulato di ragione tuttavia, in questa prospettiva; l'esigenza, cioè, della realtà di un giudice divino o ragione in grado di governare conformemente alla legge morale - quanto permette di sperare per la propria felicità in proporzione alla propria rettitudine morale -, se esclude paura e speranza servili (la paura del male di un castigo/la speranza in un premio), come nota Scheler (2013, 717-719), non esclude, in chi ha fede appunto (e la fonda su un simile postulato), la paura per la pena quale espressione della giustizia divina: non esclude la paura del castigo divino. E se davvero fosse razionale, la speranza, che tipo di razionalità avrebbe? Quella di un atteggiamento cognitivo? Di una credenza, ad esempio? O dobbiamo pensare che si tratti di un fenomeno del tutto irrazionale?

Occorre mostrare la peculiare logica della speranza primaria, innanzitutto, fortemente radicata nella vita e attraversata dalle tensioni del corpo che abita, non necessariamente vincolata al volere. Questa speranza

“tacita”, che non presuppone un contenuto rappresentazionale, ma non è priva di contenuto, vogliamo coglierla nella sua stessa formazione, mostrandone l’orientamento assiologico e alcune illusioni cui può andare soggetta, nel rispettivo portatore. Uno dei problemi che di solito si pone, nell’ambito delle emozioni in generale, è quello di stabilire se i vissuti in esame abbiano un carattere intenzionale o non intenzionale. Per quanto riguarda la speranza, privilegiamo a questo livello, basilico, l’opzione fenomenologico-intenzionale scheleriana, piuttosto che quella fenomenologico-pre-intenzionale, nella sua accezione ratcliffiana. Nella prospettiva di Ratcliffe (2013), *la speranza*, intesa però nei termini leiriani-marceliani di “speranza radicale” o assoluta (*I hope...*) rispetto alle speranze più ordinarie (*I hope that*), è un qualche sentimento corporeo privo appunto di contenuto, a differenza delle speranze, al plurale, che ne sono dotate, essendo dirette verso un certo risultato. Essa costituisce, più precisamente, un sottofondo esperienziale, un contesto all’interno del quale determinati stati intenzionali diventano possibili (Ratcliffe 2013, 600). A maggior ragione, sottoscriviamo la stessa opzione rispetto a quella non intenzionale, ovvero, intenzionale per derivazione, che la riduce a uno stato di piacere al massimo accompagnato da rappresentazioni oppure risvegliato da un’idea, a una sorta di “conoscenza confusa”, e dunque la intellettualizza, come accadeva spesso nel Seicento.

Una delle condizioni necessarie, anche se non sufficienti, della peculiare razionalità pratica o “bontà” della speranza funzionale, per decidere cioè se essa possa costituire un’esperienza sensata, se possa trovare in un qualche contenuto la propria verifica o smentita intuitiva⁶, è precisamente dal nostro punto di vista l’intenzionalità: quella, nel nostro caso, di una specifica funzione affettiva (*Gefühlsfunktion*) o senso vitale - la speranza (o “sperare” – se vogliamo evidenziarne la natura funzionale) vitale (*Hoffen*) - in grado di avvertire la valenza positiva o negativa di certi valori che ne costituiscono, appunto, l’oggetto. Avendo con quest’ultimo lo stesso rapporto, intenzionale, che una rappresentazione ha con il proprio. Si tratta di un “sentire” già dotato, di conseguenza, di una propria logica, emotiva. Esso è ben equipaggiato di ragione, prima ancora di poter interagire col tendere che, nel suo puntare li piuttosto che là, in base cioè alla rilevanza vitale che possono avere determinati oggetti per i suoi orientamenti finali, permette l’articolazione, inteso nella sua struttura generale, della sensibilità funzionale in generale che, dalla struttura delle tendenze di movimento, dipende.⁷ Un vissuto funzionale come questo, in altre parole, perviene a percezione distinta, solo se viene tradotto in intenzione di movimento e in tendenza all’espressione.

