

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

9, 54, 2025

MARZO 2025

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 9, 54, MARZO 2025

IN/ATTUALITÀ DEL PRINCIPIO SPERANZA

- | | | |
|----|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| 7 | PIER MARRONE | <i>In/attualità del principio speranza –
Editoriale –</i> |
| 10 | CARMELO VIGNA | <i>Spes contra spem</i> |
| 16 | LUIGI ALICI | <i>Il soggetto della speranza</i> |
| 20 | PIER MARRONE | <i>Spes ultima dea</i> |
| 25 | ROBERTO FESTA | <i>Speranza e illusioni</i> |
| 32 | DAVIDE SISTO | <i>La speranza di dialogare (on line) con i morti</i> |
| 37 | PAOLO BETTINESCHI | <i>Forza e speranza: sull'attualità della speranza come principio del nostro agire</i> |
| 42 | EUSEBIO CICCOTTI | <i>La speranza filmata: tra filosofia e teologia</i> |
| 56 | SILVIA D'AUTILIA | <i>Cenni storici sulla medicina del placebo: il potere delle nostre credenze</i> |
| 61 | DARIA DIBITONTO | <i>In/attualità della speranza cristiana nel pensiero di Jürgen Moltmann</i> |
| 66 | GIOVANNI GRANDI | <i>La speranza: un sentimento morale</i> |
| 71 | MICHELE ILLICETO | <i>Per un'antropologia della speranza</i> |
| 75 | MICHAELA LATINI | <i>La fatica di sperare: Ernst Bloch e le immagini della morte</i> |
| 80 | CARLO MARSONET | <i>Christopher Lasch, il progresso e il realismo cristiano</i> |
| 85 | ROBERTO MORDACCI | <i>Speranza e utopia sono l'onore degli eroi</i> |

- 90 PEE GEE DANIEL *L'ultima speranza per l'umanità e la metafisica del supereroe*
- 93 CRISTINA RIZZI GUELFI *Speranza in grammi*
- 98 ROBERTA SALA *Filosofia e speranza come modi di stare al mondo*
- 103 DOMENICO SCARAMUZZI *Please wait... Non spegnere, disconnessione in corso*
- 107 *Informazioni sulla rivista*

IN/ATTUALITÀ DEL PRINCIPIO SPERANZA

IN/ATTUALITÀ DEL PRINCIPIO SPERANZA - EDITORIALE



PIER MARRONE

Qualche giorno fa sentivo citare in una trasmissione radio i risultati di una ricerca sulla infelicità dalla quale sarebbe risultato che per la popolazione generale la fascia di età con la più intensa infelicità è mediamente quella tra i 9 e i 16 anni. Negli stessi giorni guardavo la serie *Adolescence* su Netflix, una serie già da record, apprezzata da milioni di spettatori in pochissimi giorni. La vicenda è drammatica. Un ragazzino di buona famiglia, lui stesso il classico bravo ragazzo, con ottimi voti nell'istituto che frequenta, è accusato di un brutale omicidio ai danni di una compagna di scuola. Con ogni probabilità il sesso non c'entra, ma c'entra piuttosto il bullismo che il ragazzino ha subito. Le speranze di una vita recisa, le speranze di intere famiglie, le speranze per il futuro del ragazzo sono spazzate via in pochi istanti.

Mi è sembrato facile collegare questi due eventi, perché l'adolescenza è l'epoca della formazione delle aspettative consapevoli e a medio e a lungo termine (è nell'adolescenza che mi resi conto che avrei voluto fare il professore di filosofia), che sono ben differenti dalle aspettative che una bambina o un bambino possono avere nell'infanzia e che sono maggiormente collegate alla soddisfazione a breve termine dei propri desideri. Non è forse

un caso che uno dei desideri che gli adolescenti vogliono realizzare, ma che non possono anticipare in alcun modo, è quello di essere maggiorenni, ossia indipendenti, responsabili pienamente anche dal punto di vista legale. Queste intense speranze sono destinate, almeno molte di loro, a conoscere la disillusione. E forse per questo che l'adolescenza è anche l'età della disperazione e dei giorni grigi, se non della “grigia miseria” che molti anni fa associai, su suggerimento di **Erich Auerbach**, a *I Fiori del male* di Charles Baudelaire.

Non è sorprendente che un adolescente sia attratto dal male, sia perché quella è un'epoca di sperimentazione e trasgressione sia perché è anche l'epoca dell'irresponsabilità nella quale tutto pare possibile. La vita ci costringe a venire a patti con le nostre aspettative, a considerare che non tutto, e anzi: quasi niente, ci è dovuto, a pensare alle altre persone come centri di interessi indipendenti da noi, a ridimensionare la nostra volontà di potenza per tramite della semplice esistenza degli altri che sono il potere frenante alle nostra ambizioni e alla realizzazione dei nostri desideri, ma sono pure i mezzi attraverso i quali noi cerchiamo di realizzare e dare corso almeno a parte delle nostre speranze.

A metà degli anni Cinquanta del Novecento Ernst Bloch dava alle stampe una sua monumentale opera, *Il principio speranza*, sulla quale sarebbe poi ritornato in successive edizioni. La speranza è figlia dei sogni ad occhi aperti e del resto, come ci dice Shakespeare ne *La tempesta*, c'è una profonda affinità tra noi e i nostri sogni, poiché siamo fatti della stessa materia. Non possiamo fare a meno di sognare e per lo stesso motivo non possiamo fare a meno di sperare. Possiamo apprendere a sperare? Per Bloch questo è possibile, ed è anzi nello spirito dell'utopia poterlo apprendere. Ma che cosa significa qui apprendere? Apprendere a sognare? Certamente no. Apprendere a sperare all'interno delle realtà mediamente possibili per la popolazione generale? Per Bloch questo equivarrebbe a nutrire sogni piccolo borghesi. La speranza autentica è per Bloch, in un certo senso, famelica, perché non è mai paga di conoscere che cosa ci fa desiderare di raggiungere un qualche scopo e quali sono gli strumenti e quali sono gli alleati per raggiungere questo scopo. È una concezione strumentale della razionalità che serve i desideri della speranza? Probabilmente non è scorretto intenderla in questa maniera, ma il carattere inarrestabile per Bloch della speranza suggerisce che il suo indirizzo è un tentativo di realizzare un qualche ideale rivoluzionario.

La speranza autentica non può non essere speranza politica. Non è semplicemente sperare in un mondo migliore, né semplicemente avere l'accortezza di lasciare alle generazioni future un mondo migliore di quello che abbiamo ricevuto. Questi obiettivi sarebbero ancora una volta rinunciatricie ambizioni piccolo-borghesi. L'ambizione della speranza, ovvero della sua concezione normativa della speranza, che non ha molto a che fare con una descrizione fenomenologica della speranza, è di molto maggiore. È la creazione dell'utopia concreta, della magia rivoluzionaria che riunisce in sé le ambizioni e le speranze di tutti gli uomini.

Ma come faceva a sapere Bloch che queste ambizioni e queste speranze siano le stesse, al fondo, per tutti gli uomini e in tutte le epoche, sebbene modulate diversamente, conformemente ai differenti contesti storici? Ovviamente non lo sapeva, ma voleva

sperarlo. Non è un caso che nel 1968, anno di grandi speranze normative, Bloch abbia pubblicato un libro che si intitolava *Ateismo nel cristianesimo*, dove due figure mi sembrano soprattutto centrali: il **Cristo** che sulla croce invoca il Padre che lo ha abbandonato e **Thomas Müntzer**, discepolo di Lutero e agitatore nella sanguinosa guerra contadina che infiammò una parte importante dell'Europa (con propagini anche in Trentino) a partire dal 1524.

Bloch in questa rivolta sanguinosa rintraccia le stigmate (è il caso di dirlo) dell'utopia che cerca di realizzarsi lungo la strada rivoluzionaria. **Ma se la speranza è vorace, la rivoluzione non può che essere permanente.** E, in definitiva, noi abbiamo conosciuto una rivoluzione permanente, che non è però quella immaginata da **Lev Trotskij**, ma è quella espressa dalle capacità camaleontiche del capitalismo, capace di reinventarsi e di essere qualsiasi cosa, pur di produrre ricchezza e vendere le merci. La speranza politica di Bloch rifiuta però questa rivoluzione ovviamente e si rifugia nel sogno della liberazione dei vincoli materiali per promuovere il regno adolescenziale dell'abbondanza dove i sogni finalmente si realizzeranno. Non con la speranza, ma con la quasi assoluta certezza che si tratterà di incubi, senza tener conto che per distribuire le ricchezze che alle speranze danno corpo, bisogna prima essere capaci di produrle.

SPES CONTRA SPEM



CARMELO VIGNA

0. Il titolo vorrebbe indicare la difficoltà di sperare nei tempi bui in cui oggi ci tocca di vivere. Ragionerò, comunque, solo dell’umana speranza. En philosophie. Nulla qui intendo dire della speranza cristiana, che è virtù teologale (per il credente), cioè virtù infusa (al pari della fede e della carità). Come si sa, la speranza cristiana non è una virtù che noi si possa “costruire” con qualche forma di addestramento ad un habitus relativo; è piuttosto una virtù di cui si può solo invocare il dono dall’Alto...

1. La nota espressione “**Spes contra spem**” (speranza contro ogni possibile speranza), ricavata dalla *Lettera ai Romani* di S. Paolo (14,18) e riferita alla straordinaria fede di Abramo, da Dio chiamato a esser padre del popolo dei credenti, dice da subito che la speranza implica, appunto, una qualche forma di fede. Chi spera in qualcosa, in effetti, ha fede nell’accadere futuro di ciò in cui spera. Spera, in generale, in un futuro migliore, quale che esso sia. Se, invece, del futuro uno ha paura, del futuro uno piuttosto dispera. Ebbene, del futuro tutti o quasi tutti di questi tempi abbiamo paura. Sembra proprio lontano l’entusiasmo con cui leggevamo *Il principio speranza* (1954) di **Ernst Bloch**. Certo, Bloch voleva assorbire allora la speranza cristiana in quella di tipo marxiano (cfr. il suo *Ateismo nel cristianesimo*, 1968), ma tanti, e da ogni parte e in tanti modi, facevamo professione di speranza. Ci si sfidava, ma, appunto, a colpi di speranza. Ebbene, questo tempo sembra proprio tramontato. Noi non abbiamo quasi più speranza. Abbiamo piuttosto molta paura, paura per il futuro della Terra. E se qualche speranza ancora affiora presso qualcuno,

sembra affiorare, in versione “laica”, come una speranza che un po’ somiglia a quella paradossale di Abramo: *spes contra spem*.

2. Prenderei simbolicamente **il crollo del muro di Berlino, cioè il 1989**, come indicatore della “svolta”. Con il crollo di quel muro, infatti, sembrano crollate definitivamente anche le speranze poste nelle “grandi narrazioni”. L’ultima di queste “grandi narrazioni”, cioè il marxismo, si rivelava, attraverso quell’evento, una opaca e sanguinosa vicenda, storicamente da archiviare. Per via di una sconfitta netta e inappellabile. L’Occidente capitalistico, rimasto vincitore, non sembrò tuttavia molto contento. Era finita, sì, la grande paura generata dalla guerra fredda, ma ora cominciava un’altra paura: quella di dover far fronte non solo all’Africa affamata e all’America latina boccheggiante, ma anche a tutti i Paesi dell’Est europeo, stremati da una economia largamente fallimentare. Per non dire di alcuni popoli del lontano Oriente, immersi da secoli nella miseria più nera.

3. Questa paura si è ora in certo modo anche materializzata nelle migrazioni. Milioni di diseredati bussano alla porta di casa nostra e ci chiedono di condividere in qualche modo il benessere di cui ancora noi in Occidente godiamo. È vero che noi finiamo per dar loro solo le briciole, ma anche le briciole per ora a loro andrebbero bene. Solo che loro sono tanti e, appunto, ci fanno paura. E, invece di coltivare la speranza delle “magnifiche sorti e progressive”, ci troviamo a constatare che anche noi stiamo diventando più poveri. I nostri giovani spesso non hanno più davanti agli occhi una storia possibile di promozione sociale. Anzi, fanno molta fatica a stare in pari con lo standard di vita dei genitori. Il futuro è diventato piuttosto buio. La Terra è in pericolo. Crescono persino le minacce di una possibile apocalisse atomica.

4. E non c’è solo il buio della vita “materiale”. Si legge spesso che il crollo delle “grandi narrazioni” ha lasciato in giro solo frammenti di senso, che nessuno osa più decifrare. Il buio della vita materiale pare così trasferito anche nella vita dello spirito ed è diventato proclamazione dell’insensatezza delle cose che in qualche modo pur viviamo e dell’impossibilità di una strategia, non soltanto quanto al bene comune, ma anche quanto alla singola esistenza. La pervasività di questo tipo di sentire pare diffondersi presso la nuova generazione. Siamo tutti un po’ come sopraffatti della complessità della sfida. Accusiamo una certa radicale impotenza rispetto al peso del mondo. Siamo per lo più disperati.

5. A me pare che oggi vi siano due tipi di disperazione: la disperazione di quelli che temono di perdere quanto hanno già accumulato, cioè la disperazione del mondo occidentale industrialmente avanzato, e la disperazione di quelli che hanno avuto molto poco o non hanno mai avuto niente da madre natura e che vorrebbero partecipare alla fruizione dei beni della terra. Come non pensare che proprio queste due forme di disperazione stanno forse all’origine di una diffidenza reciproca oggi molto diffusa? Ci riflettiamo di solito troppo poco. Dovremmo, invece, un po’ di più tentare di capire che

succede, quando viene meno l'orizzonte della speranza. Quando viene meno la speranza, forse non accade solo che si abbia paura del futuro; forse accade qualcosa di ancor più grave: accade pure che si cominci ad aver paura essenziale dell'altro uomo. Anche perché potrebbe impadronirsi delle cose nostre.

6. Ma conviene ora alzare un po' il tiro, se si vuole scrutare il fondo del senso della nostra attuale e prevalente disperazione. Convien alzare il tiro, chiedendo aiuto alla "filosofia prima" - così una volta si chiamava (**Aristotele**: andrebbe bene anche il nome di "ontologia" o anche di "metafisica", come è noto) l'indagine capace di attingere il fondamento d'ogni nostra comprensione delle cose. Solo la "filosofia prima", infatti, è in grado di ragionare con rigore sul senso dell'Intero o sull'Intero del senso. E questo è pur sempre utile interrogare, anche se la "filosofia prima" sembra oggi ai più un sapere passato di moda.

7. **Lyotard** quasi una cinquantina d'anni fa (cfr. *La condizione postmoderna*, 1979) constatava il tramonto della "filosofia prima", quando scriveva della perdita del senso dell'Intero o dell'Intero del senso. Egli sosteneva, infatti, che erano tramontati i "grandi racconti". E intendeva indicare, con questa espressione, tutte le forme di sapere secondo totalità. Dietro la scelta linguistica di Lyotard c'era, in realtà, una precisa convinzione epistemologica. Egli riteneva che il sapere umano fosse solo una narrazione storica, e comunque un sapere sempre congetturale o convenzionale. E poiché il sapere congetturale era per lui quello delle scienze esatte, che si occupano di una parte determinata del mondo, le altre forme di sapere, che si volgono al senso dell'Intero, erano da lui necessariamente ricondotte alla narrazione o al racconto. Mancava in Lyotard qualsiasi convinzione intorno alla possibilità di un altro tipo di sapere: del sapere stabile (quello che i greci chiamavano episteme e i latini scientia), sapere cui ha mirato, da sempre e in ultima istanza, ogni "filosofia prima" degna di questo nome.

8. Oggi tutto questo viene, comunque, ancora riproposto; viene riproposto, ad es., quando si dice e si scrive che questo nostro tempo è il tempo della "post-verità". Meglio allora, verrebbe da ribattere, almeno stare alla narrazione o al racconto di Lyotard... Quando si indica il senso delle cose, la narrazione (o il racconto) pare ancora preferibile al parlare di "post-verità", perché almeno viene allo scoperto l'importanza della temporalità, come orizzonte originario degli umani. Ma della temporalità, è crollata, nella seconda metà del '900, la capacità o la possibilità di raccogliere il senso del tempo in totalità. Quando, infatti, noi raccontiamo una storia, tentiamo, attraverso il racconto, di dare un senso compiuto ai momenti che si sono avvicendati in quel periodo. Ebbene, la perdita del senso del racconto è simbolicamente proprio la perdita del senso del tempo. Uno si trova nel tempo, si guarda attorno e non capisce dov'è, perché non coglie l'unità del contesto narrativo. Eppure, ogni nostro gesto e ogni nostra parola è dettata dalla pulsione a unificare il senso. La coscienza è, di suo, questo centro unificatore trascendentale. La nostra

“pulsione” a unificare è qualcosa che compare non soltanto nel racconto; compare in qualche modo anche nella scienza, compare nell’arte, compare in tutte le forme della cultura e compare certo nelle forme della pratica. Ma il luogo simbolico in cui la pulsione ad unificare abita da regina è, in realtà, la “filosofia prima”, secondo che si è appena anticipato.

9. Ebbene, se questo desiderio di sapere secondo l’Intero del senso è frustrato, ed è frustrato se non si intravede il senso dell’Intero come fondamento (e come fine), se la “filosofia prima” viene congedata, non si può avere in vista neppure qualcosa come un compito comune. Perché solo il senso dell’Intero contiene ciò che tutti ci accomuna. Ora, il compito comune è da sempre custodito dalla politica. Per questo, forse, oggi la politica si contrae nella discussione – ad esempio – di una semplice finanziaria; cioè, diventa semplice ingegneria economica. Oppure: per questo il diritto si contrae nel formalismo, convinto di poter trovare regole condivisibili rispetto alle molteplici convinzioni di una comunità multietnica. Oppure: per questo, forse, il potere, ovunque, tenta di travestirsi in una sorta di vigile urbano, che avverte solo di permessi e divieti convenzionali. Rispettati i quali, ognuno, per il resto, può fare quello che vuole.

10. Questa contrazione di strategia della coscienza contemporanea, cioè la contrazione di visione del senso dell’Intero è lo stesso che la contrazione della speranza. Che porta subito con sé la mancanza di coraggio. Questa implicazione di coraggio e speranza è importante. Perciò mi ci soffermo un poco. Ebbene, per capire questa implicazione, la “filosofia prima”, ancora una volta meglio d’altre forme di sapere, può fungere da cartina di tornasole. È proprio una certa (autocontraddittoria) “filosofia prima” (la “filosofia della finitezza”, nelle sue varie forme), infatti, che in Occidente ha teorizzato l’impossibilità di fuoriuscire dalla frammentarietà e di accedere in un modo qualsiasi al sapere del senso dell’Intero. La conseguenza inevitabile di questa convinzione si è fatta sentire in modo sempre più radicale. Ma stare nel solo frammento significa paralizzare la coscienza, perché la coscienza è essenzialmente facoltà di giudicare - in senso trascendentale. Ora, non poter così giudicare intorno alle cose, mentre le si vive, è lo stesso che essere “invasi” da quello che accade. In effetti, le coscenze tendono a diventare oggi, sempre più, coscenze “invase”, coscenze “passive”, coscenze “senza coraggio”. Può essere un piccolo esempio, ma eloquente per noi, quello che si vede in TV con sempre maggiore frequenza. A differenza degli anni del secolo scorso, quando si proponevano ancora messaggi valoriali comuni, sceneggiando, poniamo, I Promessi Sposi, oggi si rinuncia ad offrire qualsiasi indicazione di tal fatta. Semplicemente, la TV prende lo spettatore, lo fa salire sul palcoscenico, e lo fa diventare protagonista d’una pièce improvvisata, destrutturata, e direi quasi insensata. L’insensatezza dell’esterno invade così l’interno, e il risultato è anche una TV ‘invasa’ (v. la cosiddetta “TV spazzatura”).

11. Perché non riusciamo più a unificare, smarrendo così per via la speranza? Forse e di nuovo, perché abbiamo paura dello stesso unificare. E con qualche ragione. Siamo, a mio avviso, eredi di un modo sbagliato di intendere l'impulso a (trascendentalmente) unificare, che pure è tipico della coscienza, come ho appena detto. Siamo, in questo, eredi in certo modo dei moderni, e per... troppo di vigore! È stata la modernità, infatti, a metterci su questa falsa strada con i suoi grandi sistemi filosofici. Certo, anche il Medioevo aveva costruito grandi sistemi; ma è stata la modernità, con il suo razionalismo assoluto, a perdere il senso del limite d'ogni progetto sintetico e ad unificare secondo schemi astratti, che hanno mortificato le differenze. Il filosofo più potente dell'unificazione astratta della modernità è stato forse Hegel, quando voleva dare di fondo deduttivamente all'intero del sapere, quasi che si potesse veramente capire lo scenario del mondo, collocandone ogni elemento in un insieme totalmente manifesto, come in un puzzle riuscito (dove si può conoscere tanto l'intera configurazione del contesto quanto il senso determinato di ogni tessera). Fuor di metafora: dove si può possedere una filosofia della storia come sapere categoriale assoluto della totalità.

12. Una volta (cioè prima della modernità) non si unificava così. Si unificava prendendo a compito non l'esaustione del sapere, bensì la radicazione nei principi del sapere. Quando si aveva a che fare con un problema, tentativo continuo era quello di capire che cosa, dal punto di vista dei grandi principi, se ne potesse pensare. Non c'era bisogno di attendere una (impossibile) ricostruzione completa del campo della verità. Si badava, piuttosto, a recensire gli aspetti molteplici della fattualità storica e li si interpretava, più o meno felicemente, traendo ispirazione da una direzione di senso che valeva come una sorta di stella polare. Perciò, una volta si poteva sperare, con ogni probabilità, in modo più umano.

La modernità aveva, invece, fortemente dilatato il senso dell'attività della coscienza fino ad attribuirle cifre che erano proprie del divino (la coscienza era stata proclamata creatrice di senso...). E la speranza era fondamentalmente quella di poter mettere in pari la propria esperienza storica con le esigenze regolative dei principi (**Marx**).

13. Io credo che si possa e si debba riprendere da capo la questione, abbandonando la pretesa della parità di storia e logos. Il finito non può diventare infinito per semplice incremento. E io credo che si debba guardare, innanzi tutto, dalla parte della progettazione di una buona qualità della relazione tra gli umani (come al principio di tutti i principi). Un buon rapporto con la natura e con il mondo ambiente dipende, infatti, da un buon rapporto tra noi.

14. Perché, allora, non prendere atto di questo limite, e perché non cominciare a pensare ad un rimedio, proprio rovesciando la paura dell'altro uomo in speranza nell'altro uomo? Dovrebbe essere questo il nuovo nome della speranza. E cioè, la nuova speranza dovrebbe farsi paladina di una fratellanza universale corredata da una gestione globale secondo

giustizia delle risorse disponibili.¹ Siamo diventati globali nella vita materiale (comunicazioni, intelligenza artificiale, economia, turismo, sport ecc.), ma non siamo per nulla globali nella distribuzione e nella fruizione delle risorse. E soprattutto nella qualità e nella distribuzione delle relazioni tra noi. In particolare, ricordando, a partire dalla rivoluzione francese, che libertà ed eguaglianza senza la fraternità sono cifre simboliche quasi inutili.

15. Più determinatamente. Per eseguire questo compito epocale, tre grandi e antiche regole dovremmo, da subito, rimettere in grande onore, perché nulla hanno perduto d'importanza nel tempo. Anzitutto, bisognerebbe rispettare il ***neminem laedere***. Una massima facilmente comprensibile, del resto, anche perché può essere ricondotta alla cosiddetta “regola aurea” (“non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”; oppure, in versione positiva: “fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”: di questa indicazione, universalmente conosciuta sin dai tempi più antichi, come si sa, è sostanziato l'appello del pontificato di Papa Francesco nella sua lettera enciclica ***Fratres omnes*** (2020). Difficile non convenire - da parte di tutte le persone che hanno a cuore il futuro della nostra umanità (Mi permetto di rimandare in proposito al libro *La regola d'oro come etica universale*, a cura del sottoscritto e di Susy Zanardo, edito da Vita e Pensiero, 2005), universalmente conosciuta sin dai tempi più antichi. Poi dovrebbe seguire l'***honeste vivere***, cioè il condurre una vita personale improntata alla saggezza, e dunque degna di onore. Infine, si dovrebbe ***unicuique suum tribuere***, realizzando così il senso della giustizia commutativa e della giustizia distributiva, di veneranda tradizione.