È un senso “sensato”, per così dire, questo vissuto emotivo di tipo vitale che è lo sperare funzionale. In esso l’ambiente del rispettivo organismo si manifesta nei suoi aspetti, altrettanto vitali o mortiferi, nella sua freschezza o nel suo declino, nei suoi vantaggi o svantaggi. Lo sperare così inteso è sensato prima ancora, addirittura, di poter interagire con le pulsioni che già colgono la superiorità di certe materie assiologiche nella rilevanza che esse esibiscono per il rispettivo portatore: il corpo-vivo. Ne afferrano la

superiorità, di quelle materie, nel loro primitivo ordine di “preferenza”, o «regola interna del» loro «automatismo» (Scheler 2013, 107), secondo il quale si avvicinano involontariamente al volere, fino a penetrare in esso. Proprio in quanto funzione vitale, a prescindere come abbiamo visto da eventuali inclinazioni, la speranza (sperare), come del resto il suo opposto, vale a dire, la paura, possiede in questa forma di “sentire” assiologico, corrispondente allo strato proprio-corporeo della vita di una persona, una logica emotiva. In virtù di questa logica è capace, in condizioni normali, di “rispondere/reagire” appropriatamente alla realtà che si manifesta, appunto, nei suoi aspetti valoriali di tipo vitale, nelle sue salienze. Un esempio di risposta inappropriata alle esigenze che la realtà pone, è invece il seguente, quello dei negazionisti del virus.

“Sperare di proteggere” e, anzi, esaltare ad esempio “la propria vita” esponendola come i *no mask* o i negazionisti del coronavirus al pericoloso e minaccioso, a quanto dovrebbe essere avvertito *in anticipo* come tale dal proprio corpo (nella paura), prima ancora di poterne avere una chiara rappresentazione o un chiaro concetto oppure di poterlo addirittura nominare, significa non “rispondere” appropriatamente al pericoloso. Non lasciare che l’ambiente - anche solo l’ambiente, prima ancora del mondo - nella sua stessa desolazione, nella cattiva respirazione di altri individui che lo abitano con loro, nella sofferenza dei volti e dei corpi di chi soffre, possa prescrivere un tipo di esperienza che sia ad esso appropriata. Significa, in altre parole, impedire che tutto questo, negato con il virus, possa costituire un elemento di normatività per i sensi vitali, inclusi quelli di sperare, dei quali i negazionisti dovrebbero disporre, come ogni membro della loro specie e come ogni individuo che sia fatto di carne e sangue, di respiro. Significa impedire, inoltre, che tutto questo possa costituire un elemento di normatività per il loro comportamento, e possa costituirlo prima ancora che il loro comportamento finisca inevitabilmente per essere regolato dall’esterno, a colpi di decreti.

La speranza, o la paura, tacita non dice come le cose stanno nel mondo o, nel nostro caso, nell’ambiente, ma come potrebbero stare. Essa strappa, inoltre, il proprio vissuto al solipsismo, cui è condannato invece uno stato emotivo sensoriale (non intenzionale) privo di “oggetto (intenzionale)” - anche se ad esso pertengono dei contenuti puramente sensoriali -, come un piacere ad esempio, che non si presta in quanto tale al controllo altrui e a eventuali correzioni. Uno stato sensoriale, meramente soggettivo, può sempre ridursi a una semplice idiosincrasia, a espressione di un capriccio. Diverso il discorso per un vissuto pre-intenzionale, nell’accezione ratcliffeana, perché in esso si avverte almeno il senso della realtà quale potrebbe essere - nella generale rilevanza situazionale, però, che il vissuto assume per chi lo esperisce. Occupandoci, in questa sede, di una speranza essenzialmente elementare, e non della più impegnativa speranza assoluta, comunque la si intenda, non entrerà qui nel merito della proposta di Ratcliffe. Riteniamo tuttavia, che la speranza radicale possa senz’altro assumere una peculiare forma intenzionale a livello di sentimento propriamente personale, proprio come può assumerla la più profonda felicità o

beatitudine scheleriana (Guccinelli 2020). Ci preme qui piuttosto valorizzare la coloritura emotivo(-intenzionale)-tendenziale della speranza che, a livello ecologico, spera veramente qualcosa, ovvero vi “tende”: quella coloritura appunto che, in un contesto agenziale di un certo tipo, tendenziale innanzitutto, permette di distinguere in modo netto, nella nostra prospettiva, la speranza o sperare (che già ha una sua logica emotiva in quanto funzione o senso vitale) dal mero desiderio o capriccio, dotandola anche di ragione pratica. La seconda condizione necessaria, infatti, della razionalità (anche pratica) della speranza è, da questo punto di vista, che essa abbia tra i suoi ingredienti, o stabilisca, preferiamo dire, almeno una relazione con, un tendere che ne venga orientato e possa permetterle di misurare, nelle resistenze che il rispettivo portatore avverte non in sé, ma nella realtà, la propria eventuale possibilità di successo, per così dire: il suo poter fare o non poter fare qualcosa, o meglio, il suo *poter* sperare o *non poter* sperare qualcosa, prima ancora di volerlo. È proprio qui tra l’altro, nelle resistenze avvertite nel tendere (della realtà), che si forma primariamente la propria resilienza. Resilienza e “buona” speranza (pratica) coinvolgono entrambe un tendere. In particolare: la resilienza consiste in un *poter* fare (o *non poter* fare) a livello tendenziale; prima di realizzare quanto spera, il portatore della speranza deve avere una certa “consapevolezza” del proprio *poter* realizzare quanto spera (per poter incrementare inoltre ogni possibile forma di *io posso*); la resistenza consiste nel tendere dell’oggetto assiologico della speranza che si oppone al soggetto che spera.

Se non coinvolgiamo ancora naturalmente il volere, con il quale la stessa speranza dovrebbe intrattenere una qualche relazione, per essere considerata a tutti gli effetti una solida speranza pratica, e poter puntare a realizzare, fino in fondo, quanto spera; se ci limitiamo, di conseguenza, al supporto del solo tendere, allora possiamo concludere così: uno sperare, in quanto funzione, o senso vitale, che sia (1) intenzionale, dunque dotato di logica emotiva, che (2) stabilisca, inoltre, una specifica relazione con un tendere, è uno sperare “buono”. Solo uno sperare razionale, nel senso indicato, può incrementare la resilienza (in ogni sua possibile forma), e quando il valore positivo sperato «si trasforma nel “fine” di un’aspirazione, allora l’attività tendenziale così intesa, che mira appunto a trasferire il valore dalla non-esistenza all’esistenza, è accompagnata da una soddisfazione ancora più grande quando il fine viene raggiunto.» Scheler (2013, 693). Quanto alle condizioni singolarmente necessarie indicate, quelle della (più sofisticata rispetto a quella solo emotiva) razionalità (pratica) della speranza, esse costituiscono insieme, nello specifico sentire funzionale (senso vitale) in cui consiste la speranza tacita di base (che può addirittura rimanere tale, senza legarsi cioè a un’*aspirare* realmente a quanto essa spera), condizioni anche sufficienti, per decidere se esso possa essere considerato uno sperare dotato sufficientemente di razionalità pratica. Non solo della (prima forma di) razionalità (pratica) della speranza (se prescindiamo dal volere) - perché si possa parlare di speranza, non solo orientata emotivamente a, ma anche “tendente a” qualcosa, e non di semplice aspirazione (un tendere non sostenuto da speranza basica), devono essere soddisfatte entrambe già a

livello pre-rappresentazionale e pre-volitivo. Ma anche (condizioni) dell'identità della speranza, nel senso che le conferiscono una decisa *fisionomia*: una speranza che non tenda a qualcosa è destinata a rimanere, se non vuota, comunque una pallida speranza. Una speranza che invece fosse intesa come uno stato emotivo di tipo vitale sarebbe poco intuitiva, segnalerebbe giusto un umore (un buon umore), non direbbe come potrebbero stare le cose nell'ambiente, si trasformerebbe forse in uno stato di eccitazione, se intervenissero degli elementi psichici, oltre a quelli corporei, e sensazioni “esterne”, o finirebbe per indebolirsi sempre più, fino a spegnersi o a trasformarsi in una depressione.

Lo sperare tacito è capace, quindi, nella sua bontà (un irrazionale o cattivo sperare non farebbe un buon servizio), di promuovere la resilienza, nelle esperienze nelle quali si affrontano prove difficili, almeno a livello tendenziale o di poter o non poter fare. La speranza, tuttavia, può nutrire la resilienza, sia in situazioni difficili (la speranza “degli scampati”) sia in situazioni relativamente serene e addirittura in alcune serene, quando come senso vitale permette appunto forme diverse di partecipazione emotiva e di ricostruzione nella speranza condivisa di una qualche forma di comunità. La “buona speranza”, tacita, come nel nostro caso, “tacita” perché animata dall'implicita intenzionalità corporea, oppure la “buona speranza” personale, in altri casi, radicata più in profondità nell'esistenza di una persona, occupandone insieme il centro, sono sempre caratterizzate, in condizioni normali, da un'apertura ad altro/altri. Un'apertura che, nella condivisione di quanto si spera, incrementa peraltro il piacere, quando lo sperato si realizza. Un piacere che può già procurare l'eventuale “immagine”, nel contenuto figurale di un tendere (*Bildinhlt des Strebens*)⁸, con la quale pregustiamo la realizzazione del bene sperato.