16. Queste tre regole basterebbero a istituire, in generale, l'area della “giustizia”. Ma non basta la giustizia, a mio avviso, perché si possano avere, davvero, “buone” relazioni tra gli uomini. Bisogna giungere, per averle, sino all’“amicizia politica”. Che è altra cosa dell’idea di “giustizia”. Ne sporge, infatti. Dove c’è amicizia, c’è già giustizia, mentre dove c’è giustizia, non è necessario che vi sia anche amicizia. La giustizia, in effetti, garantisce il rispetto dell’altro uomo, ma solo l’amicizia procede in avanti, e giunge sino far vivere la vita umana come un “essere per altri”. Cioè sino a far vivere la vita umana secondo una nuova speranza.

IL SOGGETTO DELLA SPERANZA



LUIGI ALICI

Al termine della sua *Critica della ragion pura*, com’è noto, **Kant** accosta alle due domande fondamentali che riflettono l’impianto più noto del suo pensiero, connotate rispettivamente in senso speculativo (“**Che cosa posso sapere?**”) e pratico (“**Che cosa devo fare?**”), una terza domanda (“**Che cosa posso sperare?**”), riconoscendole un valore pratico e teoretico insieme. A partire da qui, proprio con Kant si apre un nuovo scenario speculativo, che riconosce alla speranza, solitamente derubricata nel novero delle figure religiose in qualche misura ai margini della razionalità, una soggettività nuova, un nuovo diritto di cittadinanza, in cui “il pratico – così Kant completa il suo pensiero nel passo della Critica appena ricordato – serve soltanto da filo conduttore per rispondere alla domanda teoretica, e se, questa s’innalza, speculativa”. Il pratico, dunque, come “filo conduttore” verso un orizzonte capace di “innalzarsi” dal teoretico allo speculativo.

Kant aggiungerà più tardi, nelle sue *Lezioni di logica*, un’indicazione preziosa per questo “innalzamento”, con una quarta domanda: “**Che cosa è l’uomo?**”. La pertinenza antropologica della speranza: ecco l’orizzonte che può dischiudere una inedita possibilità di dialogo fra l’altezza teologale della virtù cristiana della speranza e il suo radicamento nel profondo della condizione umana, che spiazza le tentazioni riduzioniste di ieri e di oggi. In quanto homo sperans, la persona resiste a ogni cattura naturalista, così come a ogni distopia tecnocratica. In questo nuovo approccio, in cui il pensiero filosofico torna a dialogare “laicamente” con la tradizione religiosa, soprattutto ebraico-cristiana, il pensiero del Novecento non è stato avaro di sorprese: basterebbe ricordare, fra tutti, il tentativo coraggioso compiuto da **Jaspers**, in quale – non immemore di Kant – ricostituisce un’apertura alla trascendenza nel punto d’incontro tra fede filosofica ed esistenza, insieme a quello, altrettanto coraggioso, perseguito da **Bloch**, che accredita una speranza capace di nutrirsi della Bibbia, sprigionando nella storia la forza sovversiva di una “utopia concreta”.

A partire da questi spunti, vorrei suggerire una linea di riflessione che ne raccolga e rilanci il valore euristico, ponendolo a confronto con due sfide emergenti nel panorama culturale contemporaneo. Riconoscere un radicamento antropologico della speranza di per

sé dovrebbe sottrarla agli alti e bassi delle mode culturali; ciò non toglie, tuttavia, che una medesima radice possa essere ostacolata da rifiuti pregiudiziali, interpretazioni distorte, abusi ideologici. Si rende perciò indispensabile un esercizio di discernimento critico, per liberare tale prospettiva sia da sovrastrutture improprie che da riduzionismi equivoci. La necessità di sottrarsi agli opposti estremismi del tecnocentrismo e del biocentrismo vale anche per ritrovare una corretta ermeneutica della speranza: da un lato, infatti, dietro la promessa transumanista di una ottimizzazione a oltranza del futuro si nasconde una semplicistica minimizzazione del male e una dilatazione unidimensionale e ipertrofica dell'attesa, chiamata ad ereditare l'apertura interale della speranza; da un altro lato, si tratta invece di rinunciare a ogni prevaricazione antropocentrica, riassorbendo qualsiasi spogezza del desiderio nell'equilibrio omeostatico dell'ecosistema. Tra il delirio di onnipotenza di un cyborg e la fragilità di una specie in pericolo, non c'è posto per la speranza: nel primo caso, essa può essere ripresa e gonfiata con un carburante "artificiale", fatto di "tecnologie convergenti" e di algoritmi; nel secondo, dev'essere invece sgonfiata e dismessa, lasciando che una natura liberata da indebite ingerenze umane riprenda il suo corso, secondo cui è del tutto normale che il pesce grande mangi il pesce piccolo.

Non è certo la prima volta che lo scenario storico-culturale è dominato da polarizzazioni così estreme. L'intera epoca moderna, ad esempio, è attraversata da innumerevoli conflitti fra "grandi narrazioni" (razionalismo ed empirismo, illuminismo e romanticismo, individualismo e collettivismo, per limitarci a qualche esemplificazione). Tuttavia tali conflitti, mantenuti dentro un "sano" dibattito culturale, animato da idee elaborate e complesse, sono stati per lo più pacifici e addirittura produttivi, diventando invece distruttivi quando sono stati "messi a terra" dalla politica in forme ideologicamente semplificate e aggressive. È proprio l'esercizio di una razionalità dialogica e cooperativa che "fa la differenza" fra apertura e chiusura: quella chiusura che l'ideologia invoca come una compattezza da trasformare in onda d'urto nella storia, per una razionalità correttamente intesa è piuttosto un pericolo e una regressione.

Due tratti dominanti sembrano invece caratterizzare la nostra epoca, conferendo a tale conflitto un carattere di novità. Anzitutto assistiamo alla progressiva riduzione del diaframma che in passato aveva garantito una certa distanza tra ideologia e filosofia, ormai ridotto a un velo sottilissimo e poroso; questo rende sempre più difficile riconoscere e proteggere lo statuto epistemologico di tradizionali discipline scientifiche, quando tendono a configurarsi come vere e proprie visioni del mondo, cercando di identificare tale slittamento come vere e proprie ideologie militanti più che nella prospettiva di orizzonti di pensiero critici e aperti. Una deriva evidente in entrambe le direzioni sopra ricordate: la deep ecology prende le distanze da ogni forma di shallow ecology, che rischierebbe di accreditare un minimalismo impotente, capace solo di "fare il gioco del sistema", alimentando piuttosto forma di radicalismo "alternativo" e intollerante; il dibattito sullo human enhancement, dal canto suo, antepone all'apparato categoriale dell'antropologia filosofica un pacchetto di promesse che hanno tutta l'aria di ignorare tranquillamente il confine tra scienza e fantascienza.

Un secondo tratto che caratterizza questo conflitto di paradigmi riguarda la sua ibridazione sincretistica sul piano del costume. Rispetto alla conflittualità irriducibile del passato, che trasformava le differenze in contrapposizioni invalicabili, rispetto alle quali si escludevano per principio mediazioni accomodanti, oggi, soprattutto nelle “vite di corsa” delle giovani generazioni, si può passare in modo disinvolto, al limite dello schizofrenico, dal riconoscere – in ambito ecologico – l’intrinseca e originaria normatività del naturale, che pone un vincolo insormontabile alla nostra libertà, fino ad assumere – in ambito bioetico – le opportunità delle biotecnologie come un cambiale in bianco firmata all’onnipotenza del desiderio. Si può combattere una battaglia in difesa della foresta amazzonica o contro l’uso di organismi geneticamente modificati (OGM), invocando un’etica della responsabilità che stigmatizza gli arbitri delle preferenze soggettive e asseconda l’universalismo del diritto internazionale, ma nello stesso tempo si può far sventolare la bandiera dell’autonomia dentro lo spazio invalicabile del privato, rivendicando al suo interno diritti insindacabili – di manipolare, di adottare, di potenziare... – spesso dimenticando che tali diritti possono comportare una mercificazione strumentale non solo della “natura” personale, ma persino delle pratiche e delle finalità condivise dalle quali dipende l’idea stessa di sfera pubblica.

Siamo in questo modo posti di fronte a una doppia novità (per quanto sempre relativa, non assoluta): per un verso, la scienza finisce per prediligere l’abbraccio mortale con l’ideologia piuttosto che il confronto critico con la razionalità filosofica; per altro verso, si assiste impotenti a una sorta di nomadismo ideologico, per cui non si esita a lasciar dominare spezzoni del vissuto, avvertiti come segmenti biografici autoreferenziali e incommensurabili, da scelte di vita e comportamenti basati su presupposti teorici del tutto antitetici e irriducibili l’uno all’altro.

Questo scenario, per quanto sommariamente (ma spero non arbitrariamente) evocato, comporta una sfida inedita per la speranza: mentre nel pensiero moderno, spesso connotato come un pensiero chiuso in un mix irriformabile di immanentismo e di storicismo, la speranza ottiene un riconoscimento qualificante e non marginale (addirittura nell’”illuminista” Kant, nel “marxista” Bloch, nell’esistenzialista” Jaspers...), rimettendo in discussione non pochi stereotipi storiografici, nel pensiero e nella cultura contemporanea, che secondo una vulgata postmoderna sarebbe fatto di “piccole narrazioni” accoglienti e post ideologiche, la speranza non trova forse opposizioni frontali e dichiarate, ma finisce tuttavia per essere misconosciuta e sostanzialmente scavalcata nella sua identità più profonda.

Una ragione che riconosca i propri limiti (perché, come ci ha ricordato anche Pascal, il riconoscimento dei limiti della ragione è pur sempre un atto di ragione) e che sappia impegnarsi in processi aperti di elaborazione e di confronto critico, può guardare alla speranza non come una tana in cui rifugiarsi ed entrare in letargo per dimenticare i propri fallimenti, ma come un’alleata preziosa, e persino un’amica, nella misura in cui invita ad alzare lo sguardo su orizzonti di ulteriorità, anteponendo il primato del bene allo scandalo del male. Non si tratta di ridurre tutto a una banale guerra di trincea, volta a recintare e

proteggere da interferenze esterne ambiti di sapere accreditabili iuxta propria principia: si tratta piuttosto di scavare dentro una dimensione antropologico-esistenziale, alla ricerca di uno statuto intenzionale capace di intercettare una eccedenza di senso non traducibile in un compiuto dominio concettuale.

Occorre, in altri termini, superare la questione, mal posta, dell’“oggetto” della speranza, che rischia di spostare il discorso sulla reificazione di un oggetto accanto ad altri oggetti, finendo di conseguenza nel vicolo cieco della ricerca, insuperabilmente aporetica, di uno statuto epistemologico conseguente. D’altro canto Kant ci ha insegnato che non è possibile una “deduzione trascendentale” della speranza. Ricordo di aver posto personalmente, in un convegno di anni fa, questa domanda a Paul Ricoeur: anche lui, come Kant, esclude che questa via possa essere speculativamente produttiva. Per disporsi a riconoscere la natura “**metaproblematica**” della speranza, per usare una terminologia cara a **Gabriel Marcel**, occorre allora capovolgere la questione, passando dalla ricerca dell’oggetto a quella del soggetto. La domanda sul soggetto della speranza chiama in causa in prima istanza la “capienza trascendentale” della persona umana, che è la condizione necessaria, anche se non sufficiente, per aprirsi a una radicale domanda di senso e di salvezza, non saturabile da risposte empiriche, fatalmente destinate a ingannevoli consacrazioni idolatriche.

Non a caso, se c’è un tratto che sembra accomunare trasversalmente l’odierno conflitto di paradigmi, sopra evocato, è esattamente la deriva impersonale: in un’ottica biocentrica la persona umana appare come un atto di arrogante antropocentrismo, mentre in un’ottica tecnocentrica come una forma di anacronistico essenzialismo. In entrambi i casi, la persona è considerata un attributo fenomenico accidentale e transitorio, destinato ad essere superato, rispettivamente facendo un passo indietro o un passo avanti. Al contrario, riscoprire la persona umana nella prospettiva di un essere umano fragile, capace e bisognoso di cura, apre a quella dimensione di fraternità planetaria, che ci porta al cuore del magistero di papa Francesco, liberando il soggetto della speranza da una chiusura individualista o singolarista, e aprendola a un’autentica dimensione comunitaria. Perché è la comunità, e non l’individuo, l’autentico soggetto della speranza.

Resta ovviamente aperta la questione – che qui non è stata affrontata – della “differenza teologale” della speranza cristiana, che s’annuncia come risposta a Qualcuno più che come domanda di qualcosa. Una differenza che in linea di principio resiste a qualsiasi cattura etico-antropologica, ma che tuttavia, proprio in quanto attesta una forza di resistenza attiva nei confronti del male, accredita una serie di virtù etiche, in qualche modo ausiliarie, come la fiducia e la pazienza, nei confronti delle quali una ripresa in chiave etico-esistenziale è non soltanto possibile, ma doverosa e generativa. Una ripresa che, di fronte alle sfide attuali, si può provocatoriamente riassumere con le parole che leggiamo nel *Caligola* di **Albert Camus**: “**Come si può continuare a vivere con le mani vuote quando prima stringevano l’intera speranza del mondo?**”.

SPES ULTIMA DEA



PIER MARRONE

Perché esiste la diseguaglianza? È una domanda che può sembrare, che forse in effetti è, ingenua e in definitiva mal posta. Gli esseri umani sono diversi, hanno diverse attitudini e talenti. Qualcuno può essere estremamente dotato in un campo ed essere un disastro nel resto della sua vita. Qualcuno si concentra su questa sua unica abilità, se la possiede, se sa di possederla, se si sono verificati gli inneschi necessari, di solito nella prima parte della sua vita per farla fiorire. Qualcun altro, pur dotato, è attratto dalla spreco del proprio capitale e dissipa un dono per il quale non ha nessun merito.

Qualche giorno fa, il 27 febbraio 2025, è morto **Boris Spassky**, un gigante del mondo degli scacchi, esponente di quella scuola sovietica che ha dominato per decenni le competizioni internazionali. Lo si ricorda però soprattutto per la sfida per il titolo mondiale con **Bobby Fischer** del 1972, che epitomizzò, inaspettatamente, il conflitto tra le due superpotenze, gli Usa e l'Unione Sovietica, e che Fischer vinse, inaspettatamente, dopo aver distrutto psicologicamente il suo avversario. Fischer era un genio precoce degli scacchi ed era anche un uomo infelice, preda di ossessioni e di idee complotistiche che ne fecero un sociopatico. Il 1 marzo 2025 è morto invece **Jack Vettriano**, che non è stato un talento precoce, ma il cui genio è esploso dopo i vent'anni, quando a lui, destinato a una carriera di minatore, come il padre, venne regalato un set di acquarelli. Grazie a questo dono il suo talento ha avuto la possibilità di esplorare le dimensioni dell'eros, non solo quello maschile, e i territori della solitudine. **Magnus Carlsen**, lo scacchista più forte attualmente in attività scoprì il suo talento perché da bambino voleva battere la sorella, sua compagna di giochi. È finito che poi ha battuto tutti. Ma il "Mozart degli scacchi"

come viene talvolta chiamato non sembra avere, almeno nelle numerosissime occasioni pubbliche nelle quali gli è richiesto di esibirsi sotto i riflettori di una notorietà oramai planetaria e non solo per gli appassionati di questo nobile gioco, ma anche tra gli scommettitori, nulla del personaggio tormentato, monomaniacale nel quale si sospetta almeno l'albergare di qualche consistente traccia della sindrome di Asperger. Lui stesso si descrive come una persona non particolarmente brillante, con una socialità normale, una descrizione che suscita simpatia e ce lo rende meno distante, a differenza di altri geni tormentati.

Per queste personalità, che di solito eccellono in un solo campo, noi proviamo una sensazione di distanza. Siamo magari capaci di tenere una matita in mano e di scarabocchiare su un foglio di carta, ma perché non siamo Vettriano, non siamo Mirò? Conosco bene le semplici regole del gioco degli scacchi, ma perché il mio punteggio ELO (quello che misura l'abilità di un giocatore di scacchi) è sempre quello, drammaticamente basso? Forse mi esercito poco? Forse dovevo esercitarmi a partire da bambino? Queste persone esprimono dei talenti innati? Qui naturalmente si torna al grande dibattito che interessa l'occidente almeno da alcuni migliaia di anni su quanto è dovuto alla natura e quanto è dovuto alla cultura. Anche in questo caso, forse, dal mondo degli scacchi ci può venire un aiuto e ben più di un'analogia questa volta con il cosiddetto ***Polgar Experiment***. **László Polgár** è uno psicologo ungherese convinto che un'educazione precoce a compiti complessi può produrre personalità geniali per lo meno in un campo. Per testare questa ipotesi, che si basa su una prevalenza delle componenti ambientali sullo sviluppo delle capacità intellettuali, Polgar sottopose le sue tre figlie a un intenso training basato sugli scacchi, un gioco che le bambine avevano mostrato di gradire. I risultati sono stati sorprendenti e non solo nel campo degli scacchi, ma per l'apprendimento delle lingue, grazie all'aiuto della moglie, **Klara Alberger**, un'insegnante ucraina di lingue, e della matematica. Le tre sorelle Polgar hanno raggiunto livelli di eccellenza negli scacchi, ottenendo successi a livello mondiale. La più celebre tra loro, **Judith**, è la più forte giocatrice di tutti i tempi, l'unica a essere entrata nella top ten dei migliori giocatori.

L'esperimento pedagogico di Polgar ha delle implicazioni evidenti sulla concezione dell'eguaglianza, poiché sembra dimostrare alcune cose:

- (1) che l'eccellenza o quello che noi chiamiamo genio può essere creato da un ambiente favorevole e grazie a un allenamento intenso, ma vario;
- (2) la mediocrità dei nostri sistemi educativi, che non risultano affatto egualitari, ma si impegnano a perpetuare una situazione di ineguaglianza creata dalle diverse situazioni familiari.

Però, tutto questo può essere di conforto per coloro che non comprendono perché non possiedono dei talenti evidenti? Voglio dire: il caso delle sorelle Polgar sembra dire che anche tu hai dei talenti, proprio come loro. Si dà però il caso che questi talenti non siano emersi e che tu non abbia avuto la fortuna di avere come genitori due esperti di tecniche dell'apprendimento, convinti della bontà delle loro idee al punto di riuscire a convincere le autorità ungheresi a lasciarli educare le figlie a casa. Quindi, l'ambiente che potrebbe prometterti eguaglianza, in realtà ti ha penalizzato. Ma, d'altra parte, puoi davvero

rimproverare i tuoi genitori di essere quello che sono? Hanno fatto molto per te, ma quello che hanno fatto è tutto quello che avrebbero potuto fare? È stato abbastanza? Probabilmente nessuno di noi è in grado di dirlo, ma tutti in qualche fase della nostra vita abbiamo pensato che i nostri genitori fossero inadeguati alle nostre aspettative, ossia che noi eravamo migliori di loro e per questo ci meritavamo di più. La disegualanza nella forma dell'iniquità sembra risorgere in qualsiasi circostanza. Se la disegualanza, che sotterra per sempre i talenti che ognuno di noi potrebbe avere, è strutturale, allora lo è anche l'iniquità. L'iniquità annulla la speranza di un mondo migliore, e nell'epoca del cinismo di massa, che ha colpito soprattutto le genti che vivono nell'Occidente opulento, questo genera sfiducia nel futuro.

La fiducia nel futuro è difficile trovarla dentro di sé, anche se non possiamo fare a meno di coltivare una certa introspezione per tentare di superare le difficoltà che si presentano nella vita. Mi è venuto in mente questo qualche giorno fa mentre ero in fila al supermercato in un paese dell'America Latina. Davanti a me una ragazza relativamente giovane, fortemente sovrappeso, a un passo da un'obesità preoccupante. La maglietta aderente e i jeans ultrafascianti a contenere la ciccia potevano forse trasmettere un'immagine di *body positive*. Ma era proprio così? A fianco della cassa era posto uno di quegli espositori per gli acquisti di impulso dell'ultimo minuto, che di solito contengono bibite energetiche, gomme allo xilitolo e altri generi di consumo che permettono di suscitare la traccia di una speranza per una vita più salutare. Questo espositore, però, non conteneva generi alimentari lenitivi dei nostri sensi di colpa per non aver fatto una vita maggiormente salutare. Conteneva invece libri, la maggior parte di auto-aiuto dai titoli sdolcinati: *Sé amable contigo mismo*, *Ámate*, *Deséntoxicate*. Titoli tutti nel modo verbale dell'imperativo, ma il messaggio del titolo è tutt'atro che rozzo, e più che un comando il verbo è piuttosto qualcosa come un ottativo, il modo verbale che in alcune lingue esprime il desiderio assieme alla potenzialità. E infatti la cicciona cominciò a guardarli come ipnotizzata. Forse era contenuta lì dentro, tra mille parole, la speranza che avrebbe fatto di lei non, da lì a non molto, una rassegnata signora sovrappeso, ma avrebbe realizzato le sue potenzialità di fiore che stava per sbucciare in tutta la bellezza. Poco importa che ci voglia di tutto per fare un mondo e che tutti trovano qualcuno o qualcuna cui possono piacere. Infatti, se questo è vero, è vero anche che molti si rassegnano a non puntare troppo in alto, ad accontentarsi di quanto passa la vita in maniera iniqua. Non è che questa strategia sia poi una maniera di eliminare risentimenti, recriminazioni, e sentimenti soggettivi di iniquità. Tuttavia, cerchiamo di fare, tutti e nessuno escluso, di necessità virtù e molti pensano in qualche fase della propria vita, e non necessariamente nel suo autunno, di fare proprie le considerazioni finali del *Candido* di Voltaire: "bisogna coltivare il nostro giardino"; una frase ambigua che nasconde più interpretazioni. Potrebbe essere il richiamo finale della rassegnazione, ma potrebbe essere anche l'invito ad autoemendarsi, forse dalle proprie eccessive aspettative. Ma con questo torniamo al punto sollevato da László Polgár: non è sbagliato avere delle aspettative alte.

La disperazione, la mancanza di speranza ha suscitato da ultimo il richiamo della Chiesa cattolica che ha indicato il 2025 come l'anno giubilare della speranza per accogliere i

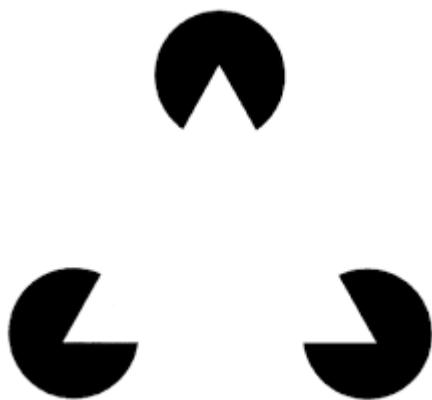
Pellegrini della Speranza. Ovviamente per un’organizzazione, anzi per l’unica istituzione planetaria attualmente esistente, che ha la sua ragione sociale nell’immortalità e nella redenzione, questo tema deve essere centrale. Nella bolla di indizione dell’anno Giubilare della Speranza si dice che “Noi, che abbiamo cercato rifugio in lui, abbiamo un forte incoraggiamento ad afferrarci saldamente alla speranza che ci è proposta. In essa infatti abbiamo come un’ancora sicura e salda per la nostra vita: essa entra fino al di là del velo del santuario, dove Gesù è entrato come ‘precursore per noi’ (Eb 6,18-20). È un invito forte a non perdere mai la speranza che ci è stata donata, a tenerla stretta trovando rifugio in Dio.” La speranza è non solo quella della vita dopo la morte, non è solo la speranza che ci sia un altro mondo dove la giustizia per tutti e l’eguaglianza sostanziale si realizzzi (la preferenza del Dio cristiano per gli umili è un invito a tutti a farsi umili, a non credersi migliori degli altri), ma anche l’idea che barlumi e effetti della speranza si possano intravvedere già ora. Di qui il richiamo costante del papa alla pace che ricorre anche in questo documento.