Note:

¹ Su come il virus stesso invece, nel modo stesso in cui si manifesta, smascheri come pregiudizio l'egocentrismo cfr. Waldenfels (2020, 3).

² Sullo “sperare bene” cfr. McGeer (2004).

³ Potremmo intendere “responsività” in un'accezione, non solo cognitiva, nei termini cioè di una risposta emotivamente neutra, o analoga a una credenza (Bloeser, Stahl 2017), a determinati fatti, ma anche in un'accezione waldenfelsiana/goldsteiniana, nei termini, cioè, di una capacità dell'organismo, o di un individuo animale (umano e non umano), di rispondere adeguatamente alle richieste del proprio *milieu* (sulla “responsività” in questa seconda accezione cfr. ad esempio Waldenfels 2008. Sulla speranza (*elpis*), in chiave platonica, cfr. Waldenfels (2017, 214-28). Nel secondo caso, il corpo avrebbe uno spazio maggiore nella riflessione sulla speranza, rispetto a quello che di solito si è disposti a concedere ad esso – per quanto l'*agency* emerga spesso in primo piano –, nella maggior parte delle teorie della speranza, del passato e del presente.

⁴ Sulla speranza come “passione del possibile”, nelle sue varie declinazioni cfr. Borgna (2020); Borgna (2018).

⁵ Su “motivazionalità” e “transmotivazionalità” cfr. Guccinelli (2020).

⁶ Correlati del sentire, in qualunque forma esso si manifesti, sono sempre dei contenuti qualitativi (valori d'atmosfera, qualità di vissuti emotivi ecc.) nelle loro precise relazioni di senso. Al sentire propriamente assiologico corrispondono «Esistono, cioè, «qualità di valore *autentiche* e *vere* che costituiscono un ambito specifico d'oggetti e stabiliscono tra loro *determinati* rapporti e correlazioni; che possono occupare, come *qualità* di valore, una posizione superiore o inferiore ecc. Se questo è vero, allora nel regno dei valori esistono (almeno è possibile) un *ordine* e una *gerarchia* – assolutamente indipendenti dal *mondo di beni* in cui si manifestano» (Scheler 2013, 55-57).

⁷ Nell'ambito della vita e della proprio-corporeità vige una legge fenomenologica, concernente la relazione che sussiste tra la struttura delle tendenze di movimento e la struttura funzionale della sensibilità in generale, secondo la quale si sviluppino «di volta, in volta, solo quelle funzioni sensoriali [...] che possono costituire uno strumento di trasmissione adeguato alla possibile intuizione di oggetti che si trovino in linea con gli orientamenti finali delle tendenze di movimento corporee.» (Scheler 2013, 809).

⁸ Scheler, cui in questo punto ci stiamo riferendo, distingue opportunamente gli «*scopi del volere*» (*Willenszwecke*) dai «fini tendenziali» (*Strebensziele*) (Scheler 2013, 99). I primi sono «*rappresentazioni dei contenuti finali* delle tendenze; i secondi, che si danno «"nell'"orientamento del tendere stesso» (Scheler 2013, 101) o in un «sentire (Fühlen), contemporaneo o precedente, la [...] componente assiologica» del tendere (Scheler 2013, 99), presentano una duplice strato contenutistico: assiologico, appunto, e figurale, strato quest'ultimo fondato su quello assiologico. I fini (*Ziele*) pertanto, «non sono *affatto rappresentati o giudicati*» (Scheler 2013, 99). Sono semplicemente «qualcosa *a cui* si aspira» (zu einem "*Erstrebten*" wird) (Scheler 2013, 87) nella vita tendenziale. Il piacere che può procurare un contenuto figurale o d'immagine (*Bildinhalt*) è un vissuto emotivo che nasce dall'esperire, direttamente nel tendere, determinati contenuti figurali, prima dunque di ogni possibile loro rappresentazione o eventuale altra manifestazione oggettuale, magari nel pensiero. Siamo qui ancora al più basso livello ecologico, non proposizionale della speranza e nemmeno ancora necessariamente percettivo, un livello primitivo di solito ignorato nella letteratura contemporanea sulla speranza. Bovens (1999), ad esempio, per quanto esamini il nesso *hope-agency*, si pone direttamente al livello di volere, credenze e desideri - desideri diversi da tendenze o *aspirazioni* quali manifestazioni dell' 'io' proprio-corporeo, dal nostro scheleriano punto di vista, in quanto i desideri sono appunto manifestazioni, come il volere, del centro dell'io (Scheler 2013, 91). Egli riconduce il piacere che procura la speranza alla sola produzione di *immagini mentali* - non contenuti del tendere -, nella quale individua il «valore intrinseco» (Bovens 1999, 675-676) della speranza. Non a caso, il pericolo in cui incorre chi si abbandona eccessivamente all'immaginazione mentale è quello di cadere preda di *wishful thinking* (Bovens 1999, 678).