Il conflitto, la guerra strutturalmente generano iniquità e l’iniquità è la dissoluzione della speranza. Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi, che assieme alla prima sono i due testi più antichi del Nuovo Testamento, parlando della seconda venuta del Cristo, che si rivelerà operando la salvezza alla fine dei tempi (che i primi cristiani ritenevano prossimi, come sempre accade nelle religioni che si presentano con toni apocalittici e rivoluzionari), scrive che prima della parusia del Signore dovrà compiersi l’iniquità e che questa si incarnerà in un uomo, figlio della perdizione. In realtà, “Il mistero dell’iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene”. Non so se la Chiesa cattolica insista più su questo tema (i cambiamenti dottrinali si misurano anche dai passi delle Scritture che non vengono più commentati), ma è difficile dire che “**il mistero dell’iniquità**” non sia una cifra interpretativa di tutta la storia, almeno fino al secondo avvento del Cristo. Anche se poi chi sia il figlio della perdizione che dovrà regnare prima della venuta del Cristo e cosa sia “ciò che trattiene” la manifestazione di questo figlio della perdizione non si riesce a comprenderlo. Non dobbiamo forse chiedere troppo a un testo profetico che nemmeno chi lo ha scritto forse capiva pienamente, quali siano stati eventualmente questi motivi. Nell’*Apocalisse* si dice che l’avvento della **Bestia**, con tutto il suo potere seduttivo, che prevarica perfino la sua capacità persecutoria, capace di operare incredibili prodigi, come far scendere il fuoco sulla terra, farà sì che la terra intera sarà presa dall’ammirazione per il suo potere. Il suo potere, che coniuga seduzione e persecuzione, renderà possibile anche sconfiggere i santi, ossia coloro che praticano la giustizia, e farà trionfare l’apostasia, vale a dire la corruzione della comunità dei credenti e, alla fine, del mondo intero.

Mi pare agevole, forse sin troppo agevole, individuare, dal nostro punto di vista, in qualche modo inevitabile, nella metafora del fuoco che scende sulla terra, la capacità umana di dominare gli elementi e di volgere la struttura della realtà in una direzione che non è naturale. Mi pare facile, cioè, pensare all’ammirazione per la Bestia, come all’ammirazione che noi tributiamo alla **tecnica**. Alla tecnica demandiamo la soluzione dei nostri problemi, e nella tecnica riconosciamo anche una capacità di sostituire la religione,

soprattutto quando surroga l'escatologia, la domanda sulle cose ultime, con le sue promesse di immortalità. Perché c'è qualcosa in comune tra tecnica e religione, ossia la promessa di potenziare la nostra vita, nella maggior parte delle religioni con la promessa dell'immortalità e della gioia eterna e nella tecnica con la realizzazione in questo mondo di quanto le religioni promettono in una trascendenza inaccessibile. È la promessa di una potenza donata non tanto a un indeterminato genere umano, quanto a ciascuno di noi, che risolverà l'iniquità rendendoci capaci di fare qualsiasi cosa, di essere sempre magri, sempre intelligenti, sempre giovani, sempre efficienti, sempre felici. È questa promessa la realizzazione dei sogni infantili di avere diritto a tutto, di avere aperte tutte le possibilità. E non ho nemmeno toccato il tema della declinazione di queste ansie escatologiche nella politica, perché in molte concezioni politiche che hanno afflitto la contemporaneità l'origine teologica è palese. Nel marxismo e nella sua idea di liberare tutto il nostro mondo dall'alienazione, sia il genere umano sia la natura, anch'essa alienata, perché soggiogata alle logiche del profitto, prospettando un mondo dove la necessità sarà abolita nel regno dell'abbondanza (che è in effetti la traduzione secolare della promessa paradisiaca). Nel fascismo e nella sua idea che la comunità di popolo sia un organo che trascende gli individui e ne realizzi la potenza nell'affermazione nazionale. Nel nazismo dove la comunità di destino è quella della razza padrona che domina un'Europa feudale, che ripristina la distinzione naturale tra signore e schiavo. E nei nuovi nazionalismi, come quello dell'idea russa che condensa in sé la persistente presenza di ortodossia, tradizione, autocrazia per dare un senso alle vite dei suoi cittadini alla ricerca di un farmaco alla malattia che ne ha sancito il ruolo di potenza di secondo piano, dopo i fasti della guerra fredda. Forse è anche questo il *mysterium iniquitatis* del quale parla l'apostolo Paolo: volere sempre di più, volere sempre più potenza alla ricerca di qualcosa che trascenda la nostra mortalità.

SPERANZA E ILLUSIONI



ROBERTO FESTA

Lo spirito di coloro che temono il Signore vivrà, perché la loro speranza è posta in colui che li salva.

Siracide, 34

La nostra speranza è così certa che è come se già fosse divenuta realtà. Non abbiamo infatti alcun timore, poiché a promettere è stata la Verità, e la Verità non può ingannarsi né ingannare.

S. Agostino, *Commento ai Salmi*, 118, 15, 1 e 123, 2

“E vissero per sempre felici e contenti”. Con questa espressione si chiudono spesso le favole, dove i protagonisti sfuggono a pericoli di ogni genere, realizzano le loro più fervide speranze e vivono per sempre felici e contenti. Talvolta, anche nel mondo reale siamo abbastanza fortunati da realizzare le nostre speranze e goderci una vita lunga e felice. Prima o poi, però, moriremo tutti. Il timore della morte e la consapevolezza della sua inevitabilità proiettano un’ombra sulle nostre piccole e grandi speranze.

La speranza, indissolubilmente connessa al timore, è un’emozione costitutiva della natura umana. Non possiamo fare a meno di sperare che i nostri desideri si realizzino e di temere che non lo facciano. Le nostre speranze riguardano, anzitutto, la dimensione privata dell’esistenza. Speriamo di trovare un lavoro interessante e ben rimunerato, di godere di buona salute, di amare ed essere amati, e così via. D’altra parte, coltiviamo anche speranze di carattere impersonale. Speriamo che la squadra del cuore vinca il campionato, che il nostro partito vada al governo e persino che si avverino le nostre utopie politiche. Tutte queste speranze possono realizzarsi, oppure no. In ogni caso, si tratta di speranze caduche, poiché il piacere che potremo trarre dalla loro realizzazione cesserà con la nostra morte. Non stupisce, quindi, che gli esseri umani abbiano sempre nutrito, in un modo o nell’altro,

anche una speranza molto più audace delle nostre speranze quotidiane, cioè la speranza d'immortalità.

La speranza di sconfiggere la morte ha caratterizzato gran parte dell'esperienza religiosa dell'umanità, fino a culminare nel cristianesimo. D'altra parte, la speranza cristiana si è fortemente affievolita nel mondo moderno. Infatti, a partire almeno da Francesco Bacone, la speranza in una vita eterna, fondata sulla promessa di Dio, è stata progressivamente sostituita dalle speranze secolari, fondate sulla promessa della ragione umana di dominare la natura e la società. In contrasto con un'opinione largamente diffusa, difenderò qui la tesi che la speranza cristiana è ragionevole e che gran parte delle speranze secolari, riposte nelle conquiste scientifiche e politiche della ragione, sono illusioni.

RAGIONEVOLEZZA DELLA SPERANZA CRISTIANA

La ragionevolezza della speranza cristiana potrebbe essere sostenuta con questo semplice argomento:

- 1) La fede cristiana è ragionevole.
- 2) La speranza cristiana è una conseguenza della fede cristiana; quindi
- 3) La speranza cristiana è ragionevole.

Se le premesse di questo argomento sono plausibili, lo sarà necessariamente anche la sua conclusione. Mostrerò ora che le premesse 1) e 2) sono plausibili.

L'affermazione fatta nella premessa 1) sulla ragionevolezza della fede cristiana è stata sostenuta da svariati teologi. Per esempio, l'enciclica ***Fides et ratio* (1998)** – stesa dall'allora cardinale **Joseph Ratzinger** e pubblicata da **Giovanni Paolo II** –, si apre con l'affermazione che “la fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». L'immagine delle due ali suggerisce che fede e ragione cooperano nella ricerca della verità. Fin dagli albori del cristianesimo, i teologi si sono occupati delle relazioni tra fede e ragione. A questo riguardo, mi pare convincente la proposta di **Richard Swinburne**, uno dei più importanti teologi contemporanei, il quale sostiene, sulla scorta di una sofisticata epistemologia probabilistica, che la fede cristiana è ragionevole nel senso che, alla luce delle nostre conoscenze, i capisaldi della fede sono molto probabili. In particolare, Swinburne mostra che le caratteristiche generali del mondo rendono probabile l'esistenza di Dio (***The Existence of God*, 1979**). (Per un'esposizione divulgativa, si veda ***Esiste un Dio?*, 1996**.) Inoltre, mostra che anche la Resurrezione di Gesù è probabile e sostiene che la Resurrezione offre una solida base per credere a molte affermazioni della dottrina cristiana, incluse quelle sulla possibilità della vita eterna (***The Resurrection of God Incarnate*, 2003**).

Nella premessa 2) del mio argomento si dice che la speranza cristiana è una conseguenza della fede. Per comprendere il senso di questa affermazione e valutarne la plausibilità possiamo rivolgerci, ancora una volta, a Joseph Ratzinger che, due anni dopo essere salito

al soglio pontificio con il nome di **Benedetto XVI**, promulgò l'enciclica *Spe salvi* (2007). Nell'enciclica si afferma che la speranza cristiana poggia sul solido fondamento della fede. Infatti, avere fede significa essere profondamente convinti che Dio esiste, che si è fatto uomo, che è morto e risorto per amor nostro e che le sue promesse, inclusa quella sulla possibilità di sconfiggere la morte, sono affidabili. La fede, così intesa, offre una solida base cognitiva alla speranza cristiana.

Ratzinger mette in chiaro che la speranza non si rivolge solo alla vita ultraterrena, ma è anche un atteggiamento operoso nel presente. La potenza salvifica della speranza viene così illustrata nell'enciclica.

“La salvezza [...] ci è offerta nel senso che ci è stata donata [...] una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino. [...] Paolo dice ai Tessalonicesi: “Voi non dovete “affliggervi come gli altri che non hanno speranza” (1 Ts 4,13). Qui compare come elemento distintivo dei cristiani il fatto che essi hanno un futuro: non è che sappiano nei particolari ciò che li attende, ma sanno nell'insieme che la loro vita non finisce nel vuoto. Solo quando il futuro è certo come realtà positiva, diventa vivibile anche il presente. [...] Il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova.”

“La speranza cristiana non è solo attesa fiduciosa di un'eterna beatitudine, ma è anche attesa di giustizia.”

“Dio c'è, e Dio sa creare la giustizia in un modo che noi non siamo capaci di concepire e che, tuttavia, nella fede possiamo intuire. Sì, esiste la risurrezione della carne. Esiste una giustizia. Esiste la “revoca” della sofferenza passata, la riparazione che ristabilisce il diritto. [...] L'immagine del Giudizio finale è in primo luogo [...] un'immagine di speranza [...] È un'immagine che chiama in causa la responsabilità. La grazia non esclude la giustizia. Non cambia il torto in diritto. Non è una spugna che cancella tutto così che quanto s'è fatto sulla terra finisce per avere sempre lo stesso valore. Contro un tale tipo di cielo e di grazia ha protestato a ragione, per esempio, Dostoevskij nel suo romanzo *I fratelli Karamazov*. I malvagi alla fine, nel banchetto eterno, non siederanno indistintamente a tavola accanto alle vittime, come se nulla fosse stato. [...] Il Giudizio di Dio è speranza sia perché è giustizia, sia perché è grazia. Se fosse soltanto grazia che rende irrilevante tutto ciò che è terreno, Dio resterebbe a noi debitore della risposta alla domanda circa la giustizia – domanda per noi decisiva davanti alla storia e a Dio stesso. Se fosse pura giustizia, potrebbe essere alla fine per tutti noi solo motivo di paura.”

Sulla base delle considerazioni fatte sopra, possiamo affermare che la fede cristiana è ragionevole e che la speranza cristiana è una conseguenza della fede cristiana. Quindi possiamo anche affermare che la speranza cristiana è ragionevole.

Come si è accennato all'inizio, l'epoca moderna ha visto il progressivo affievolirsi della speranza cristiana, soppiantata dalla speranza secolare nel potere salvifico della ragione.

La speranza secolare si è manifestata, per esempio, nelle utopie politiche, ispirate dal desiderio di creare una società perfetta, e nelle utopie mediche, ispirate dal desiderio di guarire da ogni malattia, fino alla conquista dell'immortalità. Nel seguito sosterrò che le utopie politiche e mediche non sono altro che illusioni.

LA SPERANZA SECOLARIZZATA: LE ILLUSIONI DELLA POLITICA

I progressi tecno-scientifici dell'età moderna incoraggiarono la formazione dello scientismo, cioè della speranza secolarizzata che tutti i problemi umani possano essere risolti dalla scienza. Il più roboante araldo dello scientismo fu il filosofo inglese **Francesco Bacone (1561–1626)** che, senza aver fatto alcuna scoperta scientifica, pretese di avere individuato il “giusto metodo” della scienza. Infatti, nel *Novum Organum* (1620), Bacone descrisse una complessa metodologia che avrebbe dovuto meccanizzare il processo di scoperta. La scienza baconiana non richiedeva la creatività individuale, bensì la pianificazione della ricerca, condotta da legioni di scienziati. Le scoperte della scienza avrebbero poi portato allo sviluppo di potenti tecnologie per il controllo della natura. Bacone pensava che la realizzazione della sua utopia scientifica richiedesse una radicale riorganizzazione della società e, senza perdersi d'animo, si incamminò sul sentiero dell'utopia politica, pubblicando *La nuova Atlantide* (1624), dove viene descritto uno stato ideale diretto dagli scienziati. Come si vede, il tragitto dall'utopia scientifica all'utopia politica è breve. Quindi, non sorprende che, dopo Bacone, quel tragitto sia stato percorso molte altre volte, a partire dai rivoluzionari francesi del Settecento fino a **Karl Marx** e alle rivoluzioni comuniste del Novecento.

Nell'enciclica *Spe salvi*, Ratzinger osserva che i filosofi e i movimenti utopici dell'epoca moderna sono accomunati dal desiderio di ristabilire il dominio sulla creazione, che l'uomo aveva ricevuto da Dio e aveva perso nel peccato originale.

“Fino a quel momento il recupero di ciò che l'uomo nella cacciata dal paradiso terrestre aveva perso si attendeva dalla fede in Gesù Cristo, e in questo si vedeva la “redenzione”. Ora questa “redenzione”, la restaurazione del “paradiso” perduto, non si attende più dalla fede, ma dal collegamento appena scoperto tra scienza e prassi. [...] Così anche la speranza, in Bacone, riceve una nuova forma. Ora si chiama: *fede nel progresso*. Per Bacone, infatti, è chiaro che [...] grazie alla sinergia di scienza e prassi [...] emergerà un mondo totalmente nuovo, il *regno dell'uomo*. [...] Karl Marx cercò di avviare questo nuovo passo [...] della storia verso la salvezza. [...] Il progresso verso [...] il mondo definitivamente buono non viene più semplicemente dalla scienza, ma dalla politica – da una politica pensata scientificamente. [...] Così la speranza biblica del regno di Dio è stata rimpiazzata dalla speranza del regno dell'uomo, dalla speranza di un mondo migliore che sarebbe il vero “regno di Dio”. [...] Ma nel corso del tempo apparve chiaro che questa speranza [...] era forse una speranza per gli uomini di dopodomani, ma non una speranza per me. Ma una speranza che non riguardi me in persona non è neppure una vera speranza.”

Nel ventesimo secolo il comunismo marxista prese il potere in Russia, in Cina e in molti altri stati, fino a dominare un terzo dell'umanità. Sulla scia di questi successi, l'utopia

marxista divenne la principale erede della speranza cristiana. Come osserva il filosofo marxista tedesco Ernst Bloch (*Il principio speranza*, 1953-1959), il marxismo opera una trasformazione in senso utopistico della speranza di redenzione del cristianesimo, cosicché l'oggetto supremo della speranza non è più Dio, bensì l'utopia comunista.

Il marxismo ha sostituito la speranza cristiana nell'immortalità personale con la fede nell'immortalità dell'umanità. D'altra parte, i marxisti hanno sempre mostrato notevole imbarazzo nei riguardi della morte. Questo atteggiamento si intravvede già in Karl Marx che, nelle più di diecimila pagine della sua opera, dedica alla morte solo tre righe. Il silenzio marxiano sulla morte ha dato origine a uno dei più inviolabili tabù del marxismo al potere. Le uniche morti di cui si può parlare liberamente in uno stato marxista sono le morti eroiche in difesa dello stato. Le altre morti, invece, vanno completamente ignorate. Persino l'immagine di un terremoto che semina qualche centinaio di morti va passata sotto silenzio, poiché evoca la possibilità che la gioiosa marcia verso la felicità universale possa essere rallentata dagli eventi naturali. Grazie alle ricerche dello storico russo **Nikolai Krementsov** (*Revolutionary Experiments: the Quest for Immortality in Bolshevik Science and Fiction*), sappiamo cosa si pensava della morte nell'Unione sovietica degli anni Venti, nel periodo compreso tra la vittoria della rivoluzione bolscevica diretta da Lenin e l'ascesa al potere di Stalin. A seguito dell'ictus che colpì Lenin nel maggio 1922, i dirigenti comunisti si resero conto che la sua morte poteva verificarsi in qualsiasi momento. Nei due anni che precedettero la scomparsa di Lenin, avvenuta il 21 gennaio 1924, discussero cosa si sarebbe dovuto fare della sua salma. Come è noto, il corpo di Lenin fu imbalsamato e trasformato in una reliquia rivoluzionaria da venerare in un enorme mausoleo posto accanto al Cremlino. Tuttavia, diversi dirigenti caldeggiarono l'ibernazione, poiché ritenevano che questa fosse la strada maestra per raggiungere l'immortalità intesa in senso materialistico, come una vita indefinitamente lunga del corpo. Krementsov racconta che il mondo scientifico sovietico degli anni Venti era percorso da un fervore di ricerche biomediche tese alla ricerca dell'immortalità o, almeno, dell'eterna giovinezza. L'immortalità corporea per tutti era la nuova promessa del comunismo al potere, l'alternativa secolarizzata alla speranza cristiana nell'immortalità dell'anima e nella resurrezione del corpo.

LA SPERANZA SECOLARIZZATA: LE ILLUSIONI DELLA MEDICINA

L'utopismo medico è un ingrediente essenziale dell'ideologia comunista che, tuttavia, non ne detiene il monopolio. Infatti, a partire dagli inizi del Novecento, questa forma di speranza secolarizzata si è ampiamente diffusa anche nelle democrazie liberali dell'Occidente. Lo psichiatra libertario statunitense **Thomas Szasz** ha mostrato che l'utopismo medico occidentale affonda le radici nello *stato terapeutico*, cioè nella moderna forma di società caratterizzata dalla stretta unione tra stato e medicina. Lo stato terapeutico ha suscitato significativi cambiamenti nella mentalità della gente comune, sempre più pronta ad accettare la medicalizzazione della vita quotidiana, con la quale le più svariate condizioni umane vengono trattate come problemi medici. Secondo Szasz (*Pharmacocracy: Medicine and Politics in America*, 2001), l'ideologia dello stato terapeutico è penetrata

talmente in profondità nella mentalità popolare da suscitare l'illusoria speranza che la medicina sconfiggerà la malattia e la morte.

“Cento anni fa i medici erano nichilisti terapeutici. Avevano ragione: c'erano poche possibilità che un paziente potesse beneficiare di un incontro professionale con un medico. Oggi i medici sono utopisti terapeutici. Si sbagliano: sebbene i pazienti spesso traggano beneficio dai loro incontri professionali con un medico, prima o poi muoiono tutti. Lo sforzo per sradicare la malattia è una ricerca donchisciottesca. [...] Medici, politici e pubblico sono nelle grinfie di una ricerca delirante e utopica – un'autentica moderna follia di massa –, che è allo stesso tempo la causa e la conseguenza di una visione ingenuamente medicalizzata della vita e della morte. Uno dei sintomi di questa follia di massa è la convinzione diffusa che ogni problema medico può essere risolto se spendiamo abbastanza soldi per la ‘ricerca’”.

Il contributo della medicina al benessere dell'umanità è di gran lunga inferiore a quanto comunemente si pensa. Le ricerche epidemiologiche hanno mostrato che l'aumento della vita media ha poco a che spartire con la medicina. Per esempio, la vita media in Italia era attorno ai 55 anni negli anni Trenta e ha superato gli 82 anni all'inizio di questo secolo. Tuttavia, come osserva l'epidemiologo **Roberto Volpi** (*L'amara medicina*, 2008), “gli studiosi di epidemiologia hanno mostrato, sulla scorta di una massa imponente di dati, che diversamente da quanto ci si aspetterebbe, all'azione del sistema medico-sanitario non si possa attribuire che un 10-15% delle nostre condizioni di salute e del livello di speranza di vita al quale siamo giunti. Il resto dipende dagli stili di vita e dalle condizioni ambientali.”

Sarà bene fare ritorno alla realtà e comprendere che l'utopismo medico è, per l'appunto, un'utopia. Il filosofo della scienza **Jacob Stegenga** (*Medical Nihilism*, 2018) sostiene che l'atteggiamento più adeguato riguardo all'efficacia della pratica medica è, ancora oggi, il nichilismo dei medici della fine dell'Ottocento.

“Il nichilismo medico è [...] la tesi che esistono meno interventi medici efficaci di quanto la maggior parte delle persone creda e che la nostra fiducia negli interventi medici dovrebbe essere bassa [...]. Il nichilismo medico sostiene che dovremmo ridurre la nostra fiducia nell'efficacia degli interventi medici.”

In particolare, secondo Stegenga, dovremmo diffidare degli interventi terapeutici oggi più ampiamente utilizzati, vale a dire dei prodotti farmaceutici.

“Vi sono molti disturbi per i quali non abbiamo cure: dolori misteriosi come la fibromialgia e l'artrite, molte forme mortali di cancro, molte malattie neurologiche come il Parkinson e persino le malattie più semplici e onnipresenti come il comune raffreddore. [...] E vi sono interventi medici ampiamente diffusi, ma scarsamente efficaci e con molti effetti dannosi, come gli inibitori selettivi della ricaptazione della serotonina, le statine e i farmaci per il diabete di tipo 2.”

Nel 2005 **John Ioannidis**, uno dei più importanti epidemiologi del mondo, ha scritto un articolo in cui sostiene che “la maggior parte dei farmaci prescritti dai medici sono perfettamente inutili e spesso dannosi”. Tuttavia, a dispetto delle evidenze

epidemiologiche, gran parte dei medici e dei pazienti nutre una smodata fiducia nell'efficacia della pratica medica.

“In un recente sondaggio – osserva Stegenga –, è stato chiesto agli intervistati se fossero d'accordo sul fatto che la medicina moderna “può curare quasi tutte le malattie per le persone che hanno accesso alle tecnologie e ai trattamenti più avanzati”. Un ottimismo sfrenato è stato espresso da oltre un terzo degli intervistati. Ciò è particolarmente sorprendente considerando le poche cure di cui dispone la medicina moderna.”

Il modesto successo della pratica medica non scoraggia i cultori dell'utopismo medico, che ripongono le loro speranze nell'applicazione medica delle scoperte genetiche. Il grande biologo evoluzionista **Richard Lewontin** (*Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza, 2001*) si è preso gioco di queste speranze.

“Ci sono molte condizioni umane che sono chiaramente patologiche e che possono essere ricondotte a una causa genetica unitaria. Per quanto ne sappiamo, la fibrosi cistica e la corea di Huntington si manifestano in persone che portano il rispettivo gene mutante indipendentemente dalla dieta, dall'occupazione, dalla classe sociale o dalla educazione. [...] Queste forme morbose forniscono il modello su cui il programma di genetica medica è costruito. [...] Non c'è dubbio che la comprensione dell'anatomia e della fisiologia umana ha portato a una pratica medica molto più efficace di quanto non fosse nel diciottesimo secolo. Questi avanzamenti, tuttavia, sono determinati da metodi di gran lunga più progrediti per esaminare lo stato dell'interno del nostro corpo, da modalità stabilite su base pragmatica di correzione degli squilibri chimici e di uccisione degli invasori batterici. Nessuno di questi settori di avanzamento dipende da una profonda conoscenza dei processi cellulari o da scoperte nel campo della biologia molecolare. [...] Il cancro viene ancora trattato con grossi attacchi fisici e chimici sul tessuto colpito. [...] Gli antibiotici furono originariamente sviluppati senza la minima nozione di come svolgano la loro opera. [...] La promessa di grandi avanzamenti nella medicina deve ancora essere realizzata dal sequenziamento del genoma umano. [...] Fino al momento attuale la promessa che lo studio delle sequenze del DNA avrebbe trovato applicazione nella cura delle malattie non ha trovato attuazione per nessuna malattia umana.”

LA SPERANZA DI DIALOGARE (ONLINE) CON I MORTI



DAVIDE SISTO

Immaginiamo una scena del genere. È un uggioso martedì sera di novembre. Mario, appena uscito dall'ufficio, torna velocemente a casa, complice la pioggia torrenziale. Una volta chiusa dietro di sé la porta d'ingresso e indossati gli abiti casalinghi, entra nel salotto con passo svelto, saluta la moglie Francesca e le racconta di aver parlato con i suoi colleghi – nel corso della giornata – a proposito della vacanza estiva che avevano fatto nel 1998 a New York. “Ti ricordi?”, le chiede. Francesca, con voce cadenzata e paziente, risponde al marito assertivamente e comincia a ricordare alcuni aneddoti relativi a quel viaggio: la coda di due ore per salire sulla Statua della Libertà, le visite a Brooklyn e a Harlem, le cene a Times Square, ecc. Sembra una normalissima scena casalinga tra due coniugi. Francesca, tuttavia, è morta due anni prima e a rispondere alle richieste di Mario non è altro che Alexa, l'assistente vocale di Amazon, la quale riproduce perfettamente la voce della moglie e i suoi racconti in precedenza registrati. A primo acchito fantascientifica o distopica, quest'immagine in realtà potrebbe rappresentare perfettamente il futuro prossimo delle relazioni tra un dolente e il proprio caro defunto. Almeno così crede **Rohit Prasad**, il vice presidente senior del

team che si occupa di Alexa, quando ha presentato – durante l’evento Amazon Re: Mars conference a Las Vegas nel giugno 2022 – gli aggiornamenti del noto assistente vocale, sottolineando la sua acquisita capacità di imitare e replicare la tonalità vocale di una persona a partire da un solo minuto di ascolto di un file audio. Prasad, in particolare, ha mostrato un video in cui Alexa legge a un bambino una favola con la voce, perfettamente riprodotta, della nonna morta poco tempo prima.

Mettendo un attimo da parte ogni tipo di immediata considerazione di natura etica, occorre sottolineare come questa inedita capacità di Alexa si aggiunga a una serie di altre innovazioni tecnologiche che si muovono nella stessa direzione: app con cui possiamo creare il Life Story Avatar interattivo della nostra esistenza (HereAfter AI), programmi di intelligenza artificiale in grado di riprodurre – sotto forma di avatar o di ologrammi – i morti (Seance AI, Project December, StoryFile, per citarne alcuni), oppure semplicemente le versioni funebri di ChatGPT, a cui gli utenti chiedono continuamente di ricreare lo stile narrativo e comunicativo del proprio caro defunto. All’interno del settore interdisciplinare della Digital Death si sprecano i neologismi con cui indicare questo tipo di progetti: griefbots e thanabots sono i più gettonati. In particolare, si tende a interpretare questi esperimenti tecnologici con i concetti generici di immortalità digitale, di aldilà digitale, ecc. Ci sono studiosi, come **Anu A. Harju**, i quali hanno manifestato i propri dubbi nel non distinguere nettamente il piano dell’immortalità da quello dell’aldilà digitale, preferendo pertanto associare ai thanabots il concetto di “assemblaggio tecno-affettivo”. Questo concetto permette, infatti, di analizzare il rapporto tra le tecnologie odierne e il lutto a partire dall’applicazione nei mondi online di tre caratteristiche tipiche del legame simbolico tra i vivi e i morti: vale a dire, la relazionalità, la materialità e l’affettività. Va da sé che, alla base di tutte queste novità tecnologiche e delle loro attuali interpretazioni, vi è una serie di narrazioni fantascientifiche e distopiche, ciascuna delle quali influenza non poco i creatori del post mortem tecnologico: da Be Right Back e San Junipero, due episodi dell’ormai classico Black Mirror, all’intera serie tv Upload, dal film Marjorie Prime al recente e suggestivo Wonderland. Quest’ultima pellicola cinematografica sudcoreana, in particolare, delinea con encomiabile attenzione l’interporsi delle tecnologie digitali e dell’intelligenza artificiale tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti.

Ora, a mio avviso, la presenza futura nella nostra quotidianità di thanabots e griefbots richiede la necessaria attenzione per due specifici aspetti: 1) non c’è epoca storica che non sia stata testimone della speranza umana di mantenere un contatto attivo e prolungato nel tempo con i propri cari defunti; 2) thanabots e griefbots, lungi dall’aver a che fare con l’immortalità o l’aldilà, stanno semplicemente alludendo a nuove possibili forme di memoria. In primo luogo, come d’al-

tronde testimonia l'intera storia della filosofia, l'essere umano non accetta facilmente il proprio destino mortale, ancor meno quello delle persone che ama. Durante gli anni del mio dottorato, mi sono ampiamente soffermato, in particolare, sull'elaborazione teorica di stampo romantico-idealista della *Geisterwelt*, il Mondo degli Spiriti, il cui tratto fondamentale risulta essere la sua attiva presenza all'interno della *Naturwelt*, il Mondo della Natura. L'apice descrittivo di questa peculiare compresenza tra esseri viventi e Spiriti è lo struggente dialogo Clara di Schelling, tramite cui il pensatore tedesco cerca di trovare la propria personale consolazione per la perdita traumatica della moglie Caroline. Egli, pertanto, teorizza una tale connessione tra la dimensione naturale e quella spirituale da garantire agli esseri umani la speranza di una sorta di sopravvivenza post mortem mediante l'“essentificazione spirituale” della loro corporeità mortale. Al di là dell'astrattismo teorico, possiamo parallelamente menzionare la moda ottocentesca, mai terminata, delle sedute spiritiche o, in termini più specifici, dell'attribuzione all'immagine fotografica di una vivida presenza spettrale dei morti. L'entusiasmo manifestato da **Arthur Conan Doyle** nei confronti della fotografia spiritica ci fa ricordare gli astuti trucchetti utilizzati da **William Mumler**, abile a “immortalare” in ogni immagine fotografica le persone vive con quelle morte, sovrapponendo più immagini tramite la tecnica della “doppia esposizione”. Questi trucchetti hanno comportato non pochi problemi di natura giudiziaria per Mumler, denunciato dal politico e uomo d'affari Phineas Taylor Barnum. In altre parole, l'intera esistenza umana è contraddistinta dalla speranza di superare il baratro che separa l'aldiquà dall'aldilà riuscendo a interagire con i morti non solo in modo simbolico.

In secondo luogo, questa speranza – oggi nutrita dall'intelligenza artificiale e dalle tecnologie digitali – mentre cerca di raggiungere l'ambita immortalità, ottiene invece più semplicemente modi sempre più ricchi e articolati di ricordare. Alexa, così come gli altri esperimenti menzionati, nutre una forma di memoria che non è ricostruttiva. La memoria ricostruttiva, infatti, presuppone una necessaria distanza tra il presente e il passato, di modo che il dolente abbia il tempo di immagazzinare i vari ricordi del defunto, ricomponendoli all'interno di una biografia ricostruita la quale unisce insieme l'oggettività del fatto con l'invenzione circostanziale. La memoria, intesa come ricostruzione, non è mai una presa diretta sul sapere, come ci ricorda **Aleida Assmann**. L'atto del ricordare assomiglia al lavoro del paleontologo “che è impegnato nella ricostruzione dello scheletro di un dinosauro, di cui possiede un insieme incompleto di ossa, avendo a disposizione tuttavia una grande quantità di informazioni su questo animale” (J.K. **Foster**, *Memoria*, Codice, Torino 2012, p. 18). Ricostruire vuol dire, pertanto, anche interpretare, mettendo in relazione la distanza del passato dal presente con la dialettica tra la memoria e l'oblio. Ecco, pertanto, che quando ricordiamo le azioni di una persona che abbiamo amato e che ora non c'è più uniamo insieme, nei racconti,

frammenti di storie realmente accadute, le sovrapposizioni costanti tra fatti e invenzioni generate dalla memoria, quindi anche le nostre défaillance e fantasie. Il tipo di memoria che coincide con i thanabots è invece riproduttiva e ripetitiva, basata sulle simulazioni “intelligenti” di comportamenti, discorsi e racconti condivisi nel corso della vita e sottoforma di dati nella dimensione online. Il loro rimescolamento, per mezzo dell’intelligenza artificiale, produce una situazione del genere: il thanabot di Francesca ricorda la vacanza a New York a partire dalla quantità di informazioni precedentemente condivise online su questo evento, nonché dal modo in cui la donna lo ha raccontato sia sui social che nelle applicazioni di messaggistica privata. Quindi, l’intelligenza artificiale mette in relazione questi dati con quelli relativi alle caratteristiche dei discorsi online di Francesca sul suo legame coniugale, nonché al modo in cui la donna esprime pubblicamente la propria personalità. Il risultato ottenuto dovrebbe essere una risposta il più possibile aderente a quella che avrebbe dato da viva. Ovviamente, al thanabot di Francesca manca l’imprevedibilità e l’incoerenza che avrebbero potuto caratterizzare il suo modo di rispondere. Magari, se il marito le avesse posto la stessa domanda in un momento in cui lei era particolarmente stanca o nervosa, avrebbe interagito esprimendo concetti non necessariamente corrispondenti al suo autentico pensiero. La speranza di mantenere vivo in eterno un dialogo con i propri cari defunti, tramite l’uso dell’intelligenza artificiale, purtroppo deve fare i conti con la mancanza di una precisa corrispondenza armonica tra la complessità identitaria di un essere umano e le asettiche connessioni di causa-effetto proposte dal suo thanabots. Da un certo punto di vista, questo deficit è però una fortuna. Infatti, la speranza indicata, nel caso della perfetta aderenza tra l’essere umano defunto e il suo thanabot, potrebbe mutarsi in una vera e propria forma di alienazione. Già così non mancano le criticità di natura etica: il trauma del lutto patito può infatti determinare una patologica dipendenza tecnologica nel dolente, non in grado di separare lucidamente il proprio caro defunto dalla sua riproduzione artificiale. Inoltre, la creazione e gestione dei thanabots da parte di società private, intente a trarci un sostanzioso guadagno, possono già di per sé comportare una mancanza di rispetto della privacy del morto e una sorta di ricatto psicologico per il dolente.

I problemi relativi a queste particolari forme di sopravvivenza artificiale dei defunti sono molteplici e richiedono analisi ben più approfondite di questa. Resta, tuttavia, evidente il filo rosso che unisce la menzionata *Geisterwelt* ai thanabots: non c’è innovazione tecnologica né narrazione o teoria letterario-filosofica che, in un certo qual modo, si arrendano alla certezza radicale della fine di un legame, così come è imposta dalla morte. La speranza di non smettere mai a mantenere un dialogo con chi abbiamo amato e ora non c’è più si traduce, di volta in volta, nella creazione di inediti escamotage in grado di accorciare la distanza tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Nella maggior parte dei casi, al fallimento dell’obiettivo

primo – l’immortalità – corrisponde tuttavia un significativo ampliamento del ricordo e della memoria dei trapassati. E, forse, proprio in questa corrispondenza riusciamo a ottenere un’importante consolazione che, se non riesce a limitare del tutto lo struggimento per la perdita, la riempie tuttavia di storie, racconti e narrazioni vivide e sostanziose.

FORZA E SPERANZA: SULL'ATTUALITÀ DELLA SPERANZA COME PRINCIPIO DEL NOSTRO AGIRE

PAOLO BETTINESCHI

Qualcosa è attuale soltanto se è presente, cioè soltanto se si impone al pensiero come qualcosa che il pensiero non riesce a negare relativamente al suo esserci, al suo essere un contenuto del pensiero stesso. Ma i contenuti che si affacciano e si rendono via via presenti all'interno dell'orizzonte del pensare sono per lo più contenuti fugaci, ossia contenuti variabili, la cui presenza ha una durata limitata e pertanto instabile. **Poche o pochissime sono le cose stabilmente presenti.**

Ora, ai fini di questa breve trattazione, sarebbe da chiedersi quale tipo di presenza – e dunque quale tipo di attualità – può vantare la speranza. **Ma sperare poi cosa significa?**

Ebbene, sperare è nutrire un'aspettativa fiduciosa circa la possibilità che qualcosa di buono arrivi a presentarsi nel futuro più o meno prossimo. Quando speriamo, dunque, ci riferiamo ad un bene che non è già attualmente presente così come vorremmo che fosse, giudicando, però, che quel bene al quale ci riferiamo abbia la possibilità di rendersi presente e di migliorare, con la sua presenza futura, la condizione attuale all'interno della quale si trova chi spera. Sperando, quindi, anticipiamo mediante la nostra aspettativa fiduciosa la presenza concreta di qualcosa di buono che attualmente è solo astrattamente presente. (Concretezza ed astrattezza, qui, indicano rispettivamente la presenza pienamente realizzata e la presenza difettosa o non pienamente realizzata di quel contenuto buono al quale sono attribuite).

Chi spera anticipa la presenza concreta di un bene attualmente presente in maniera solo astratta o difettosa. E la sua anticipazione prende appunto la forma dell'attesa e della fiducia: attesa per l'arrivo del bene che si attende, e fiducia che questa attesa possa, prima o poi, concludersi positivamente, quando il bene atteso si sarà reso pienamente presente. Questa, per l'essenziale, è la dinamica intenzionale della speranza, cioè quel che sempre fa chi spera qualcosa.

Ma – a veder bene – quando noi agiamo, ci ritroviamo sempre a sperare qualcosa. Perché agendo, noi siamo guidati dall'intenzione di realizzare lo scopo o il

fine del nostro agire. E se non nutrissimo una certa fiducia relativamente alla nostra capacità di realizzare il nostro scopo o il nostro fine (ciò che attualmente non è ancora realizzato), noi nemmeno cominceremmo ad agire o a darci da fare per realizzarlo, cioè per farlo passare dalla sua assenza attuale (dalla sua presenza astratta, formale, difettosa) alla sua (più piena, più concreta, materiale) presenza futura.

Lo scopo (dal greco *skopós*, “bersaglio”, “punto cui si mira”) dell’agire, infatti, è ciò che teniamo in vista non avendolo già in mano nostra: è l’obiettivo verso il quale si concentrano i nostri sforzi pratici, cioè i tentavi messi in atto per cercare di modificare lo stato attuale dei fatti. Se tali sforzi saranno eseguiti in un certo modo (buono e non cattivo) e se non verremo ostacolati da potenze avverse eccessivamente grandi, l’obiettivo sarà raggiunto, cioè lo scopo sarà realizzato: quella cosa che prima era tenuta in vista pur non essendo già conseguita o già ottenuta, finalmente si renderà presente così come al principio del nostro agire volevamo che fosse presente. Non importa quanto importante o impegnativo sia lo sforzo pratico che ci riguarda. Quando noi agiamo, che sia per accendere la luce di casa mediante un interruttore, oppure per andare su Marte in astronave, noi anticipiamo la presenza di qualcosa che desideriamo conseguire e ci attiviamo per conseguirlo, ossia ci diamo da fare affinché quella cosa che desideriamo infine accada. Se non desiderassimo qualcosa o se ritenessimo che quel che desideriamo non abbia alcuna possibilità di accadere (di rendersi concretamente presente), nessuna azione finalizzata all’ottenimento di quel qualcosa verrebbe intrapresa. E se, per fare un’ipotesi estrema, ci trovassimo a non desiderare più nulla o a ritenere di non poter realizzare più nulla di quanto desideriamo, ogni nostro agire intenzionale troverebbe drammaticamente termine.

Possiamo dire, in questo senso, che la **disperazione** circa la realizzabilità o la conseguibilità delle cose buone che desideriamo decreta l’arresto di ogni nostro impegno pratico. Affinché ci sia impegno pratico, per converso, è necessario non disperare – e dunque è necessario sperare – che le cose buone che possono valere come scopo del nostro agire siano cose realizzabili o conseguibili. La speranza, pertanto, determina l’accensione della nostra prassi, così come la disperazione determina il suo prematuro spegnimento.

Serve allora notare che: se ciò che dà avvio e sostentamento alla nostra prassi è la speranza, non è esagerato affermare che la speranza si costituisce come quella forza che anima la prassi umana. Chi spera agisce e non patisce passivamente l’attualità. Chi invece è privo di speranza – chi invece è disperato – subisce la situazione presente all’interno della quale si trova collocato, senza sapere opporre alcuna resistenza all’attualità che vede il suo desiderio frustrato e insoddisfatto. Chi spera dunque è forte; e chi dispera è debole, perché privo di quella forza che sola consentirebbe il cambiamento attivo di ciò che non appaga. La disperazione,

in questo senso, si accompagna alla rassegnazione e all'inattività, mentre la speranza si associa a una certa insoddisfazione attiva nei confronti del presente.

D'altra parte, però, se è vero che la speranza è la forza che innesca il nostro impegno pratico per la trasformazione di quella parte (grande o piccola) di mondo che appare difettiva rispetto alla presenza di una qualche bontà, è vero pure che la speranza non è una forza che si alimenta di se stessa. Per continuare ad esistere e a motivare il nostro agire, la speranza ha bisogno di contare su qualcosa che è altro da lei. In quanto aspettativa fiduciosa relativa all'accadere futuro di un certo bene, essa ha bisogno di far crescere la sua fiducia sulla presenza reale, e non soltanto immaginata o congetturata, di un accadimento buono **già verificato** che prima era stato a sua volta qualcosa in cui qualcuno aveva sperato. Riusciamo ad avere fiducia nell'accadere di un bene futuro, infatti, solo se l'esperienza passata ci ha già testimoniato che qualcosa di buono è accaduto, venendo incontro all'aspettativa fiduciosa di qualcun altro o alla nostra stessa aspettativa fiduciosa in riferimento ad un altro contesto o ad un altro desiderio di bene. Se invece nessuna aspettativa fiduciosa, e quindi nessuna speranza passata, fosse mai stata precedentemente appagata, sarebbe troppo difficile – se non addirittura impossibile – riporre la propria speranza attuale nel futuro e nella positività che col futuro dovrebbe arrivare.

Quella forza in cui consiste la speranza si fa forte dell'appagamento passato che abbiamo direttamente vissuto o che altri ci ha testimoniato (la testimonianza, qui, vale per noi come un'esperienza indiretta dell'appagamento e quindi del bene). L'esperienza buona già realizzata, nostra o altrui, si trova pertanto ad essere prima tesaurizzata, e poi reinvestita in prospettiva futura, funzionalmente al nutrimento della nostra attuale speranza – la quale, altrimenti, dovrebbe alimentarsi solo di vuote illusioni e di miraggi privi di qualsiasi fondamento o di riscontro storico.

Il tentativo, che pure è stato fatto, di indirizzare massicciamente la speranza verso la costruzione dell'utopia, soffre anch'esso di questo difetto di fondamento o di riscontro storico. Se dicendo **utopia** intendiamo dire una configurazione di mondo migliore di quella attuale, ma irrealizzata ed irrealizzabile, sperare di poter realizzare l'utopia è sperare di poter realizzare l'irrealizzabile. Il che, poi, significa niente meno che sperare di poter realizzare l'impossibile. Ma sperare di realizzare l'irrealizzabile o l'impossibile è appunto ciò che non consente alla speranza di sopravvivere. La speranza utopica, pertanto, condanna la speranza in quanto speranza al suo stesso spegnimento: la speranza si spegne per l'esaurimento – quando non addirittura per la totale assenza – della forza da cui dovrebbe invece essere alimentata. Spentasi poi la speranza dietro la fatica maniacale della (irrealizzabile) costruzione utopica, tutto l'agire umano si trova ad essere tremendamente indebolito. Quest'ultimo, come già osservato, vive e non può non vivere di speranza. La quale, però, non riesce più ad attivarsi proprio per la fatica estrema e per il

digiuno totale di risultati a cui è stata costretta dalla pervasività del desiderio utopico. I momenti di infiacchimento del volere e di depressione collettiva a cui storicamente abbiamo assistito all'indomani del crollo delle maggiori ideologie a carattere utopistico (il comunismo su tutte) offrono in questo senso una testimonianza certa ed un monito su cui riflettere.

La costruzione del **“paradiso in terra”** non è rimessa alla capacità umana – qualsiasi sia il volto o il “colore” del mondo perfetto o sommamente buono che la volontà umana possa proporsi di edificare. Il che non significa che il miglioramento della situazione attuale sia impossibile per l'essere umano. Ma una cosa è la possibilità del miglioramento relativo della situazione attuale, il cui accadere è rimesso certamente all'operare dell'uomo; altra cosa è la possibilità del perfezionamento assoluto dell'attualità attraverso la nostra sola prassi. Se sperare nel miglioramento relativo delle cose attualmente presenti è non solo possibile, ma finanche doveroso, sperare nella nostra capacità di realizzare il bene assoluto è qualcosa di insensato quando non addirittura qualcosa di folle.

I limiti da cui siamo individuati determinano anche i limiti della qualità delle nostre opere. Sicché, ritenerci capaci di attuare qualcosa che corrisponda al bene illimitato o assoluto è ritenerci capaci di abbattere ogni nostro limite. E sperare in un simile abbattimento e in una simile (conseguente) attuazione del bene assoluto, sperare questo significa inevitabilmente sperare che la nostra natura possa coincidere con la natura divina, cioè con quella natura che non patisce alcun limite e alcuna imperfezione. Delirio di onnipotenza, più che semplice volontà di potenza. Negazione dell'esistenza dei limiti umani e pretesa identificazione dell'umano e del divino.

La consapevolezza dei limiti da cui siamo individuati, per contro, ci restituisce la misura corretta della nostra speranza e delle sue possibilità di ottenere effettivamente, un giorno, quello che attualmente non risulta presente così come vorremmo che fosse.

Si potrebbe ancora osservare, a questo punto, che giustamente, nel pensare religioso (che è un pensare diverso dal pensare utopico), l'ottenimento dell'altissimamente improbabile, del miracoloso, dell'inaudito, viene rimesso ad un intervento provvidenziale extra-umano, e cioè all'aiuto o alla **grazia divina**. Quest'ultima, per chi in essa crede, si costituisce appunto come una forza che trascende ed oltrepassa la potenza limitata dell'essere umano e che, quando liberamente conviene col desiderio umano, consente di ottenere ciò che, contando sulle sue sole forze, l'essere umano non sarebbe mai in grado di ottenere. Si può dunque sperare pure nella grazia o nell'aiuto divino. Ma anche la speranza religiosa può essere legittimamente coltivata non dimenticando che nemmeno all'onnipotenza divina e alla grazia che da essa può discendere è dato di far essere o di far accadere l'impossibile, cioè il contenuto contraddittorio della contraddizione. L'altissimamente improbabile, l'inaudito, il miracoloso o il soprannaturale che dir si voglia, infatti,

non sono ciò che con la contraddizione si vorrebbe porre. Essi sono ciò che eccede l'ordine consueto della probabilità, dell'esperienza storica, della natura; non sono ciò che viola il principio di non-contraddizione a cui anche l'onnipotenza divina sempre si attiene. Per cui anche la speranza nella grazia divina non si trova mai (o non si dovrebbe trovare mai) a sperare ciò che è logicamente impossibile.

*

Secondo quello che abbiamo fin qui ragionato, la speranza si costituisce come una forza attiva per il nostro agire, il quale, in assenza di essa, deperirebbe fino allo spegnimento catatonico. Ma la speranza, a propria volta, trova nella sua passata soddisfazione quella forza di cui pure essa necessita per mantenersi in vita come aspettativa fiduciosa relativa all'accadere di un bene futuro. In questo modo, allora, la speranza è una forza che per esistere ha bisogno di una forza altra da lei, la cui esistenza è sperimentata nei fatti passati, oppure viene tenuta ferma dalla fede religiosa. Sulla scorta di queste ultime indicazioni siamo portati a concludere, allora, non solo che la speranza attuale è forza (per il nostro agire), ma anche che quella forza in cui consiste la speranza appagata è ciò che genera e tiene viva la speranza attuale come pure la speranza futura.