Gli autori

Prisca R. Bauer, è medico, dottore di ricerca in Neurologia e Neurofisiologia, e psicologa, in servizio al Dipartimento di Medicina Psicosomatica e Psicoterapia della Clinica Universitaria di Freiburg im Breisgau (Germania). Le sue ricerche si concentrano principalmente nell'indagare il nesso fra il corpo e la mente con un interesse rivolto alla neurologia, all'epilessia e alla salute mentale. Nel 2016 è stata borsista Marie Skłodowska Curie al Lyon Neuroscience Research Center (Francia). Attualmente è *principal investigator* di due progetti di ricerca: il primo, riguardante un'analisi fenomenologica degli effetti della pandemia da Covid-19 nelle persone con preesistenti diagnosi di salute mentale; il secondo inerente all'utilizzo della neurofenomenologia nelle persone con epilessia. Durante la pandemia da Covid-19 ha prestato e presta cure ed assistenza ai pazienti che sono stati contagiati dal virus. Tra le sue pubblicazioni recenti Brencio F., Bauer P. (2020). "Words matter. A hermeneutical-phenomenological account to mental health", in *Phenomenology and Mind*, 18: 68-77, DOI 10.13128/pam-1805; M Thieux, J Jung, R Bouet, D Gerard, PR Bauer, O Bertrand, M Perrone-Bertolotti, A Arzimanoglou, P Kahane, JP Lachaux, J De Regnaud De Bellescize, V Herbillon (2019) "BLAST paradigm: a new test to assess brief attentional fluctuations in children with epilepsy, ADHD and normal developing children", in *Epilepsy & Behavior* 19, DOI: 10.1016/j.yebeh.2019.106470

Paolo Costa, filosofo, è ricercatore presso la Fondazione Bruno Kessler di Trento. Oltre ad avere curato l'edizione italiana di opere di Charles Taylor, Hannah Arendt, Charles Darwin, è autore di numerosi saggi e libri. Tra questi ultimi meritano di essere ricordati *La ragione e i suoi eccessi* (Milano 2014) e *La città post-secolare* (Brescia 2019).

Riccardo De Biase, insegna Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Napoli "Federico II". Si è occupato del pensiero di Heidegger, Cassirer, Lutero e Descartes con monografie e saggi che spaziano dal 2000 ai nostri giorni. Attualmente due sono i filoni della sua ricerca: da un lato la filosofia del digitale (ottenendo sul tema un finanziamento di ricerca a bando competitivo, sviluppatosi dal 2017 al 2019), dall'altro il pensiero pragmatista di Charles S. Peirce.

Anna Donise, è Professore associato di Filosofia morale all'Università di Napoli Federico II, dove insegna Filosofia Morale. Ha studiato in Germania (München, Heidelberg) e in Francia (Amiens, Parigi) e nel 2014 è stata Fellow presso l'Università di Bonn (Germania). Ha lavorato sulla filosofia tedesca, in particolare su neokantismo e fenomenologia, traducendo testi di Rickert, Husserl, Jaspers. Tra le sue pubblicazioni, oltre al recente *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (Bologna, 2019), si ricordano i volumi *Le ragioni dell'agire morale* (Napoli 2014) e *Valore* (Napoli 2008).