La speranza può appartenere a chi attualmente è disagiato, sfortunato, oppresso, vessato, ma non a chi è ed è sempre stato debole sotto ogni punto di vista. La mancanza totale di forza – la mancanza totale di un desiderio di bene che ha saputo trovare la sua soddisfazione o il suo appagamento – non può generare alcuna speranza. E solo chi è stato, chi è, o chi si saprà rendere forte può realmente sperare che la situazione attuale possa volgere verso il meglio. Al di là delle celebrazioni ipocrite e stucchevoli della debolezza disarmata fine a se stessa, occorre dire che è la forza del desiderio ciò che consente alla speranza la sua attuale sopravvivenza. Ma si tratta, a questo punto, di intendere esattamente anche cosa sia la forza autentica, e di capire come questa si distingua dalla violenza e dalla pretesa di offrire soddisfazione solo ad un desiderio unilaterale di sopraffazione che non tiene conto della natura sociale o relazionale dell'essere umano.

Sapranno i discorsi sulla speranza tenere in vista il nesso strettissimo che la lega alla forza? E sapranno i discorsi sulla forza – più che mai attuali – riconoscere che forza non significa necessariamente violenza ma anzi capacità di opporsi alla violenza e alla sopraffazione? Permanere in uno stato di debolezza, per definizione, significa permanere in una condizione all'interno della quale nulla – nemmeno la speranza – può opporsi efficacemente ai violenti che agiscono per mettere a tacere il nostro desiderio di bene.

LA SPERANZA FILMATA: TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA



EUSEBIO CICCOTTI

«La dea Lotteria, che gli antichi chiamavano Fortuna cieca è molto adorata. Mette in gioco enormi speranze contro una sola paura, quella di non vincere, roba da poco» (1921)
ALAIN [Émile Auguste Cartier]

«San Paolo consigliava sempre ai suoi cristiani di non vivere come coloro che sono senza speranza» (Francis Xavier Nguyen Van Thuan, 1988).

1. Premessa. Il campo semantico del termine *speranza*

Il lemma italiano *sperare* proviene dal latino *spērare*, derivato a sua volta da *spes spei*; il sostantivo «speranza» è modellato sul francese antico «espérance». Il tema *spes** è rintracciabile anche nelle aree linguistiche germaniche, slave e balatiche. Il significato principale del **verbo sperare** è quello di «Attendere con animo fiducioso il realizzarsi di qualcosa da cui ci si ripromettono soddisfazioni e vantaggi, [...] o esiti comunque positivi; anche, ritenere, senza averne la certezza, che qualcosa possa essere o verificarsi in modo conforme ai propri desiderî» (Vocabolario Treccani).

Nella mitologia romana la dea *Spes* era una divinità sorella del Sonno e della Morte. Veniva rappresentata come una giovane donna in piedi, che solleva con una mano la sua veste e tiene un fiore nell'altra. Talora era coronata di fiori, papaveri e spighe nella mano sinistra; la destra era appoggiata ad una colonna o ad una àncora. In alcune immagini la veste era verde, segno della primavera.

Il cristianesimo, sin dalla proclamazione del Vangelo di Gesù di Nazareth, ha scelto la non violenza («A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica. Dà a chiunque ti chiede; e a chi prende del tuo, non richiederlo [...]» **Luca** 6, 27-31). La speranza cristiana, oltre ad adottare i metodi del pacifismo per una società priva di differenze sociali, offre una seconda speranza relativa a una nuova e felice vita eterna (come nell'ebraismo ortodosso e nell'Islam), raggiungibile se non si commettono

«[...] **peccati contro la speranza che sono la disperazione e la presunzione**. [...] [vi è] disperazione quando l'uomo cessa di sperare da Dio la propria salvezza [...] e il perdono dei propri peccati».

L'uomo, sempre secondo il cristianesimo, cade nel peccato di presunzione quando egli «[...] presume delle proprie capacità (**sperando di potersi salvare** senza l'aiuto dall'Alto), oppure presume della onnipotenza e della misericordia di Dio (sperando di ottenere il suo perdono senza conversione e la gloria senza merito)» (**Catechismo della chiesa cattolica**, n. 2090ss, Roma, Libreria editrice vaticana, 1992, p. 521).

Dunque, nella vita quotidiana, l'uomo, sul piano personale, ha sempre praticato due *vie* della speranza: quella “laica” (affidarsi alla fortuna, alla “buona stella”, all'amuleto-portafortuna, ecc.) e quella “religiosa” (rivolgersi a un dio). Sul piano sociale la maggioranza degli uomini ha sempre dichiarato (intellettuali e artisti attraverso i testi e le opere) di desiderare/sperare in/un mondo più senza disegualanza. Oggi, almeno a parole, difficile trovare qualcuno che sia contro *tale* speranza. Nella Storia al fine di tradurre tale speranza in realtà democratica, si sono avanzate diverse dottrine e teorie filosofico-sociali, talune includenti anche il ricorso alla ribellione, alla “giusta violenza”.

2. Il cinema, diventa arte: la speranza si fa Storia

Forse il primo capolavoro del cinema che desidera una *pacifica rivoluzione*, ossia il rispetto del nostro simile, è ***Intolerance*** (1916, **David Wark Griffith**). Realizzato durante la Grande Guerra, vietato nella distribuzione in Europa per il suo pacifismo (avrebbe incoraggiato le già numerose diserzioni), potremmo definire l'opera come *un inno laico e democratico alla speranza* per una società senza guerre e senza odio. Il film chiude nell'acme di una feroce battaglia: i soldati, terminate le munizioni, si stanno infilzando con le baionette innestate sui fucili: si bloccano nella loro azione, come in un fermo-fotogramma. **Il campo di battaglia (ripreso in piano medio) si dissolve in una scena paradisiaca; / (taglio) i muri delle prigioni si dissolvono in campi fioriti, con un cannone sulla cui bocca di fuoco sono nati cespugli di fiori.** I prigionieri, dalla tenuta carceraria a strisce, ora sono uomini e donne, con gli abiti della domenica, colti mentre serenamente passeggiavano in questi campi rigogliosi di erbe e fiori: due bambini di tre-quattro

anni giocano ridendo: la bambina manda con la manina un bacino al bambino di fronte a lei, e poi lui la abbraccia.

Griffith, grazie alla introduzione del **montaggio in alternato** (tale innovazione tornerà avvincente nei tempi narrativi in *Way Down East*, 1920), nel finale dell'episodio moderno, dà compimento alla **speranza realizzata**, sia a livello individuale che collettivo. Individuale: un uomo innocente, il protagonista, condannato alla pena capitale, è salvato in extremis grazie all'intervento del «poliziotto buono» e alla confessione della donna colpevole dell'omicidio. Collettivo: la scena paradisiaca di cui sopra.

3. Speranza come rivoluzione politica (*Oktjabr'*, 1927, Sergej M. Ejzenštejn; *Čelovek s kinoapparatom*, 1929. Dziga Vertov)

Vivere in **una società senza differenze di classe**, ossia vedere realizzata **la speranza per eccellenza**, quella che l'uomo rincorre da secoli, anche attraverso la lotta armata, qualora necessaria, è l'assunto della filosofia marxista riletta da Lenin. Per Marx (che mai teorizzò la lotta armata) il capitalismo, in un determinato periodo futuro della Storia, avendo incrementato sempre più la produzione di beni cui neanche il ceto medio potrà accedere essendosi 'proletarizzato', di fronte alla totalità delle masse impoverite, dovrà 'naturalmente' rinunciare al possesso dei mezzi di produzione. Per Lenin, invece, siccome in diversi Paesi il capitalismo ancora non si è sviluppato (come nella Russia degli anni Dieci: vi era un sistema economico ibrido, composto di agricoltura feudale ed economia proto-industriale), per ribellarsi ai latifondisti, e a quei pochi borghesi proprietari di fabbriche, è necessaria una avanguardia partitica che educhi le masse e le porti alla protesta, e magari alla rivoluzione.

I bolscevichi, nel 1917, vinceranno con la loro linea rivoluzionaria: via la proprietà privata, i beni sono del popolo. Quello che vediamo nel cinema sovietico degli anni Venti, definito dagli storici, «realismo socialista» (cfr. **Mario Verdone**, *Le avanguardie storiche del cinema*, Torino, Sei, 1976, pp.33-34), con registi quali S. M. Ejzenštejn, D. Věrtov, V. Pudovkin, A. P. Dovženko, è **la realizzazione di una società socialista senza classi**. Prendiamo il film *Oktjabr'* (Ottobre, 1927, commissionato dal Partito per il decennale della rivoluzione del 1917). Una delle ultime didascalie di Ejzenštejn, dopo l'assalto e la conquista del Palazzo d'Inverno di Pietrogrado, recita: «**Ora noi dobbiamo costruire lo stato proletario socialista in Russia -V. Ulyanov Lenin**».

Sia in *Oktjabr'* che in *Bronenonec Potëmkin* (*La corazzata Potëmkin*, 1925, **Sergej Mihajlovič Ejzenštejn**), o in *Arsenal* (1929, *Arsenale*, **Aleksandr Petrovič Dovženko**), ma soprattutto in *Čelovek s kinoapparatom* (*L'uomo con la macchina da presa*, 1929, **Dziga Věrtov**), si mostra la **speranza in un nuovo mondo**

divenuta realtà. Nel documentario di Věrtov, lo spettatore ammira la vita socialista realizzata a Mosca: grandi magazzini popolari dove tutti entrano ed escono felici, dopo aver acquistato prodotti a buon mercato; i mezzi pubblici, molti ed efficienti; la serata in spaziosi e moderne sale-cinema, dove le sedute della poltroncina si abbassano automaticamente all'unisono (!); il week end con i bagni al lago; le passeggiate in città o il gioco nei centri culturale del Partito; ecc.

Qui abbiamo un *happy end* diverso da quello che proponeva il cinema dei Paesi 'capitalisti'. Secondo Bloch, infatti, «Il socialismo che possiede e mantiene la propria via all'*happy end*, anche e proprio come eredità culturale è qualcosa con una propria forza creativa, una propria meta di abbondanza, senza ciarpame e senza timidezza spirituale [elementi presenti nel cinema borghese, ndr]» (Ernst Bloch, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, p. 510).

4. Speranza e perdono (*Sunrise, 1927, F. W. Murnau*)

Un agricoltore, abbindolato dalla amante, una seducente donna «di città», per le vacanze estive nel suo villaggio di campagna, vicino a un bel lago, ha con questa pianificato di uccidere sua moglie. Questi (nel cast, «The Man»: è il cupo e, poi, innamorato **George O'Brien**) durante la gita in barca sul lago, poco prima di strangolare la candida moglie («The Woman»: **Janet Gaynor**, viso tondo acqua e sapone), già pronto con le sue grandi mani protese verso il collo della donna seduta in barca, terrorizzata, torna in sé. Riprende a remare; i due raggiungono la riva opposta, direzione città. La moglie subito fugge via come una saetta nella campagna, sino a salire su un tram - passa in quel momento-, che collega la periferia con la città. Il marito la insegue dicendole di non temere (didascalia: «Don't be afraid of me!»). È una delle scene più forti di *Sunrise: A Song of the Humans* (1927, **Friedrich. W. Murnau**, su soggetto di **Carl Mayer**). Anche l'uomo, pochi secondi dopo, ansimando, è sul mezzo. La donna è ovviamente ancora impaurita. Il marito continua a chiederle perdono con lo sguardo ma questa, tremante, si rincantuccia in un angolo del tram, quasi a schiacciarsi contro un finestrino.

La campagna scorre di là dai finestrini, pian piano sfila la periferia, ora il centro-città con il traffico (è uno **dei primi camera-car** del cinema ospitati in un tram). Eccoci al capolinea, in una trafficata piazza. Il marito scende offrendole la mano («Don't be afraid on me!»): ma la moglie lo evita, via di corsa, gettandosi in mezzo al caotico traffico. Rischia di esser travolta. L'uomo la raggiunge e, cingendole il fianco con un braccio, le fa schivare le auto sfreccianti nella grande piazza. L'uomo la invita a entrare in un caffè. Ella si siede distante da lui, rannicchiata. L'uomo ha preso dei dolcetti in un piatto, lentamente lo ha messo davanti a lei. Ella, sempre con il capo chino, ne prende uno, ma appena fa per mangiarlo, crolla in un pianto, singhiozzando, chinando il capo sul tavolo. L'uomo continua

a scusarsi con sguardi supplichevoli e il volto compunto. **Egli spera di esser perdonato.** La donna si alza ed esce, lentamente, curva su sé stessa, dal caffè. Il marito la segue, cercando sempre di essere gentile nei gesti. Non si parlano. Le acquista dei fiori da una da una gentile vecchietta, glieli mette in mano: la moglie scoppia di nuovo in un irrefrenabile pianto.

Sul marciapiede, percorso da centinaia di persone indaffarate, ai lati della trafficata strada, avviene la svolta. Hanno visto da lontano una chiesa. Una sposa, con un lungo strascico bianco, è scesa da una carrozza, e con due bambine-damigelle ai lati, sale leggera le scale della chiesa. La donna finalmente sorride. Scambio di sguardi tra i due. Si dirigono lì. Ora sono seduti in chiesa. Il Pastore, rivolto allo sposo: «[...] God is giving you on the holy bonds of matrimony, a trust. She is young...and inexperienced. Guide her and love her...” “keep and protect her from all harm” “Will thou LOVE her?». Le lettere delle didascalie, **lavorando sulla sinestesia**, man mano sono diventate più grandi, alternate al primissimo piano dell'uomo che ora, dopo il terzo cartello, china la testa sulla mano di lei (ella la tiene poggiata sulla gamba destra), e piange: la donna si commuove, dopo un attimo di esitazione, gli carezza i capelli arruffati, e poi pone il suo capo sul collo di lui. Escono riconciliati, “risposati”.

Ma mano che aumenta la conoscenza della città da parte della coppia, gradualmente il loro amore rinasce e si fortifica: presso l'immenso coiffeur pour dames - barber shop, dove lui si fa radere; dal fotografo per la foto ricordo; al grande luna park; al ristorante; con la loro danza campagnola nella sala da ballo, applauditi fragorosamente dai “cittadini”; ecc. Stanno vivendo una rinnovata luna di miele di un giorno.

Per buona parte del film il volto e i gesti del marito chiedono perdono: **egli spera ardentemente che la moglie non solo lo perdoni, ma che torni ad amarlo come prima.** La dialettica tra richiesta/concessione del perdono e speranza/amore, è affidata ad una regia attenta colma di dettagli, primi piani, carrellate. Ma è soprattutto la vita della città che, inserendosi, diventa il “personaggio” chiamato ad alimentare nel protagonista (e nello spettatore) la **speranza di una piena riconciliazione della coppia.**

5. Sperare oltre ogni limite: *Seventh Haven* (1927, Frank Borzage; 1937, Henry King)

Se il pubblico del 1927 lo premiò con gli incassi e la giuria di Hollywood gli assegnò ben due Oscar, è perché in *Seventh Haven* (**Frank Borzage**), incentrato sulla forza dell'amore, sulla vittoria della attesa contro la lontananza, sulla vita contro la morte, **il meccanismo tematico era la speranza.**

Tratto da una fortunata pièce teatrale, *Seventh Haven*, ambientato a Parigi, narra di un incontro tra uno spazzino comunale, Chico, e una ragazza, Diane. Ciò avviene quando questa sta scappando di casa, riparando in una via del quartiere (Chico è in servizio), perché inseguita e picchiata dalla malefica sorella, una incattivita prostituta dipendente dall'assenzio. Chico, per difenderla dalla successiva retata della polizia (la sta prendendo per una prostituta), dichiarerà di essere il marito di quella sconosciuta. Egli si offre di ospitarla momentaneamente. Nasce l'amore. Si sposano. Arriva il luglio 1914. Chico parte come caporale di fanteria. Si promettono che ogni giorno, alle ore 11.00, ognuno penserà all'altro. Chico lo fa in trincea, Diane, in casa, durante i lavori di cucito, unica fonte di mantenimento. Un giorno, un giovane ufficiale le fa visita: le mostra un elenco di caduti: tra questi vi è Chico Robas.

Diane non ci crede. *Sente* che è vivo. «Non è possibile, ci sarà un errore», risponde. Anche il cappellano, in una successiva visita, consegnandole la catenina datagli da Chico, ferito a morte, conferma che era in fin di vita. Diane ribatte che Dio non può averlo fatto morire. Se così fosse, «**Dio non esiste [...] ma io sento che è vivo**».

Armistizio. Parigi esplode in un tripudio di festa e coriandoli per le vie. Tra la folla, avanza, barcollando ma deciso, Chico. Sale le scale, chiamando ad alta voce «Diane!». Entra in casa, tra lo stupore dell'ufficiale e del cappellano: con lo sguardo perso nel vuoto, col passo malfermo: è diventato cieco. Cerca e abbraccia Diane. Ella lo abbraccia e lo bacia: «I miei occhi saranno i tuoi».

La versione sonora del 1937, di **Henry King**, non mostra sostanziali differenze, eccetto nel finale. In King (interessato, tra i diversi generi, dal western al letterario, anche al biblico e al religioso: v. *Bernadette*, 1943), Diane è corsa dal cappellano, presso l'ospedale da campo, allestito in città, dove arrivano molti feriti. Il prete le conferma che Chico prima di morire le ha dato la catenina. E che deve pregare, aggiungendo «sarà sempre con te». Il presbitero si inginocchia davanti al Santissimo e prega. Diane, non lo accetta, e risponde delusa e arrabbiata: «Dio non esiste!». Va via come una saetta, tra i letti e le barelle di fortuna carichi di feriti. Accompagnata dall'ufficiale (già invaghito della eventuale “vedova”) che non ascolta, seminandolo nel momento in cui scatta l'armistizio e tutti si riversano in strada per festeggiare. Si precipita verso casa. Le campane suonano le ore 11.00: si blocca un attimo: alza gli occhi al cielo: **ha una speranza che si sta mutando in certezza** (è chiaro per lo spettatore). Riprende la corsa fendendo e zigzagando tra la folla festante nelle vie, inondata di coriandoli.

Divora le interminabili rampe di scale del grande caselliato, schivando gruppi di inquilini festanti (**King la segue tramite due carelli-dolly magistrali**). Entra in casa: davanti alla finestra c'è Chico. Lui la chiama allargando le braccia e guardando nel vuoto, cercando di capire dove sia sua moglie. Taglio. Sono stretti in primo piano, Chico guarda verso un angolo del piccolo appartamento: «[...] sono

stato colpito da centinaia di proiettili, ma non morirò mai, perché dentro di me c'è l'idea di Dio, e nessuno mi potrà rendere cieco». Si baciano. La speranza, la fede in Dio, l'ottimismo di Diane non sono un generico sperare, ma uno *sperare che*, un *credere che* Chico tornerà:

«[...] it is possible to appreciate the distinction in tone between “I hope...” the absolute statament, and “I hope that...” This distinction clearly runs parallel to that which obtains in all religious philosophy and which opposes “I believe..” to “I believe that..”» (**Gabriel Marcel**, *Homo Viator, Introduction to the Metaphysic of Hope*, translated by Emma Craufurd and Paul Seaton, St. Augutin Press, Indiana, South Bend, 2010, p. 26

6. Speranza e caso (*Christams in July, 1940, P. Sturges*)

«I film [dell'industria culturale, *ndr*] – **sottolineano Horkheimer e Adorno** – evidenziano e sottolineano la funzione del *caso*». Il personaggio esce dallo stato di povertà, o dal suo piccolo mondo borghese, non attraverso la lotta politica o sindacale, come nel cinema sovietico del realismo socialista, **ma grazie alla fortuna** artefice del miglioramento sociale. È quello che accade in *Christmas in July (1940, Colpo di fortuna, Preston Sturges)*. I due fidanzati, Jimmy e Betty, sulla terrazza della casa popolare, di sera (è estate e fa caldo), discutono sull'eventuale matrimonio: Jimmy è contrario (quello che guadagnano entrambi, come impiegati nella stessa ditta, «non è sufficiente»); Betty a favore («faremo sacrifici»). Jimmy *spera* che il suo slogan, inviato al concorso pubblicitario sul caffè, promosso dalla *Maxford House Coffee Slogan*, gli faccia vincere il primo premio di 25.000 dollari. *Spera ardentemente* di poter assicurare tranquillità economica a sua madre (regalandole il desiderato divano letto; alcuni elettrodomestici per i genitori della sua fidanzata) e poi poter finalmente sposare, (la più concreta) Betty.

Tre colleghi di ufficio producono un falso telegramma di vincita per Jimmy. Si festeggia nel grande ufficio! Jimmy riceve le congratulazioni del direttore della sua azienda, viene promosso *creative manager*, con un suo ufficio. Acquista regali per tutti, inclusi i vicini, adulti e bambini, del quartiere. Il direttore del grande emporio, asseconde i desideri di Jimmy e Betty, «poi mi pagherà appena cambierà l'assegno, non c'è fretta, mi fido, prendete quello che volete!».

Ma quando si viene a sapere che la Giuria, in riunione da ore, non ha ancora proclamato il vincitore (un membro di questa si oppone, difende il “suo” slogan contro quello scelto dagli altri undici membri: ma lo spettatore non sa quali siano), il presidente della Maxford House Coffe, si fa dare indietro l'assegno da Jimmy, per “verificarlo”, e poi lo strappa. Il sogno di Jimmy e di Betty si infrange. Il direttore del grande emporio, torna con il camion nel quartiere per riprendersi i suoi prodotti, facendo piangere i bambini, attaccato da una sassaiola di uova...

Alla fine scopriamo che il membro ostinato ha convinto tutti che lo slogan scelto da lui è il migliore: ed è... quello di Jimmy! (il pubblico in sala è tranquillizzato).

«[...] i personaggi felici rappresentati sullo schermo sono esemplari della stessa specie a cui appartiene ogni esponente del pubblico, ma proprio in questa egualanza del tipo o del genere è implicita la separazione insuperabile degli elementi umani. La perfetta somiglianza è l'assoluta differenza» (**M. Horkheimer – Th. W. Adorno**, *Dialettica dell'illuminismo*, 1980, p. 157, Torino, Einaudi, 1980)

Horkheimer e Adorno, sul piano teorico, offrono, sì, una lettura obiettiva di taglio marxista, tralasciando però, a nostro avviso, altri aspetti decisivi nell'economia del film come prodotto culturale e della conseguente sua ricezione in sala: da quello della produzione a quello psicologico (non ultima, come interesse, la forte identificazione tra personaggio “fortunato” e pubblico). Nella produzione hollywoodiana, sottoposta come del resto il cinema di altri Paesi democratici (in realtà pochi, solo Francia e Gran Bretagna), al visto di censura (in USA, *National Board of Review*) e in periodo di conflitto mondiale, il tema della differenza tra classi sociali, peraltro all'interno di una commedia, **non poteva assumere caratteri oppositivi né di denuncia**.

L'errore di Horkheimer e Adorno, ci pare, è considerare la «somiglianza» e la «differenza», tra *personaggio* e *uomo reale*, come due tipologie umane socialmente opposte. La storia ci ha dimostrato come lo spettatore che desidera “sognare per due ore”, non rinunzia alla vita politica.

Contro i personaggi felici avvolti nell'*happy end* hollywoodiano degli anni Trenta (per es., *It Happened One Night*, 1935, F. Capra; *Mr. Deeds Goes to Town*, 1936, F. Capra; *Women*, 1939 G. Cukor; *Meet John Doe*, 1941, F. Capra; *Sullivan's Travels*, 1941, P. Sturges), inoltre, si scaglieranno i noti strali di Ernst Bloch (influenzato fortemente dalla *Dialettica dell'illuminismo*). Questi ritiene il “vissero felici e contenti” una colossale **falsa speranza** del cinema borghese: «Sì, l'*happy end* diventa tanto più indispensabile per il capitalismo, quanto minori sono diventate le possibilità di ascesa nella società odierna, **quanto meno speranza** [sociale, *ndr*] questa può offrire» (**Ernst Bloch**, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, p. 508).

Per Bloch, come abbiamo visto, solo il cinema marxista, in uno Stato socialista, può mostrare **una speranza sociale realizzata nel plot del film**. E la previsione che l'*happy end* nella società capitalista sia tenuto in vita da una speranza sociale inesistente, è stata smentita sia sul piano estetico che sociale dagli anni Sessanta in poi. L'uomo progressista, lo ripetiamo, sogna in sala, **spera in un mondo altro, ma scende in piazza per manifestare** i suoi diritti sociali e democratici. La lotteria o i vari giochi a premi (quali l'odierno nostrano superenalotto), aspetti non studiati a sufficienza da Horkheimer e Adorno, non sono diffusi in tutti gli Stati, democratici o dittatoriali che siano, ieri come oggi? (Nei Paesi dell'est Europa,

vietati negli anni Cinquanta, furono poi introdotti, nel decennio successivo, per “fare cassa” al modo “capitalista”).

7. La speranza si fa miracolo: *Ordet* (1955, C. Th. Dreyer)

La salma di Inger (morta di parto), vestita di bianco, in una bianca bara, è al centro della stanza (*Ordet*, 1955, *La parola*, di **Carl Theodor Dreyer**; scena finale). Tutto intorno è silenzio. Il disperato marito, Mikkel, singhiozza; il vecchio padre, Borgen, è addolorato. Presenti anche il sarto (Peter, una sorta di “pastore eretico”, in contrasto con la religione ufficiale praticata da Borgen) con sua moglie e sua figlia; il Pastore.

È tornato, improvvisamente, anche Johannes, entra nella sala. È il giovane fratello di Mikkel. Sovente si assentava da casa, girava per la campagna battuta dal vento e declamava passi del Vangelo. Aveva previsto «un lutto in famiglia», e spesso proclamava in prima persona, come fosse il Messia. Per alcuni è esaurito («**ha studiato troppo Kierkegaard**», aveva sentenziato il sarcastico Mikkel), per altri egli è una sorta di mistico (uno zio speciale, per la piccola Maren).

Nella sua fede e innocenza, Maren, ritiene che chiedere allo zio di «svegliare» la mamma sia possibile. **La piccola non solo ci spera genericamente, ne è sicura.** È lo «I hope that ...» divenuto per la bambina «I believe that...» di Gabriel Marcel. La bambina sa che si possono varcare i confini della morte di cui parla il filosofo; ella considera la mamma in uno stato di silenzio, *non morta*.

«We are, however, unable to go to the extreme limit and to speak of a final eclipse or an absolute disappearance, for unless we fall into an indefensible materialism, we can neither apprehend nor even imagine the principle of which consciousness is the manifestation. From this point of view we might say very simply that if death is a silence we cannot mark its boundaries, for we neither know what it is veiling, what it is protecting, nor what it is preparing. The fallacy, the treason, consist in interpreting this silence as no-existence, as a decline into non-being. (**Gabriel Marcel**, *Homo Viator. Introduction to the Metaphysic of Hope*, cit., p. 141)

Solo dopo la richiesta di Maren interviene Johannes. Ma prima di agire chiede alla piccola: «Tu credi che io possa farlo?» La domanda non è solo retorica, è *teologica*. Johannes-Cristo chiede a Maren-noi se crediamo che lui/Lui sia in grado di poter intercedere presso Dio-Padre. Solo dopo la risposta serena, decisa, pura e colma di fede di Maren, Johannes pratica il miracolo. Il suo chiedere il ‘permesso’ a Maren ci rimanda al ‘permesso’ presentato da Gesù a suo Padre dinanzi al sepolcro di Lazzaro, sebbene sia un permesso formale e di ‘cortesia’: «Padre, ti ringrazio che mi hai ascoltato. Io sapevo che sempre mi dai ascolto, ma l’ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato» (**Luca**, 11,41-42).

Non appena Johannes ricorre alla *parola* il pastore ha un sussulto, si alza ed esclama «Ma è pazzo!». L'uomo delle pompe funebri lo blocca: «Lo lasci fare».

Persino un esperto di salme spera in qualcosa. Dopo la ri-animazione di Inger la camera inquadra Borgen e Peter meravigliati;/la piccola Maren colta mentre accenna a un sorriso;/Mikkel che abbraccia Inger tornata in vita e lei lo cinge con un braccio. Gli astanti godono del miracolo. Maren prima, e Johannes subito dopo, scompaiono dall'inquadratura. Non c'è nessun commento o ringraziamento di Mikkel o del vecchio Borgen per Johannes e Maren.

Zio e nipotina, gli unici due fedeli traboccati di sincera fede, **coloro che sperano anche quando ogni speranza è morta**, e per questo meritano il contatto con Dio, ora possono uscire di scena secondo **la asciutta regia teologica di Dreyer: sono stati semplici strumenti di Dio**. La vittoria della speranza e della vita sulla morte potremmo riassumerla in questi versi iniziali della lirica *La speranza che va oltre la vita* di Wojtyła: «Nel tempo giusto la speranza s'innalza da tutti i luoghi/ soggetti alla morte-/la speranza ne è il contrappeso/in essa il mondo, che muore, di nuovo rivela la vita. [...]» (Karol Wojtyła, *Poesie*, a cura di Santino Spartà, G.T.E. Newton, Roma, 1994, p. 189).

8. Sperare fino al sacrificio: *Le defroqué* (1953, *Lo spretato*, L. Joannon)

Il sottotenente Gérard Lacassagne, in un campo di detenzione, durante la seconda guerra mondiale, scopre, insieme ai suoi compagni, che il collega sottotenente Maurice Morand, era un prete cattolico, poi uscito volontariamente dalla chiesa cattolica (uno “spretato”). Però, di fronte al cappellano del campo morente, padre Mascle, accetta di dargli l'assoluzione, poiché, il morente gli ha ricordato che si è «*Sacerdos in aeternum*»: *Le défroqué* (1953, *Lo spretato*, Léo Joannon). Tratto dall'omonimo romanzo di **Hervé Lin Ernest Le Boterf** (in Italia, premio Bancarella 1955) è tutt'ora un film vibrante, con, probabilmente, la migliore interpretazione di **Pierre Fresnay** (indimenticabile il suo sguardo, a momenti, malfistofelico e allucinato).

Tornato in abiti civili Gérard rompe il suo fidanzamento e decide di entrare in seminario: il gesto di Morand gli ha fatto amare la religione cattolica. Nel frattempo Morand insegna alla Sorbona, riscuote un travolgento successo: i giovani studenti sono assiepati fin sui gradini dell'ampia aula, grazie ai suoi libri che 'dimostrano' come **la Chiesa cattolica, da duemila anni, perpetrò un colossale inganno**.

Scena finale. Il giovane don Lacassagne, appena consacrato presbitero, va a trovare Morand nel tentativo di ricondurlo in seno alla chiesa cattolica. Questi, dimessosi dall'università, ora vive solo, in una piccola cadente casa di periferia (ha lasciato la bella casa con la anziana madre, cui manda un sostegno in denaro tramite gli editori), solo per scrivere. Ha cacciato via («ho bisogno di silenzio»)

persino la donna delle pulizie, è circondato dal disordine. Scrive tra lucidità e momenti di alterazione della coscienza (crede di esser soggetto a vessazioni diaboliche).

Don Lacassagne arrivato da lui di sera, lo chiama dall'esterno della casa, ad alta voce. Morand si scuote, sguardo da folle, risponde alterato: «Ora prendi la voce di quel giovane prete? Non mi lasci in pace da trenta anni!» (è convinto sia il demonio). Lacassagne entra, Morand si tranquillizza. Gli fa piacere rivedere il vecchio amico di prigonia. Scende in cucina per preparare il caffè.

Lacassagne si siede allo scrittoio. Apre casualmente una cartellina e legge, su un foglio manoscritto, «[...] **tutte le strade portano a Emmaus** [...] davanti a me c'è il muro, non posso tornare indietro, **ma mi pento**». Appena Morand risale Lacassagne, felice per quello che ha letto, si offre di confessarlo, ma Morand, gridandogli contro per aver messo il naso in appunti privati, nega quello che ha scritto, e in preda ad una sorta di possessione demoniaca sbatte Lacassagne contro la parete. Il giovane prete insiste che il desiderio dell'amico, di pentirsi, è una grazia, è sincero, «lo hai scritto!». Morand nega e grida ancora. Lo scaraventa giù per le scale, con uno spintone lo butta fuori di casa facendolo cadere in terra nel giardino. Lacassagne si rialza ma Morand lo schianta contro la colonnina in muratura del cancelletto. Non si arresta: gli sbatte la nuca contro il muro tre volte, in preda ad una inarrestabile forza. Gérard di nuovo in terra. Quando Morand, («Alzati!»), lo aiuta a rialzarsi, Lacassagne emette un fiume di sangue. Morand, scioccato, lo abbraccia.

Ora Morand è tornato in sé. Si rende conto di ciò che ha fatto. Risponde a voce alta alle deboli parole della formula della confessione e del pentimento che Lacassagne sta pronunciando. Finita la confessione Lacassagne è adagiato da Morand al suolo. È spirato. Un gendarme in bicicletta, di ronda, scopre la scena oltre il cancelletto aperto del giardino. «È un suo parente?»/ «È il Figlio dell'Uomo. L'ho ucciso io. Mi affido alla giustizia. Mi chiamo Morand, sono un prete cattolico». Prende in braccio l'amico e fratello Gérard (Joannon omaggia la *Pietà* di Michelangelo), dal volto rigato di sangue, autentica *figura Christi* e, recitando il *Magnificat* di Maria, esce dal giardino: Joannon lo segue in back travelling.

La tenace *speranza*, unita alla costante *fede* (la continua preghiera di Gérard per il suo amico) e alla illimitata *carità* («Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici», **Giovanni, 15, 13-14**), sono la forza estetico-morale di *Le défroqué* (Orso di Bronzo a Berlino 1954). Per tutto il film Gérard ha **sempre sperato contro ogni speranza**: «**Il verde della speranza in Dio conferisce all'anima una vivacità**, un coraggio e uno slancio tale verso i tesori della vita eterna, che [...] tutto il mondo le appare, arido, appassito, morto, privo di interesse [...]» (**Edith Stein**, *Scientia Crucis*, OCB, Roma 1996, p. 375).

9. Fede, speranza e carità (*Trois couleurs: Bleu*, 1993, K. Kieślowski)

Julie (Juliette Binoche), ha perso marito e figlia in un incidente stradale, cui è sopravvissuta, ora desidera farla finita: *Trois couleurs: Bleu*, 1993, *Film Blu*, **Krzysztof Kieślowski**). Dopo il tentato suicidio, scopre da un servizio TV, che suo marito, il famoso compositore Patrice de Courcy, aveva sempre una donna accanto nei viaggi ufficiali. La vuole conoscere. Si incrociano nella toilette di un bar parigino, nei pressi del tribunale, dove Julie ha seguito la donna, (Sandrine), un avvocato praticante. Nel breve incontro, la camera (soggettiva di Julie) inquadra la donna in primo piano. «Lei è stata l'amante di mio marito?»./«Sì»/«L'ho saputo ora»./ «Ora lei odierà lui e me». Poi la camera si abbassa sulla figura dell'avvocatessa mostrando il suo stato di gravidanza. Julie: «È suo?» /«Sì. Ma me ne sono accorta dopo, lui non lo ha saputo».

Julie aggiunge la delusione del tradimento alla perdita della sua famiglia. Passa i pomeriggi nella immobilità, al bistrot, osservando la vita che continua (con minimi accenni di interesse: osserva una vecchia ricurva che getta con difficoltà rifiuti in un cassetto; un musicista di strada che suona, *casualmente*, un brano che è parte del concerto di suo marito: è *la poetica del caso* cara a Kieślowski): ma per lei vivere non ha senso.

Distrugge il passato, tutte le opere cui il marito stava lavorando, incluso il tanto atteso, da studiosi e stampa, commissionato *Concerto per l'Europa unita*.

Ma Olivier, assistente di Patrice, ha salvato una copia del *Concerto*. Convince Julie, dopo diverse resistenze, a continuarlo: anche loro sono musicisti compositori. «Patrice merita che l'opera sia finita».

La storia termina con un **grande gesto d'amore esemplato nel dono**: Julie lascia la bella villa di campagna, dove suo marito componeva e tutti e tre vi passavano felici weekend, a Sandrine (invitata a visitarla a sorpresa), e al bambino che nascerà: «Patrice mi ha sempre detto che lei è buona». Julie, accetterà finalmente l'amore di Olivier. La vita continua. Soffermiamoci, un momento, sulla perdita del *desiderio* di vivere di Julie, sul suo non aspettarsi niente, sull'eclissi dello *sperare* in qualcosa (dal destino/caso, per Kieślowski: prima parte del film).

«[...] lo stesso Spinoza considera il timore e la speranza dati antitetici (tanto è vero che *nell'Etica* li contrappone), cadendo nella confusione suddetta. In realtà desiderio e speranza appartengono a due dimensioni distinte della vita spirituale; il contrario della speranza non è il timore ma quel particolare stato di prostrazione che, pur dando vita a reazioni psicologiche diverse, è tipico di quegli individui che non si aspettano più nulla né da sé stessi né dagli altri né dalla vita: è l'immobilità [...]» (**Gabriel Marcel**, *Il mistero dell'essere*, Borla, [Roma] 1987, p. 323).

Il *caso*, declinato in tre azioni, riporta Julie alla vita. 1) Il musicista di strada, sul marciapiede, che suona con il flauto parte dell'inedito *Concerto per l'Europa*

unita; la gentile ma tenace insistenza di Olivier e l'aver salvato una copia del concerto di Patrice; la conoscenza della simpatica e fragile coinquilina, Lucille, spogliarellista, che le chiede aiuto in un momento delicato.

La speranza di Olivier di completare la scrittura del concerto, insieme a Julie, diventa realtà, così come il loro amore. Lucille torna a *sperare* nella vita nonostante i rischi del suo lavoro (una sera suo padre era tra il pubblico: ma, grazie al *caso*, si era addormentato, non riconoscendola); Sandrine *non sperava* di non essere odiata ed invece è travolta dalla *carità* di Julie.

Julie, raro personaggio evangelico del cinema fine Novecento, non odiando l'amante di suo marito, *vivendo e donando*, ha messo in pratica le tre virtù teologiche paoline. Tutti i talenti e le doti artistiche scompariranno/scompaiono di fronte alla **fede** (scegliere la vita), alla **speranza** (superare i momenti difficili), alla **carità** (donarsi/donare). E le prime due, ci dice Kieślowski, si realizzano nella terza, già qui, sulla terra.

Nella penultima sequenza, quando Julie trova la chiusa del *Concerto*, e poi raggiunge Olivier a casa sua, lo spettatore segue gran parte della Prima lettera di San Paolo ai Corinzi, cantata dal coro e sottotitolata. («Se anche parlassi le lingue degli angeli/se non ho l'amore/non sono che un bronzo risonante/La scienza di tutti i misteri/E tutta la conoscenza.../Se anche avessi tutta la fede. /Sì da muovere le montagne.../Se non ho l'amore.../Non sono nulla. / [...] Ora perdurano.../ **Fede, speranza e amore.../Ma dei tre il più grande.../ È l'amore.**» [le maiuscole sono nel testo: la cesura sta per il cambio d'inquadratura].

10. Conclusioni

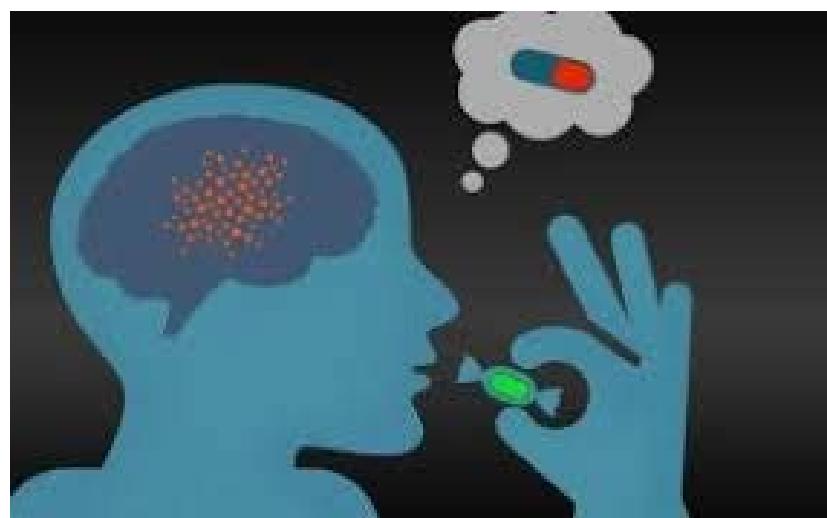
Avremmo voluto soffermarci su altri esempi filmici di speranza realizzata/delusa; progetti compiuti /falliti. Come la caparbia lotta del giovane Chance Wayne (un **Paul Newman** superbo), contro tutto e tutti, per rivedere la sua fidanzata (ora, prigioniera nella villa paterna, promessa dal padre a un altro): *Sweet Bird of Youth* (1962 **Richard Brooks**, *La dolce ala della giovinezza*, tratto dall'omonimo dramma di Tennessee Williams). Un'opera foriera da speranze sociali: preparava la “rivoluzione dei campus” dei giovani americani del 1966-67.

Centrale la speranza che anima una tenace e volitiva giovane moglie, Giovanna (una indimenticabile **Sophia Loren**: Premio Donatello), nel melodramma *I girasoli* (1970, **Vittorio De Sica**), nel suo viaggio alla ricerca del marito soldato, Antonio (**Marcello Mastroianni**), mai tornato dalla Russia. Finalmente lo ritrova, è vivo. Ma sposato ad una giovane donna russa, Maša (**Ljudmila Savel'eva**). La scena del toccante disperato pianto di Giovanna, sul treno del ritorno, tra le viagiatrici russe che la guardano meravigliate e preoccupate, è la risposta alla **delusa speranza** di un amore annientato dalla guerra.

La scena finale di *I cento passi* (2000, **Marco Tullio Giordana**), con la dimostrazione dei giovani che gridano “Peppino è vivo!” (**Peppino Lo Cascio** è un vivo **Peppino Impastato**), e il primissimo piano di profilo della madre (**Lucia Sardo**), al balcone, è forse il finale del cinema politico più bello mai girato: è la speranza concreta che la mafia si può/deve estirpare.

Nelle le democrazie imperfette come nei regimi più duri, l’arte e il cinema hanno sempre parlato, e tutt’ora ci parlano, della speranza, “realisticamente” o “simbolicamente”. Ogni volta che ci sediamo in sala e si spengono le luci, e una storia si anima sul telone, ci auguriamo/speriamo di entrare in un mondo migliore.

CENNI STORICI SULLA MEDICINA DEL PLACEBO: IL POTERE DELLE NOSTRE CREDENZE



SILVIA D'AUTILIA

Durante la seconda guerra mondiale, il chirurgo americano **Henry Beecher** aveva terminato le scorte di morfina negli ospedali militari in cui prestava servizio. Un soldato si ferì gravemente al punto da richiedere un'urgente operazione chirurgica, ma Beecher temeva appunto le dolorose conseguenze che potevano derivare dalla mancata somministrazione del potente antidolorifico. Senza pensarci due volte, l'infermiera che lo assisteva riempì una siringa di soluzione fisiologica e la iniettò al giovane. Il risultato fu sorprendente: il soldato immediatamente si tranquillizzò come si trattasse di morfina e Beecher riuscì a svolgere l'intervento. Era evidente che una credenza “fiduciosa” aveva avuto effetti sbalorditivi e impensabili. Ogni volta che Beecher rimaneva senza morfina, ripeteva la procedura e i risultati lo convinsero a studiare il funzionamento di quello che oggi conosciamo come “effetto placebo”. Così, nel 1955, pubblicò sul *Journal of the American Medical Association* un lungo rapporto intitolato *The powerful placebo*: nell'articolo, Beecher non documentava soltanto la sua scoperta, ma invitava altresì la comunità scientifica a testare l'efficacia dei farmaci sia con i principi attivi veri e propri sia con i placebo, ovvero quelli che oggi conosciamo come studi a

doppio cieco, nei quali né gli sperimentatori, né i pazienti sanno con quale sostanza sono trattati. Naturalmente Beecher, che è oggi ritenuto l'apripista delle ricerche sul placebo, non ometteva di considerare che i risultati potevano dipendere da una grande concomitanza e variabilità di fattori: dal corredo genetico della persona alle sue esperienze vissute, dal diverso grado di suggestionabilità alla particolare patologia in essere. In ogni caso, un mondo nuovo si spalancava per la medicina ed era certamente il caso, nonostante le delicatissime implicazioni etiche e soggettive, di approfondirne la portata.

Poco meno di 50 anni dopo, nel luglio 2002, venne pubblicato un nuovo studio sul New England Journal of Medicine che mirava a stabilire l'efficacia della chirurgia artroscopica in casi di osteoartrite del ginocchio. Il chirurgo ortopedico **Bruce Moseley**, principale autore della ricerca (*A controlled trial of arthroscopic surgery for osteoarthritis of the knee*), voleva stabilire quale fosse la migliore strada terapeutica nei casi di pazienti affetti da grave dolore alle ginocchia. Il metodo di ricerca prese in carico un totale di 180 pazienti affetti dalla patologia assegnandoli in modo casuale a ricevere l'arredamento artroscopico, la lavanda artroscopica o la chirurgia placebo (consistente in un'incisione cutanea con débridement simulata e senza l'inserimento dell'artroscopio.) Il monitoraggio dello studio durò 24 mesi e i risultati furono inattesi: ovviamente, i pazienti realmente trattati con la chirurgia trovarono giovamento dall'intervento; ma il fatto straordinario fu che anche il gruppo placebo aveva riportato gli stessi identici benefici in termini percentuali. Alla fine dello studio, il gruppo di lavoro giunse alla conclusione che: “in questo studio controllato, che coinvolge pazienti con osteoartrite del ginocchio, i risultati dopo lavanda artroscopica o débridement artroscopico non erano migliori di quelli dopo una procedura placebo.”

Quello dell'osteoartrite non è stato l'unico ambito in cui è stato volontariamente studiato l'effetto placebo sull'efficacia effettiva di un farmaco. Un anno prima, nel 2001, **Irving Kirsch**, professore di psicologia presso l'Harvard Medical School degli Stati Uniti e presso l'Università di Plymouth nel Regno Unito, si appellò al Freedom Information Act per conoscere l'esito dei test clinici effettuati sui sei antidepressivi in commercio, poiché la Food and Drug Administration, l'agenzia governativa americana che approva i nuovi farmaci da immettere sul mercato attraverso trial clinici randomizzati (*randomized controlled trial*), ne vietava la circolazione. Più della metà dei test attestava che il farmaco non dava risultati migliori della pillola di zucchero somministrata ai pazienti. Alla fine delle sue ricerche, Kirsch diede alle stampe il libro tradotto anche in italiano *I farmaci antidepressivi: il crollo di un mito* (Tecniche nuove, 2012). Nel testo l'autore si interroga su quale sia dunque il motivo alla base del sempre più massivo ricorso agli psicofarmaci, al loro uso e consumo senza risparmiare nessuna fascia della popolazione. La risposta risiede nel meccanismo psicologico della vendita stessa: la convinzione che la tal medicina sicuramente funzioni sulle nostre sofferenze.

Questo è esattamente il punto in cui marketing e cura si toccano: la certezza di una salvezza esterna. Oggi il mercato non deve più fare tanto leva sui desideri, ma sulle credenze. Se qualcuno convince l'opinione pubblica che un farmaco miracoloso è in grado di curare la depressione, la stessa diagnosi di depressione acquista più senso e valore, perché esiste la medicina che la elimina. Il marketing farmacologico ha completamente ribaltato il modello ippocratico della cura: prim'ancora dei malati ci sono le malattie e le malattie vanno curate come se il malato non ci fosse: contingentemente e specificamente.

La storia della medicina occidentale d'altronde è soprattutto una storia di specialismi tecnici, per i quali abbiamo sempre bisogno di particolari e peculiari interventi esterni per recuperare la salute, chirurgicamente o farmacologicamente. Non è mai stata, o non è quasi mai stata, una storia di sguardi interni complessivi, di ciascuno verso se stesso e verso le proprie potenzialità di ripresa e riabilitazione.

Secondo **Bruce Lipton**, autore del best seller *La biologia delle credenze*, il motivo per cui la mente e le sue credenze sono state così trascurate dalla medicina ha soprattutto a che fare con motivazioni economiche: se cambiare credenze può davvero apportare un effetto benefico sulle nostre sofferenze, il mercato dei farmaci è spacciato. Valorizzare la portata dell'effetto placebo nella cura è un colossale antagonismo dell'industria farmaceutica e dei profitti ad essa connessi. Ecco perché, secondo Lipton, la medicina è uno dei principali ambiti che dimostra come le nostre società siano strumentalmente e convenientemente poco educate alla cura delle credenze. Non si tratta di incarnare ottimisticamente e superficialmente il mantra del pensare positivo. È un'abilità molto più complessa e ha a che fare col prioritario superamento di un pregiudizio fondamentale, ovvero la certezza secondo cui i nostri pensieri non avrebbero alternativa alla robusta cornice di principi politici e capisaldi socio-economici che orientano e condizionano le nostre vite.