Paolo Ercolani, insegna filosofia dell'educazione all'Università di Urbino «Carlo Bo». È editorialista di varie testate, fra cui «Il Fatto Quotidiano», «il Manifesto» e «MicroMega». Suoi articoli divulgativi sono apparsi anche su «La Lettura» del Corriere della sera e «L'Espresso». Collabora con Rai Cultura, Scuola e Filosofia ed è autore di svariati libri e articoli scientifici pubblicati in italiano, inglese e tedesco. Fra i quali, *La Storia infinita. Marx, il liberalismo e la maledizione di Nietzsche* (Napoli 2011); *L'ultimo Dio. Internet, il mercato e la religione stanno costruendo una società post-umana*, prefazione di Umberto Galimberti, (Bari 2012); *The West Removed. Economics, Democracy, Freedom: A Counter-History of Our Civilization*, prefazione di Santiago Zabala (London – New York 2016); *Contro le donne. Storia e critica del più antico pregiudizio* (Venezia 2016, vincitore del Premio Nazionale Com&Te); *Figli di un Io minore. Dalla società aperta alla società ottusa*, con la prefazione di Luciano Canfora (Venezia 2019).

Susi Ferrarello, insegna filosofia presso la California State University (USA) e la Lucerne University (Switzerland). Ha ottenuto il suo dottorato in filosofia alla Sorbona (France) e la sua area di

specializzazione è l'etica husserliana. Ha pubblicato monografie in filosofia per Bloomsbury e Routledge, tra cui *Husserl's Ethics and Practical Intentionality* (2015), *Phenomenology of Sex, Love, Intimacy* (2018), *Human Emotions and the Origin of Bioethics* (2021). Scrive per *Psychology today* e lavora anche come counselor filosofico.

Nicoletta Ghigi, insegna “Antropologia filosofica” e “Fenomenologia e teorie della percezione” presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Da anni si occupa della fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Conrad-Martius, Max Scheler. È membro del Comitato direttivo del Centro italiano di Ricerche fenomenologiche e di quello dell'Associazione italiana Edith Stein. Tra le sue monografie ricordiamo: *La storia della filosofia e la sua finalità* (Città Nuova, Roma 2004), *La metafisica in Edmund Husserl* (Franco Angeli, Milano 2007); *L'orizzonte del sentire in Edith Stein* (Mimesis, Milano-Udine 2011); *L'univocità del senso nella storia dell'umanità* (Città Nuova, Roma 2017); *L'alterità tra analogia e trascendenza* (Carabba, Lanciano 2017); *Intersoggettività e vie dell'ontologia* (Città Nuova, Roma 2019).

Roberta Guccinelli, ha svolto attività didattica e di ricerca presso l'Università di Ginevra, dove è stata Assistente del Dipartimento di Filosofia (Facoltà di Lettere) e ha partecipato a un progetto di ricerca sul pensiero di Jeanne Hersch finanziato dal “Fonds National Recherche Suisse” (2002-2005). Assegnista di Ricerca, in seguito, e Professore a Contratto presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano (2005-2008; 2009-2010), i suoi interessi di ricerca vertono sulla teoria dei valori, sulla percezione estetico-assiologica, sulla conoscenza di sé e disturbi dell'affettività e sull'ontologia della persona in ambito fenomenologico. Traduttrice di A. Pfänder e di J. Hersch (*Primo amore*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005; *Essere e forma*, Bruno Mondadori, Milano 2006; *Tempo e musica*, Prefazione di R. De Monticelli, Traduzione e Introduzione di R. Guccinelli, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009), ha firmato, tra l'altro, una monografia su Jeanne Hersch, *La forma del fare. Estetica e ontologia in Jeanne Hersch* (Bruno Mondadori, Milano 2007), un volume introduttivo alla filosofia dell'esperienza, *Lo sguardo e lo stupore. Primi passi nella filosofia dell'esperienza* (Aracne Editrice, Roma 2015), *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana* (Aracne editrice, Roma, 2016) e diversi saggi sulla fenomenologia e sulla psicopatologia fenomenologica in riviste e volumi collettanei. Ha curato per Bompiani la nuova edizione italiana di Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati* di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli.