Nel 1964 **Herbert Marcuse** pubblica quello straordinario libro intitolato *L'uomo a una dimensione*. Fin dall'introduzione denunciava l'incapacità delle nostre società di elaborare una visione alternativa a quella presente. Il nostro sarebbe un mondo senza opposizione, in preda alla più poderosa paralisi critica, "con una resa del pensiero e della speranza" al subdolo e capillare potere totalitario delle esigenze economiche. Gli stessi profondi bisogni del singolo sono soffocati sull'altare del progresso tecnico continuo che abbaglia, attrae, inganna e seduce attraverso l'esca della pronta disponibilità dei consumi. La medicina, con le sue rapide dinamiche di domanda-risposta, si è appunto perfettamente inserita in questo quadro di senso. Il prezzo dello sviluppo farmacologico è la completa neutralizzazione delle possibilità del singolo, tramite un processo riassumibile all'incirca così: elaborazione di una diagnosi specialistica, assegnazione di pazienti a quella diagnosi, produzione della risposta tecnica. Non c'è altro, a discapito degli inaspettati risultati che stanno scaturendo dal fortunato incrocio tra alcune branche

della scienza come l'epigenetica, la psiconeuroimmunologia, la fisica quantistica e gli studi sulla neuroplasticità. Nel testo *Tu sei il placebo* dello scienziato americano **Joe Dispenza** ne troviamo una saliente esposizione. Secondo l'autore, sarebbero proprio i nostri pensieri consapevolmente intenzionali, assieme alle nostre emozioni, a fornire un'alternativa al dogma biologico del determinismo genetico: le nuove ricerche epigenetiche dimostrerebbero che non è affatto scritto nei geni il nostro destino, né le patologie che siamo destinati a sviluppare e con le quali convivere. Al contrario l'insieme di circostanze esterne che l'individuo vive e sperimenta, assieme al bagaglio di sue convinzioni e credenze, ha direttamente effetto sull'attività dei geni. Le intenzioni che prendono infatti avvio dal lobo frontale del cervello si trasformano in messaggi chimici da inviare a tutto il corpo, attivando o disattivando i relativi geni, proprio come fossero degli interruttori. In questo senso si parla di "neuroplasticità autodiretta", proprio in riferimento alla capacità del soggetto di creare nuovi percorsi neurali e demolire quelli preesistenti tramite lo specifico tipo di pensieri che formuliamo ed esperienze che viviamo: questa capacità del cervello di autorappresentarsi immagini mentali alternative a quelle reali, e con un variabile grado di suggestionabilità, grazie al quale cambiare le credenze immagazzinate nell'inconscio, è assimilabile al principio della fisica quantistica per cui tutte le possibilità possono potenzialmente avere luogo nel presente. I fatti non sono mai esclusivi e definitivi. Questi studi confluiscano ormai in quella disciplina relativamente recente chiamata 'psiconeuroimmunologia' e votata a studiare gli effetti che pensieri ed emozioni hanno sul sistema immunitario, a riprova dello strettissimo legame mente-corpo.

Ecco perché si hanno buone ragioni per credere che la persona, se messa nelle condizioni di vivere situazioni ambientali agevoli e confortevoli, e se intenzionalmente disposta a cambiare con costanza le sue credenze, dispone già di una sua riserva corporea di farmaci. Un'ulteriore conferma potrebbe arrivare in senso contrario dal fatto che, così come esiste il placebo, è stato studiato un fenomeno altrettanto forte e potente a livello chimico-fisiologico definibile 'nocebo', e della cui trattazione si rimanda alle ricerche del fisiologo Walter Bradford Cannon per comprendere come paure, credenze negative e vissuti mal rielaborati avrebbero la capacità di paralizzarci, ammalarci o di peggiorare una preesistente condizione patologica.

Naturalmente, si ha troppo rispetto della personale sofferenza altrui per generalizzare questi studi, renderli trasversali a tutti, ed elevarli al rango di dogmi inconfutabili. Non ignoriamo le questioni etiche sottese. Eppure, a discapito di quanto svolto finora, i tempi sono ormai maturi per mettere tra parentesi le robuste influenze economiche del mercato, far dialogare queste analisi con quanto dato già per definitivo oggi nella scienza e nel sapere medico-sociale, e indagarne sempre più il valore.

Ecco perché, in conclusione, non possiamo che tornare a Marcuse e alla sua denuncia di “unidimensionalità” dell’uomo contemporaneo, nel segno della cieca accettazione del dato di fatto, e della mancata volontà di immaginarlo diversamente. La delega continua al *deus ex machina* del progresso e della tecnologia dimostra chiaramente che quanto più è forte il condizionamento esterno, tanto più si rimpiccioliscono i processi di consapevolezza ed espansione del singolo. Per questo motivo, per aderire concretamente alla proiezione ed elaborazione di un altro possibile, occorre prioritariamente un’educazione non banale e non scontata all’immaginazione e alla speranza, che, nostro malgrado, non sono affatto disposizioni naturali dell’uomo, ma pratiche che necessitano di un continuo esercizio di apprendimento e cambiamento del cattivo presente. In questo senso, dice **Ernst Bloch**, nel saggio *Il principio speranza* pubblicato in tre volumi, che nulla come la speranza allarga gli uomini, a differenza della passiva rassegnazione che li confina alle strettoie preconfezionate della realtà. Nella bellissima introduzione al testo, **Remo Bodei** riassume magistralmente questi concetti in pochissime righe che meritano assolutamente di essere riportate qui:

È necessario abbattere il diffuso pregiudizio secondo cui prima si dà il “reale” e poi spuntano i possibili, come scarto o aborto di essi. Da questo punto di vista, sembra invece più fruttuosa l’idea di partire dai possibili, per farli poi passare attraverso i filtri o le forche caudine della prova di realtà.

Ribaltare le fondamenta. Declinare le certezze. Questo è nient’altro che questo significa praticare la speranza.

IN/ATTUALITÀ DELLA SPERANZA CRISTIANA NEL PENSIERO DI JÜRGEN MOLTmann



DARIA DIBITONTO

L’anno 2025 è anno di Giubileo ordinario, dedicato da papa Francesco ai «Pellegrini di speranza»: i cristiani sono pellegrini in cammino, lontani dalle comodità, in cerca di indulgenza, perdono, fratellanza e apertura fiduciosa al futuro. La **speranza** che «**non delude**» (Rm 5,5) è da sempre attuale nella Chiesa di Cristo, ma lo è ancor più nell’anno del Giubileo della speranza. Papa Francesco, nel suo recente libro *La speranza non delude mai* (2024), la descrive come «**la carta d’identità dei cristiani**, qualcosa che ci caratterizza e definisce [...], quel filo che ci riporta all’ancora e che è fonte vitale di gioia». La speranza è «l’eredità del cristiano, che ci fa camminare “verso qualcosa”, verso l’incontro con Gesù. È una virtù che ci mette in movimento e ci fa camminare, perché la vita del cristiano è “**in tensione verso**”». Tuttavia, il 2025 è anche l’anno dell’attesa angosciosa del futuro: l’anno in cui Donald Trump inaugura la sua seconda presidenza con una serie di decreti esecutivi che sovvertono gli equilibri politici internazionali e l’Europa, sempre divisa nonostante l’Unione politica parzialmente realizzata, decide un piano di riarmo non unanime, che prevede la sospensione del patto di stabilità, portando ad un aumento consistente del debito pubblico dei paesi europei a discapito dei servizi pubblici e del benessere dei suoi cittadini, ma soprattutto rendendo più temibile la prospettiva di una nuova guerra mondiale che impieghi anche armi nucleari.

Jürgen Moltmann (1926-2024), teologo ecumenico proveniente dalla chiesa riformata, ha vissuto personalmente la tensione tra la speranza vivificante alimentata dalla fede in Cristo e la distruzione sperimentata durante la Seconda guerra mondiale, tra la giustizia promessa da Gesù nel regno di Dio e l'oppressione dei popoli nei regimi comunisti europei, ma anche nelle dittature militari dell'America latina. Scoprì Gesù e la Bibbia nei campi di prigionia inglesi, tra il 1945 e il 1948, dopo essere stato arruolato nell'esercito tedesco a 17 anni e aver sperimentato la morte del suo migliore amico durante i bombardamenti di Amburgo del '43; sposato con una teologa originaria della Germania Est, fece esperienza della dolorosa condizione delle famiglie tedesche in seguito alle drastiche limitazioni imposte dalla Repubblica Democratica Tedesca ai diritti dei suoi cittadini, tra cui quello a uscire dai confini del Paese, culminate nell'erezione del muro di Berlino nel 1961; collaborò attivamente al dialogo cristiano-marxista per il superamento dell'oppressione comunista. Famoso per la sua ***Teologia della speranza*** (1964) e per ***Il Dio crocifisso*** (1972), testi nei quali la **forza della speranza cristiana** diventa oggetto dei suoi studi, delle sue ricerche e il **punto focale** in base al quale rileggere l'intera teologia cristiana, incarnava egli stesso una potente *Lebenslust* che lo spinse a studiare, amare, lavorare sodo, far famiglia e carriera, impegnandosi in un'attività culturale e politica costante anche al di fuori dell'accademia. La sua *Lebenslust* si espresse sempre anche in doti carismatiche, pedagogiche, affabulatorie, che gli consentivano di contagiare le persone che incontrava con il suo entusiasmo, la sua voglia e gioia di vivere, il suo **amore per la vita** in tutte le sue sfaccettature e in tutte le occasioni di condivisione che la vita poteva offrirgli. Nel 1960 durante la consueta vacanza con la moglie sulle montagne svizzere rimase folgorato dalla lettura de ***Il principio speranza di Ernst Bloch***, che ebbe l'occasione di incontrare a Wuppertal l'anno successivo. La sua riflessione sulla speranza era sì atea e svolta nell'ambito di una filosofia marxista, ma era anche intrisa di una prospettiva messianica le cui radici erano specificamente bibliche – Moltmann ha sempre sostenuto che Bloch fosse il filosofo tedesco del Novecento che più citava la Bibbia, in dettaglio e con perizia. Perciò fu Bloch a consentirgli di raccogliere la sfida che *Il principio speranza* implicitamente lanciava: sono consapevoli i cristiani che la loro è una “religione dell'Esodo e del Regno”? Sanno comprendere l'antica promessa di alleanza con Dio dell'Antico Testamento e la nuova promessa di risurrezione annunciata nella lieta novella del Nuovo Testamento come una **perenne fonte di speranza per il presente?** Sanno anticipare il futuro del Regno di Dio nel presente? Al fine di risvegliare la consapevolezza della specificità della speranza cristiana Jürgen Moltmann scrisse la ***Teologia della speranza***, che ebbe immediatamente un grande successo. Come scrive lui stesso nella sua autobiografia «il tema era nell'aria» (2009, 126): erano gli anni del Concilio Vaticano II nella chiesa cattolica romana, che si apriva così alla modernità, e del

Civil Rights Movement di Martin Luther King negli Stati Uniti, che otteneva grandi risultati nella lotta al razzismo; in Cecoslovacchia nasceva il socialismo dal volto umano e in America Latina il cristianesimo prestava sempre più attenzione all’oppressione delle classi più povere, anche in seguito all’esito della rivoluzione cubana del 1959, fino a far nascere poi, alla fine degli anni Sessanta, la teologia della liberazione. In Germania, invece, prevaleva ancora la mentalità difensiva tipica della politica della sicurezza di Konrad Adenauer, seppur il miracolo economico stava creando le condizioni per un cambiamento di mentalità. La forza della speranza abitava, secondo Moltmann, tutti questi nuovi inizi: essa **consente di abbandonare il vecchio per dare inizio al nuovo**. La speranza cristiana congiunge le speranze storiche in un cambiamento positivo con le aspettative escatologiche che oltrepassano le possibilità storiche e le forze umane. Il famoso discorso di Martin Luther King, *I have a dream*, esprime proprio questo congiungimento tra speranze storiche e speranze escatologiche:

Ho un sogno, che un giorno questa nazione sorga e viva apertamente il vero significato del suo credo: Riteniamo evidente questa verità, che tutti gli uomini sono stati creati uguali... Ho il sogno che un giorno ogni valle verrà innalzata, ogni collina e ogni montagna abbassata... E che la gloria del Signore sia rivelata e tutte le creature di carne la vedano insieme.

La speranza cristiana si distingue dallo spirito dell’utopia blochiano perché fonda il futuro di risurrezione dai morti sulla **promessa di Gesù Cristo**, che anticipa il futuro Regno di Dio come ideale di **uguaglianza** nel presente e quindi dà la forza di lottare per cambiare la storia, **superando la paura della morte e del fallimento**. I tre concetti chiave della *Teologia della speranza* sono dunque: 1) il concetto di *promessa divina*; 2) l’idea di *risurrezione del Cristo crocifisso* come promessa di Dio per il mondo; 3) una comprensione della storia umana come *missione del regno di Dio*.

Il primo concetto si qualifica come **promessa** di alleanza tra Dio e il proprio popolo che, nata con l’Antico Testamento per Israele, viene **universalizzata da Cristo**, promessa vivente in cui Dio stesso si rende presente. In Cristo ciò che viene promesso e la promessa sono un’unica cosa: **il presente di Dio**. Cristo stesso è anticipazione della salvezza futura, rinnovamento della promessa e dell’alleanza già stretta con Israele, risurrezione dalla morte per salvare tutti i cristiani dal peccato. Con il suo libro successivo, *Il Dio crocifisso* del 1972, il presente di Dio in Cristo e nello Spirito Santo si qualificherà come *śekhīnā*, presenza di Dio anche nella miseria dell’esilio e della morte: nel libro dell’Esodo Dio si fa **compagno di viaggio e di sventura** precedendo il suo popolo “nella nube e nella colonna di fuoco” (Es 13, 21-22), facendo allestire un altare e una tenda dell’incontro con lui, per abitare in mezzo agli Israeliti, per stare accanto a loro nella sofferenza del

cammino (Es 29, 45-46). Questo accento sulla *šekhînâ* è importante, perché è una linea interpretativa del cristianesimo che lo avvicina alle sue radici ebraiche e fa parte, per il tedesco Moltmann, di un cammino di riconciliazione con il popolo ebraico sterminato dall'esercito nazista di cui lui stesso ha fatto parte. La *šekhînâ*, nella tradizione ebraica, è **presenza di Dio in mezzo al suo popolo**, è dunque promessa presente della magnificenza futura del regno di Dio, presente di Dio che riempie di felicità anche la vita nella miseria dell'esilio e della sofferenza. Secondo Moltmann, il presente di Dio in Cristo e nello Spirito Santo può e deve essere letto come teologia cristiana della *šekhînâ*, promessa di Dio incarnata in Cristo e presenza dello Spirito del Dio che viene nella storia per salvarla.

Il secondo concetto chiave riguarda la **risurrezione del Cristo crocifisso** come compimento delle promesse di Dio e anticipazione in Cristo della salvezza promessa all'umanità. Nell'autobiografia Moltmann cita la frase di Paolo in 2 Cor 1,20: «In lui infatti sono diventate sì e amen tutte quante le promesse di Dio», frase che per lui è motivo di interpretare la risurrezione di Gesù come promessa universale della nuova creazione di tutte le cose. Il **centro** della teologia della speranza è dunque **cristologico**, è Cristo stesso con la sua promessa di vita dopo la morte attraverso la sua risurrezione, mentre il suo **orizzonte** è **escatologico**, è il futuro della nuova creazione di tutte le cose, il futuro dell'uomo e del mondo dopo la loro morte, quando **Dio sarà «tutto in tutti»** (1 Cor 15,28). L'escatologia alla luce della risurrezione di Cristo si distingue dall'ottimismo moderno, generato dalla fede nel progresso e nella tecnologia: Dio resuscita Gesù, suo figlio abbandonato e oppresso, condannato dai potenti del suo tempo, dunque la promessa che Egli stesso incarna **crea futuro** per gli oppressi, gli abbandonati e i condannati di ogni tempo, e per tutti i morti. «La speranza non dà soltanto la forza, come a Israele, di spezzare l'oppressione e cercare l'adorata terra della libertà. La speranza allontana anche le persone dalla loro patria, dalle loro amicizie e dalle loro case e le rende pronte a lasciare queste cose per cercare qualcosa di **nuovo**» (2009, 131). La speranza **mette in contraddizione** con tutta quella parte di realtà presente che non corrisponde al futuro di Dio: dà la forza di combattere le ingiustizie, di agire per portare la pace, di favorire la libertà altrui prima della propria, di trasformare la realtà in vista di un futuro di pienezza, di pace e di giustizia. Ed è così che si arriva al terzo concetto chiave: la comprensione della storia umana come missione del regno di Dio. È nell'orizzonte escatologico della speranza cristiana che, secondo Moltmann, la nostra realtà si presenta come storia nel suo significato più autentico e completo: la **storia come missio**, come **missione del regno**, che chiede ai cristiani di anticipare il futuro della *promissio*, un futuro che non si riduce alla ripetizione del passato nel presente e nel futuro, né che si appiattisce su un vago quanto indefinito “possibile”, che include indifferentemente il bene e il male, ma che si apre all'impossibile salvezza del mondo grazie all'intervento di Dio, che supera e trascende il destino di morte cui, evidentemente, va incontro

l’umanità, rischiando di portare con sé l’intero pianeta terra, o buona parte di esso. La speranza cristiana, dunque, non chiude gli occhi davanti al pericolo in fiduciosa attesa di un al di là di salvezza che dipende principalmente dall’azione di Dio, ma coglie l’**apertura al futuro della storia** nella quale l’azione dei cristiani è essenziale per muoverla verso il regno di Dio, proprio abitando nel mezzo della sofferenza e del pericolo. «Là dov’è il pericolo cresce anche ciò che salva», scriveva Hölderlin, che Moltmann cita a più riprese. A ciascun cristiano spetta dunque oggi più che mai seminare parole di pace, farle crescere nella giustizia per scongiurare le logiche antagonistiche, svalutanti e oppressive che conducono alla guerra e rendere possibile un nuovo futuro.

LA SPERANZA: UN SENTIMENTO MORALE



GIOVANNI GRANDI

La questione di cosa sia la speranza ha sollecitato significativamente il pensiero filosofico e teologico e, su tutti, due nomi del dibattito novecentesco sono noti al grande pubblico: quello di **Ernst Bloch**, che ha lavorato a *Il principio speranza* a partite dal 1938, per pubblicarlo per la prima volta nel 1959, e quello di **Jürgen Moltmann**, con il suo studio del 1964, *Teologia della speranza*. Il tema ha rappresentato e, per molti versi, rappresenta tuttora un filone di pensiero attivo, si potrebbe dire anzi perenne, dal momento che mette al centro dell'attenzione il futuro, le aspettative umane per il domani storico e – in campo teologico – quelle di tipo escatologico.

Tra i molti percorsi possibili di esplorazione del tema vorrei recuperarne uno in particolare, quello che porta all'inserimento della speranza tra i sentimenti morali, collocandola dentro una teoria dell'azione.

Conoscere il futuro

La possibilità di conoscere il futuro ha appassionato molto già il pensiero medievale: la maturazione di una concezione lineare del tempo, nella successione di passato, presente e futuro ha rappresentato un punto centrale per il pensiero cristiano che concepisce il tempo come una “**historia salutis**”, una *storia della salvezza* che si snoda tra il “già” e il “non ancora”. Il tempo storico è teso tra l'evento salvifico della risurrezione del Cristo – il *già* – e il suo ritorno ultimo – il *non ancora* – e sappiamo fin dalla prima letteratura evangelica che questa tensione è difficile da pensare oltre che, prima ancora, da vivere. Già **Paolo di Tarso** – rivolgendosi in particolare alla comunità di Tessalonica, nella prima come nella seconda lettera – ha dovuto richiamare ad un atteggiamento più presente, più coinvolto, le comunità che tendevano ad assumere una postura di disimpegno dalla

storia, come se il futuro fosse “corto”, come se il ritorno del Signore risorto fosse imminente. Via via che la storia umana proseguiva, con un inequivocabile riprodursi delle dinamiche di contrasto tra il bene e il male, si è sviluppato all’interno della tradizione cristiana un pensiero escatologico sempre più raffinato, che si è sviluppato in più direzioni. Da un lato è parso necessario approfondire la questione del rapporto tra il tempo e l’eternità, dall’altro si è iniziato a studiare più attentamente il tipo di sapere possibile a proposito del futuro storico: il concetto medievale di “futuribile” esplora in particolare questo tema.

A monte di tutto questo troviamo però la questione di fondo che qui interessa: il futuro è inequivocabilmente un oggetto a cui si rivolge l’intelligenza, perché rappresenta lo scenario ipotetico di arrivo a valle di decisioni da prendere nel tempo presente. Esiste cioè un nesso tra quel che accade oggi e quel che accadrà domani, e questo nesso risponde in senso generale alla nozione aristotelica di “causa finale”, che funziona come architrave della riflessione morale fin dagli esordi dell’*Etica Nicomachea*, dove si osserva che «ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni proposito sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione definirono il bene: ciò a cui ogni cosa tende». (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I (A), 1, 1094 a 1-3).

La causalità finale, la tensione al bene di tutte le cose, è un chiaro antropomorfismo, perché suppone appunto la capacità di percepire il fluire del tempo e le connessioni tra eventi, e infatti **Tommaso d’Aquino**, recependo la lezione di Aristotele, sottolinea che si tratta della «prima fra tutte le cause [...] E lo dimostra il fatto che la materia non raggiunge la forma senza la mozione della causa agente [...] ma la causa agente non muove senza mirare al fine. Se infatti l’agente non fosse determinato a un dato effetto non verrebbe mai a compiere una cosa piuttosto che un’altra: quindi, perché produca un dato effetto, è necessario che venga determinato a qualcosa di definito, che acquista così la ragione di fine». (Tommaso d’Aquino, *La Somma di teologia*, I-II, q. 1, a. 2, Co.). Il “fine” è tale per solo per un “agente” consapevole del tempo, il “fine” risiede inequivocabilmente nel futuro, e la causa finale assume allora questo carattere intrigante: qualcosa che ancora non esiste – pur essendo tra gli orizzonti possibili – genera *dal domani* delle conseguenze *nell’oggi* per tramite della libertà e della visione progettuale di cui sono in grado gli esseri umani.

Da questa prima *milestone* concettuale derivano anche gli sviluppi teorici che interessano la speranza.

Dal conoscere all’agire

Il discernimento sul da farsi nel presente *in vista del domani* e, nel senso ricapitolato, *a partire dal domani*, investe il campo morale anzitutto considerando i gesti che hanno a che fare con il male. Anche in questo caso l’input riflessivo viene da Aristotele, che non è incuriosito né dalle azioni paleamente buone, né

da quelle palesemente malvagie, ma da quelle miste. Esistono delle azioni con un carattere sorprendente – o inquietante – e sono quelle di cui ciascuno si riconosce autore pur non avendole volute, o più precisamente, avendole scelte ma *obtorto collo*, in una condizione di costrizione che, al limite, porta a chiedersi fino a che punto se ne possa essere responsabili. Ecco sorgere qui un tema filosofico di ampia trattazione, quello della distinzione tra il “volontario” e l’“involontario”, in cui è ancora l’*Etica Nicomachea* a disegnare i termini della discussione: «Sembra – scrive Aristotele – che siano involontarie le azioni che si compiono per forza o per ignoranza. Forzato è ogni atto il cui principio sia fuori di noi e tale che chi lo compie o chi lo subisce non vi cooperi per nulla». (Aristotele, *Etica Nicomachea*, III (Γ), 1, 1109 b 35 - 1110 a 15).

La questione dell’involontario ritorna nei secoli, la troviamo ripresa ad esempio negli stessi termini nel VII-VIII Secolo da **Giovanni di Damasco** (*De Fide orthodoxa*, II, 24 b) e poi ripresa ancora da Tommaso d’Aquino: «Come insegnano concordemente il Filosofo e Gregorio Nisseno, le azioni compiute per timore (*per metum*) “sono un mixto di volontarietà e di involontarietà”. Infatti l’azione compiuta per timore, considerata per se stessa, non è volontaria, ma diventa volontaria nella contingenza particolare, cioè per evitare il male che si teme (*vitandum malum quod timetur*)». (Tommaso d’Aquino, *La Somma di teologia*, I-II, q. 6, a. 6).