Eugenio Mazzeola, insegna filosofia teoretica all'Università Federico II di Napoli. È stato Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'ateneo fridericiano e deputato al Parlamento. È tra i principali interpreti nel panorama internazionale di Heidegger e Nietzsche. Tra i suoi lavori: *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico* (Il melangolo, Genova 2004), *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo* (Quodlibet, Macerata 2017), *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri* (Neri Pozza, Vicenza 2018), *Perché i poeti. La parola necessaria* (Neri Pozza, Vicenza 2020).

Anita Reischmann, è stata una paziente del reparto di Terapia Intensiva della Clinica Universitaria di Freiburg im Breisgau (Germania) a causa di una diagnosi di polmonite da COVID-19. Ha voluto condividere la sua storia per mostrare, a dispetto dell'enorme sofferenza fisica e psicologica, come la sua esperienza possa essere paradigmatica per una crescita post traumatica e foriera di speranza.

Anna Pia Ruoppo, RTDb in Filosofia Morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli “Federico II”. Ha conseguito un dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche (Napoli 2004) e uno in Etica e Filosofia Politico-Giuridica (Salerno 2011). È stata borsista presso l'Università di Tubinga e docente a contratto presso la Technische Universität di Darmstadt. La sua ricerca si articola intorno al nesso etica, prassi ed esistenza, Umanismo e Anti-umanismo con particolare riferimento al pensiero di Heidegger e Sartre. Principali pubblicazioni: *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi* (2008); *L'attimo della*

decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo (2011); traduzione e cura di *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Natorp-Bericht)*, Guida Napoli, 2005; insieme con A. Donise, M. Heidegger- H. Rickert, *Carteggio (1912-1933)*, Salerno Orthotes, 2017. Nel 2019 ha curato *Essere e Tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*.

Angela Vöhringer, è una psicoterapeuta in servizio al Dipartimento di Medicina Psicosomatica e Psicoterapia della Clinica Universitaria di Freiburg im Breisgau (Germania). Nel contesto dell'attuale pandemia da COVID-19 offre cure psicologiche e supporto nelle unità di Terapia Intensiva ai pazienti che sono ospedalizzati per una diagnosi di coronavirus.

I curatori del volume

Francesca Brencio, (Università di Siviglia) e' Professore Associato di Filosofia Teoretica e Storia della Filosofia, coordinatrice e docente del *Pheno-Lab - A theoretical laboratory on Phenomenology and Mental Health* al Dipartimento di Medicina Psicosomatica all'Universität Klinikum di Freiburg im Breisgau (Germany) e membro de *The Phenomenology and Mental Health Network*, The Collaborating Centre for Values-Based Practice in Health and Social Care, Catherine's College, University of Oxford (UK). Studiosa di Martin Heidegger e della fenomenologia tedesca, dopo un lungo periodo in cui si è occupata della relazione fra il pensiero di Heidegger e l'idealismo tedesco, con particolare riguardo al posto occupato da Hegel nella speculazione heideggeriana, nell'ultimo quinquennio attraverso i suoi lavori si dedica ad esplorare il contributo metodologico che la fenomenologia fornisce alla psichiatria nella comprensione dei fenomeni psicopatologici. Accanto a numerosissime pubblicazioni in riviste italiane e internazionali sia di filosofia, sia di psichiatria si ricordano le monografie *La negatività in Heidegger e Hegel* (Roma 2010), *Scritti su Heidegger* (Roma 2013), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri* (Aguaplano, 2015). È inoltre fra gli autori del *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (Oxford University Press, Oxford 2019) e della *Storia della Fenomenologia Clinica* (UTET, Torino 2020). E' curatrice del volume 7 della serie di Handbooks dedicati al pensiero di Martin Heidegger, intitolato *Die Grundworte von Heideggers Denken*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen (in corso di lavorazione, <https://www.bautz.de/aufriiss-des-handbuches>) e del volume 11 di "InCircolo— Rivista di Filosofia e Culture", dal titolo *Dal corpo oggetto alla mente incarnata* (in uscita Giugno 2021).

Valeria Bizzari, si è laureata in Filosofia a Parma e ha conseguito il titolo di dottore di ricerca presso l'Università di Pisa. Ha trascorso periodi di ricerca presso il Center for Subjectivity Research di Copenhagen (Danimarca) l'Oxford Empathy Programme presso l'Università di Oxford (UK), e la Clinica di Psichiatria Generale dell'Università di Heidelberg (Germania), dove è stata ricercatore postdoc dal 2018 al 2020, occupandosi di fenomenologia e psicopatologia, in particolare di autismo. Attualmente è ricercatore postdoc presso gli Archivi Husserliani dell'Università di Lovanio. Tra le sue pubblicazioni la monografia *Sento quindi sono* (Mimesis 2018), il libro *Alle Origini dell'autismo* (con Filippo Muratori, per la Fioriti Editore 2019) e la co-curatela *The Neurobiology, Pharmacology and Psychotherapy triangle: the need for common sense in the 21st mental health* (Studies in Mind and Brain, Vernon Press 2019).

Ferruccio Andolfi, ha insegnato Filosofia della Storia all'Università degli Studi di Parma. Si occupa dei rapporti tra umanesimo e individualismo, con particolare riguardo alla storia del pensiero del XIX secolo. Dirige la rivista *La società degli individui*. Nato nel 1941 a Roma, dove ha completato i suoi studi nel 1964 presso l'Università La Sapienza. Assistente volontario (1965), assistente di ruolo (dal 1969), professore incaricato di Filosofia teoretica (dal 1974) e quindi professore associato (1985) di Filosofia della storia nel Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma. Dal 1998 dirige la rivista "La società de individui", quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee, edito da Franco Angeli. È membro del Beirat della Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher, del Wissenschaftlicher Beirat di "Der Einzige", Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft, del comitato scientifico di "Mirmanda" e del Comitato scientifico dell'editore Monte Università Parma (MUP). Dirige la collana di classici dell'individualismo solidale "La ginestra" per le edizioni Diabasis. Ha avuto molte esperienze di insegnamento all'estero: in particolare presso l'Università autonoma di Barcellona, la UNAM di Mexico D.F., l'Università La Laguna di Tenerife, la Universidad de Antioquia di Medellin. Visiting professor presso le Università di Durham, Berkeley e Seattle; Freiburg e Berlin (Freie Universität). Ha svolto ricerche sulla sinistra hegeliana: la critica della religione e l'etica di Feuerbach, l'umanesimo del giovane Marx e la controversia tra Stirner e i filosofi umanisti. Si è interessato a lungo di questioni relative all'umanesimo marxista e alle sue aporie (soprattutto in riferimento alla concezione del lavoro). Fra le sue opere si ricordano le monografie *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Franco Angeli, Milano 1988), *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt* (Diabasis, Reggio Emilia 2004), *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner* (Guida, Napoli 2009), *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach* (Guida, Napoli 2011); le curatele *Figure d'identità. Ricerche*

sul soggetto moderno (Franco Angeli, Milano 1988), *I problemi fondamentali della filosofia* (Aliberti, Reggio Emilia, 2012), *I messaggi dei grandi filosofi* (Diabasis, Parma 2013), *Il senso degli opposti* (Diabasis, Parma 2014), *Vite che cambiano* (Diabasis, Parma 2015), *Ragione e passione* (Diabasis, Parma 2016), *Solidarietà* (Diabasis, Parma 2017).

I Quaderni della ginestra

La rivista telematica «Quaderni della ginestra» (ISSN 2240 – 337X) nasce all'interno del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma come risultato del lavoro di alcuni studenti che già facevano parte dell'associazione culturale *La Ginestra* e della redazione del quadrimestrale *La Società degli Individui* (Franco Angeli). Il fine è sperimentare nuove rubriche e offrire eterogenei spazi di riflessione filosofica. Ospita contributi di vario tipo, privilegiando l'originalità.

Sito: <http://www.la-ginestra.com/quaderni/>

*Se, colto dalla notte dove i rami intrecciati
Escludono il raggio lucente della luna,
Il tetro Sconforto impaurisse i miei pensieri,
E, accigliato fuggisse la dolce Allegria,
Ti prego, un raggio affaccia di luce per lo sconnesso
Tetto di paglia, scaccia lo Sconforto Maledetto.
E se la Delusione, madre dell'Angoscia,
La figlia spingesse a predare il mio cuore sbadato,
Quando, come una nube, sull'aria assisa
S'appresta a colpire la vittima ammaliata,
Tu cacciala via, dolce Speranza, col tuo viso di luce
Spaventala, come la mattina quando terrorizza la notte.*

J. Keats



Banksy, graffito urbano raffigurante La ragazza con l'orecchino di perla ai tempi del coronavirus, Bristol (UK)