Le azioni compiute per paura (*per metum*) non appartengono al campo del volontario, a meno che – ed è tuttavia la situazione più ricorrente – non siano state una delle opzioni comunque disponibili, frutto insomma di una scelta, per quanto sofferta. Queste azioni vengono ora associate a una passione più generale, non necessariamente negativa, che è individuata nel “timore”, un sentimento complesso, che appunto spinge ed evitare una certa strada facendo leva sulla rappresentazione dissuasiva del male futuro, che potrebbe riversarsi *in primis* su chi la imboccasse. Ci si può dunque volgere a un bene particolarmente faticoso o solo contingente – come è il caso di scuola proposto da Aristotele, quello in cui ci si risolva per gettare a mare un carico per non rischiare il naufragio durante una tempesta – perché spinti dal timore per uno scenario alternativo.

Questo quadro teorico-antropologico è chiaramente ancora incompleto: manca quantomeno un nome, che indichi – specularmente al timore – la leva affettiva che invece spinge a inoltrarsi in una certa direzione, quand’anche faticosa, percependola come preferibile *non solo indirettamente, ma direttamente*. Il nome di questa passione correlativa, che pure spinge nel discernimento morale e nell’agire, ma mostrando il bene difficile a cui tendere è, precisamente, “speranza”.

Timore e speranza: una figura di coppia per l’agire

Tommaso è, al solito, essenziale e conviene seguire la sua lezione sulle passioni implicate nell’agire: esistono a suo parere «quattro passioni sono le principali. Perciò il numero di queste quattro passioni risulta dalla distinzione tra presente e

futuro: infatti il moto dice ordine al futuro, mentre la quiete consiste in qualcosa di presente. Del bene presente, dunque, sentiamo gioia e del male presente tristezza; per il bene futuro invece nutriamo speranza e per il male futuro timore». Tommaso d'Aquino, *La Somma di teologia*, I-II, q. 25, a. 4, Co.

Speranza e timore disegnano, come tanti altri concetti classici, una “figura di coppia” per leggere le situazioni di indecisione: in effetti nelle situazioni miste e dubbie siamo in grado di percepire entrambi questi sentimenti, a seconda di quel che contempliamo. Un buon obiettivo, per cui pure nutriamo qualche speranza, potrebbe portare con sé conseguenze non altrettanto buone, segnalate dal timore, e prevalendo quest'ultimo potremmo scegliere di desistere. Viceversa, una azione che non avremmo mai contemplato astrattamente come qualcosa di buono, e da cui il timore pure ci metterebbe in guardia, in una precisa circostanza, la sentiamo percorribile in nome di una speranza che in noi prevale, come quando – per abbandonare gli esempi classici – ci affidiamo a una cura sperimentale sperando nella guarigione, mentre ordinariamente e in salute non ci presteremmo a test clinici dagli effetti collaterali in via di accertamento.

In breve: se il timore è *del male* e la speranza è *del bene*, questo non significa che seguire la spinta della speranza *sia bene* e quella del timore *sia male*. Occorre discernimento, ed è forse anche per questo che Tommaso precisa qualcosa di ulteriore, che vale la pena di esaminare.

La speranza: verso un bene futuro, arduo, raggiungibile

Il discorso potrebbe proseguire sempre tenendo conto della figura di coppia: ci sono timori che evolvono in paure, in fobie, togliendo plasticità al discernimento – alla decisione “prudente” per rimanere nei termini della tradizione classica medievale – e immobilizzando la persona in una staticità avversa ad ogni cambiamento. Ma, viceversa, possono anche esserci speranze altrettanto problematiche, lì dove il sentimento spinge verso l'azzardo o dove il bene intenzionato – sempre nella dinamica della causalità finale ci troviamo – abbaglia al punto da diventare ciechi rispetto al male che il medesimo slancio verosimilmente introdurrebbe nella realtà.

Tommaso immagina una sorta di “screening” per mettere alla prova la speranza, a partire proprio da ciò che questo sentimento propone come obiettivo:

«Circa l'oggetto della speranza occorre vi siano quattro condizioni. Primo, che ci sia un bene: propriamente non esiste speranza se non del bene. E per questo la speranza differisce dal timore, che è timore del male. Secondo, che riguardi il futuro: non c'è speranza delle cose presenti già raggiunte. Terzo: è richiesto che sia qualcosa di arduo, raggiungibile con difficoltà: non si dice infatti di sperare cose da poco, che subito possono essere ottenute. Quarto, che quelle cose ardue siano

tuttavia raggiungibili: infatti nessuno spera ciò che in ogni caso non potrà raggiungere. E per questi motivi la speranza differisce dalla disperazione» (Tommaso d'Aquino, *La Somma di teologia*, I-II, q. 40, a. 1, Co.).

La condizione prima ed essenziale per scrutare la speranza è che ci si rivolga a un bene *in modo diretto*: che cosa si intende raggiungere (e non, viceversa, evitare) attraverso una tal decisione? Questo obiettivo si rivela nella sua bontà – secondo tratto – quanto più si distanzia nel futuro, e questo perché in fin dei conti spinge a riflettere, a distendere l'agire entro un progetto, uscendo dall'immediatezza e dall'estemporaneità. Un terzo aspetto da prendere in considerazione è la fatica, meglio si potrebbe dire l'impegno, che è richiesto: una speranza consistente dovrebbe essere in grado di rinnovare la motivazione dinanzi alle avversità. Infine, quarto e particolarmente interessante nodo, l'obiettivo sperato dovrebbe pur sempre essere realizzabile: impegnativo da raggiungere sì, ma comunque alla portata. Altrimenti, nota suggestiva, l'eccessiva ambizione e la mancanza di realismo rischiano di attivare una dinamica depressiva, contraria alla speranza stessa: inseguire mete velleitarie (utopistiche?) rischia di portare in uno stato continuo di insoddisfazione, che alla lunga tende a corrodere la motivazione fino alla rinuncia e alla conclusione che ogni impegno sia vano e illusorio.

Saper riconoscere in se stessi la speranza, senza confonderla con illusioni o velleità, così come il saper interpretare gli allarmi del timore, distinguendoli dalle voci paralizzanti della paura, rientra tra le capacità morali. La dinamica tra questi sentimenti, pur non esaurendo una teoria dell'azione – non almeno nella lezione tommasiana – concorre al discernimento morale, potendo estensivamente essere ritrovata anche nella sfera politica e applicata nella analisi dei modi attraverso cui una società viene sollecitata verso obiettivi di interesse collettivo. Lungo questa via il discorso sulla speranza potrebbe, ancora una volta, ricondurre alle riflessioni sul futuro sociale a cui gli stessi Bloch e Moltmann hanno invitato a sostare, ciascuno dalla propria originale prospettiva.

PER UNA ANTROPOLOGIA DELLA SPERANZA



MICHELE ILLICETO

La speranza, prima di essere una virtù teologale, è un tentativo, tutto umano, di interpretare e affrontare le mille peripezie che la vita ci pone innanzi per riuscire, nel modo migliore possibile, a stare al mondo.

La prima dimensione con cui la speranza ha a che fare è certamente quella della temporalità, dovendo noi fare i conti col divenire e con il fluire, con la distanza, la lentezza, il ritardo, i rimandi, i differenti. Infatti, mentre ci muoviamo tra presente e futuro, ci rendiamo conto che, se il presente non ci basta, il futuro non ci è garantito. Pertanto, ci muoviamo tra il già e il non-ancora, tra il dato che è a noi disponibile e il compito che invece ci mette continuamente in gioco.

Con la speranza noi affrontiamo il presente guardando al futuro, e guardiamo al futuro per cambiare il presente. Per chi spera, il tempo non appare più come una semplice sequenza di frammenti insignificanti, ma riesce a scorgere nel presente la potenzialità generativa che in esso si nasconde. Come ha scritto il monaco di Bose, **S. Chialà**, “Senza la speranza il presente si imbruttisce, perché l'uomo perde quell'orizzonte che gli è necessario per trascendere se stesso”.

In secondo luogo, proprio perché collocati nel fluire del divenire temporale, la speranza ha a che fare col fatto che l'uomo è un essere mancante, incompleto, incompiuto. Nulla gli basta e per questo è in esilio perenne. La speranza, in questo caso, non ti fa girare a vuoto. E' un modo per affermare che la vita non è un gioco

che non porta a niente, ma un viaggio che ha un senso perché ha un fine, un telos da conoscere e da realizzare.

Se un tempo ci siamo identificati con la figura del pellegrino, oggi, nella società dell’incertezza, abbiamo scelto di identificarci, come ha scritto Bauman, o con la figura del turista o con quella del giocatore, che altro non sono che forme disperate di vivere la speranza.

Su tale scia, la speranza ha a che fare con una terza categoria: quella del desiderio. Non c’è speranza senza questa lontananza dalle stelle. A questo punto emerge che il tipo di speranza che si nutre dipende dal tipo di desiderio che si coltiva. E risulta decisivo capire che cosa è un desiderio, da dove nasce e che cosa implica, per non confonderlo col semplice bisogno, incentrato più sul proprio io, o peggio col capriccio. Infatti, se il desiderio ti apre al futuro, il capriccio ti tiene incatenato al presente.

Ma la speranza ha a che fare soprattutto con l’attesa. Nel suo celebre quadro del 1965, dal titolo “Concetto Spaziale Rosso, Attesa”, **Lucio Fontana** ha raffigurato l’attesa con un taglio. Essa indica una fessura, una ferita, uno spiraglio che tiene aperto un luogo dal quale può fare il suo ingresso, in modo imprevisto e inaspettato, l’Altro, il Nuovo, l’Assoluto, l’Infinito, l’Incommensurabile. Bisogna però ricordare che ci sono due tipi di attesa. La prima è passiva, ed è di chi subisce gli eventi e il tempo, e la seconda è attiva, ed è propria di chi forza il tempo per costruire quei processi che permettono all’evento atteso di realizzarsi.

Proprio perché legata all’attesa, la speranza esige pazienza e mitezza. P. Ricoeur ha scritto che: “La speranza viene a noi vestita di stracci perché le confeziamo un abito di festa”. Questo significa che l’attesa non è un modo per evadere dal presente, ma un modo più profondo di vivere in esso. Se l’evasione è una forma contraffatta di speranza, al contrario, chi spera non nega il presente, ma lo assume e lo cambia. La speranza non disimpegna, ma responsabilizza.

La speranza ha a che fare anche con il nostro senso di impotenza e con le due categorie della possibilità e dell’impossibilità. Infatti, come hanno sottolineato **Kierkegaard** e **Heidegger**, per l’uomo, “essere” significa “poter-essere”. Questo gioco fa sì che mentre il presente è evidente, il possibile, al contrario, è latente, nascosto, ma non per questo meno efficace. Il possibile non è “ciò che non è” in assoluto, ma solo ciò che “non-è-ancora” e che potrebbe essere. E’ un essere sospeso. E’ il non-ancora presente nel “già”. Solo che, non vedendolo, pensiamo che non esista affatto. Pensiamo che sia inesistente, impossibile. Invece esso “dorme” nelle pieghe della storia, e ci vuole qualcuno che lo risvegli. Ci pensa la speranza. Certo, se dormi anche tu, il possibile non si realizzerà mai. Ecco che la speranza ci rende sentinelle vigili.

Quindi la speranza ha a che fare con la nostra fragilità e con l’esperienza dei nostri limiti, che possono aprirci o chiuderci. I nostri limiti sono lo scarto che intercorre tra ciò che vogliamo e ciò che possiamo, tra volere e potere. Anzitutto si

tratta di andare oltre il deliro di onnipotenza, e fare del limite una grande occasione per scoprire che nessuno basta a se stesso, e che, come diceva S. Agostino, se troviamo mutevole la nostra natura, forse è meglio trascendere noi stessi. Per questo la speranza è un atto di auto-trascendimento.

A questo punto la speranza ci mette di fronte all'esperienza del “Negativo”. Se ciò che desideriamo si realizzasse subito, non ci sarebbe di sperare, ma non ci sarebbe neanche il dolore. Invece ci sono degli ostacoli, le cadute, i fallimenti, i ritardi, gli imprevisti, le illusioni e le delusioni. Di fronte a tutto ciò spesso reagiamo con sfiducia, scoraggiamento, disimpegno, rassegnazione e disperazione. Ci chiudiamo in noi stessi e viviamo alla giornata, girando a vuoto. Invece la speranza ci fa rialzare e ripartire, ci fa ricominciare.

Ora, il negativo ci fa soffrire. In questa ottica la speranza ha a che fare col dolore, con la possibilità di sbagliare, di fallire, perché tra noi e il compimento, tra l'Egitto e la terra promessa c'è tutto un lungo deserto da attraversare.

E questo accade perché la speranza ha a che fare anche con la nostra libertà. Non si spera automaticamente, ma si sceglie di sperare a proprio rischio e pericolo. In questo senso la speranza non va confusa né con l'ottimismo né col pensiero positivo come oggi si cerca di fare. Ad ambedue manca il dolore. Manca il momento della prova. La speranza non idealizza un futuro aleatorio. Essa ha a che fare con il fatto che l'uomo può essere illuso e ingannato, e quindi anche deluso. Infatti, ci sono troppe false speranze in giro.

La speranza ha a che fare col sogno e con l'utopia. Utopia è un neologismo coniato dal filosofo **Tommaso Moro**. Se mettiamo insieme i due significati del lessico greco (eu-topos, che vuol dire luogo ottimo, e ou-topos, che vuol dire non-luogo o luogo inesistente), ecco che utopia significa “luogo-altro, luogo-oltre”. Un luogo che non è alla portata dei nostri sguardi catturanti, possessivi e distruttivi. La speranza ha a che fare con l'utopia perché ha a che fare con l'oltre-passamento (che non è il superamento). Il grande filosofo marxista, **E. Bloch**, nella sua opera dedicata a tale tema, dice che “Pensare è oltrepassare”, cioè andare-oltre, che non è andare-fuori, ma lasciare aperto uno spazio dal qual può fare il suo ingresso l'Altro. Ed è qui che la speranza ha a che fare con i sogni, non con quelli fatti ad occhi chiusi con quelli fatti ad occhi aperti, dando ragione ad Aristotele che definiva la speranza come “il sogno di chi è sveglio”.

Da ultimo la speranza ha a che fare con l'azione. Noi siamo incompiuti, ma tendiamo verso il compimento, verso la pienezza, verso “il” fine (telos) e non verso “la” fine. Se il fine, come ci ha insegnato Aristotele, porta a compimento, la fine ci ruba tutto ciò che abbiamo costruito, cancellandolo. Solo che il futuro non viene da solo, non viene da sé. Oggi, purtroppo, più che costruttori di futuro siamo diventati consumatori di atomi di tempo, di attimi che, come schegge impazzite,

quando passano non ci lasciano nulla. Siamo diventati, come dice **Bauman**, “collezionisti di esperienze”. Chi spera, invece, si impegna, lotta e costruisce. La speranza ci aiuta a vincere l’apatia.

Volendo concludere, superando anche **Spinoza**, la speranza è una passione che, se da un lato ci fa soffrire a causa dell’incertezza del futuro, dall’altro ci tiene in vita, e se dovesse venire la sconfitta, che venga pure, almeno ci troverà non dormendo, ma lottando, perché forse l’obiettivo vero non è ottenere ciò che si è sperato, ma aver provato a dare un senso a questo nostro essere ospiti del tempo.

LA FATICA DI SPERARE: ERNST BLOCH E LE IMMAGINI DELLA MORTE



MICHAELA LATINI

1. Durante gli anni bui dell'esilio, **Ernst Bloch**, costretto a fuggire dalla Germania nazista, ripara prima in Svizzera, poi in Austria, e infine, al precipitare degli eventi, negli Stati Uniti. È oltreoceano, tra New York e Cambridge Massachusetts che, verso la fine degli anni Trenta, mette mano al suo capolavoro, **Das Prinzip Hoffnung**, (Il principio speranza, trad. di E. De Angelis e T. Cavallo, con introduzione di Remo Bodei), un'opera enciclopedica, terminata solo alla fine degli anni Cinquanta, ovvero dopo il rientro nel paese d'origine. Lo studio portato avanti in queste pagine si lascia assimilare, sin dal titolo, a un vero e proprio viaggio controcorrente rispetto agli solchi tragici che stavano segnando il terreno della storia europea: un'esplorazione nel continente della “speranza” di oltre millecinquecento pagine, e scandita su tre tappe fondamentali. Le stazioni di questo peculiare percorso portano affidati ai titoli dei tre volumi “Sogni ad occhi aperti”; “Per un mondo migliore”; “Immagini di desiderio”. A queste tappe con nomi da Eldorado corrispondono altrettanti nodi concettuali: il primo tassello è dedicato al

plesso società-politica; il secondo tratto si focalizza sulla questione della grande arte in senso ampio (e quindi sulla pittura, sulla musica, ma anche sulla filosofia); e infine il terzo punto che concerne la sfida ingaggiata dalla speranza contro la morte. In questa ultima sezione Bloch si muove con un passo incrociato: da un lato il suo pensiero cerca un appiglio nella forza redentrice delle “immagini di desiderio” rispetto alla vita quotidiana, al tempo e alla morte; dall’altro però presenta questi “*Wunschkilder*” come dei “negativi”, ovvero mostra in controluce l’ineffabile alterità che li attraversa in filigrana.

Un’espressione blochiana molto significativa per restituire il senso delle tesi esposte nel Principio speranza è quella dell’«opacità dell’attimo vissuto». Con questa formula si riferisce al fatto che la nostra esistenza è costellata di intermittenze oscure che aspirano a una maggiore chiarezza, o anche che i nostri progetti sono innervati di negatività. Bloch non si stanca di ripetere – secondo un adagio che ricalca la distinzione benjaminiana tra “esperienza (*Erfahrung*)” e “vissuto (*Erlebnis*)” –, che il sentiero della speranza non è mai rettilineo e illuminato. A rendere il percorso particolarmente accidentato è il fatto che nessuna costellazione in cielo rende visibile la rotta. Per Bloch infatti il presente non si lascia afferrare nella sua totalità, ma lascia dietro di sé un’eredità scomoda e di difficile riscattabilità, come dimostra il concetto di *Ungleichzeitigkeit* (non-contemporaneità), vero e proprio caposaldo della sua concezione del tempo (si rimanda al bel volume di Bodei).

L’opacità è precisamente quel “qualcosa” d’ineffabile che si annida nella nostra esperienza vissuta e che, in un certo senso, rende estraneo ciò che ci è familiare, connota di alterità il proprio. Sono questi temi che Bloch affronta nell’altra importante opera della sua maturità, ovvero nelle pagine dolorose di *Erbschaft dieser Zeit* (Eredità di questo tempo), quando si confronta in modo più esplicito con la barbarie del nazismo (1935). Ma i termini sono qui simili. Di fronte a ogni tentativo di comprendere appieno la nostra esperienza, ci si accorge che – (per dirla con una formula presa in prestito dall’opera di **Bertolt Brecht** *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*) – «manca qualcosa» (*etwas fehlt*). E questa mancanza, anziché manifestarsi come una semplice assenza, fermenta sotto l’impronta del vissuto, facendo emergere la sua alterità impenetrabile. L’opacità di cui Bloch ci parla in queste pagine è un’ombra di alterità nell’identico: da un lato si manifesta come «opacità della vita presente» (*enges Dunkel des gegenwärtigen Lebens*), dall’altro come apertura verso il futuro, come anticipazione (*Vor-schein*) utopica. In questo senso Bloch parla di una «modalità auratica dell’oscuro» (*auratische Art des Dunkels*): la presenza persistente dell’opacità in ogni pensiero e l’impulso che innesca il processo della nostra comprensione, stimolando al contempo l’emergere di ciò che era stato dimenticato.

2. Non c'è dubbio: la speranza per Bloch non va interpretata come una dimensione di passività, o di accettazione degli eventi, ma piuttosto nella forma di una postura eretta, che non perde di vista, nella fatica di attraversare la notte dei tempi, l'alba a-venire. Il “*noch-nicht*” è l'asse portante di questo procedere apparentemente insensato e inopportuno. Il fatto è che per Bloch il limite della speranza non sta in un altrove, ma si nasconde nella trama interna, e coincide con quell'ombra che il principio “*Hoffnung*” inevitabilmente si porta dietro.

In ogni presenza persiste questo nucleo di opacità che impedisce all'essere umano sia di portare a compimento i progetti della propria esistenza, sia di vivere la propria vita in modo totalizzante e immediato. Tuttavia, questa “dimensione oscura” non paralizza il movimento dell'esperienza umana. Ernst Bloch rovescia i termini della questione, e vede nella negatività non un limite, ma una risorsa, una sorta di pungolo che trasforma ogni ricerca di senso in un compito infinito, da riprendere sempre daccapo. Il soggetto blochiano, che tende verso una totalità ineffabile e irraggiungibile, è costretto ad abitare l'incompiutezza dell'esistenza, a fare i conti con l'andamento spesso fluttuante dell'esperienza.

In modo analogo questa oscurità che non si può dissipare, questo male senza redenzione, non rappresenta tanto un punto d'arresto inevitabile, quanto piuttosto la condizione interna di ogni esperienza possibile. L'opacità si rivela allora come un “*surplus*” che fermenta, come un eccesso del desiderio, come una promessa. È una tensione, una potenza il cui fine è il superamento di questa mancanza. C'è una immagine particolarmente efficace che Bloch “mette in opera”. Si tratta della raffigurazione della “*docta spes*” scolpita da Andrea Pisano su un portale del Battistero di Firenze. La figura femminile che personifica il “*Prinzip Hoffnung*” in questa formella trecentesca tende le braccia verso l'alto, come per afferrare qualcosa. La speranza non è un'attesa, ma piuttosto un tendere verso il futuro, verso il vero. Se l'esistenza umana è una vana aspirazione a una verità inaccessibile, Bloch riconosce in questa tensione verso il meglio il “*legato*” che tiene insieme il tessuto lacerato dell'esistenza stessa. Nelle tracce latenti che costellano la nostra vita si nasconde un impulso propulsore, pronto a svilupparsi: è la brama del meglio, la tensione verso il *novum*.

In altre parole, secondo Bloch, è proprio grazie alla sua opacità costitutiva che l'istante vissuto stimola l'umanità verso un chiarimento al contempo impossibile e ineluttabile. Si tratta di un'oscurità indeterminata ed elusiva, che ci costringe a ritornare continuamente sul dato e a lasciarci sorprendere di volta in volta dal suo contenuto sedimentato, dalla sua forza latente. Per questo il compito è quello di ricondurre la contingenza alla sua condizione interiore che, pur appartenendo al condizionato, non si esaurisce in esso, ma presenta sempre uno scarto, un eccezionale. Questo «residuo» rappresenta per Bloch anche una miniera di possibilità nuove: è in questo spazio vuoto che bisogna attingere le scintille, i materiali necessari per costruire il futuro, nello sforzo di dare una forma e una figura a noi

stessi e al nostro mondo, pur essendo consapevoli, allo stesso tempo, di «non poter mai concludere».

3. È all'interno di queste coordinate teoriche che Bloch riflette sulla concretezza della utopia. Al centro della praxis umana è l'analisi della “materia di cui sono fatti i sogni” (per citare il titolo di un bel volume su Bloch curato da Nicola Alessandrini). La meta di questa ricerca è la produzione di un senso: qualcosa che sfugge a ogni definizione totalizzante e che, tuttavia, spinge l'uomo a trasformare attivamente la propria vita e a tentare di accedere alla propria dimensione più profonda. Come un interprete della statura di **Emmanuel Lévinas** osserva (nel testo del 1993 dal titolo *Dieu, la Mort et le Temps*) con grande acutezza, secondo Bloch «c'è un fallimento in ogni vita, e la malinconia di questo fallimento è il suo modo di stare nell'essere incompiuto», nell'oscurità feconda che impregna ogni fatticità. Alla base della dimensione di “opacità dell'istante vissuto” è la morte, che costituisce una zona interdetta per la speranza, Di fronte all'«anti-utopia» per eccellenza, di fronte al fallimento ultimo e inevitabile che l'umanità registra nella sua impari lotta contro l'oblio, contro l'oscurità eterna, non si può non provare paura. Ma in fondo, a ben vedere, questa tonalità luttuosa marca ogni atto della prassi umana. Questo significa che si fa esperienza dell'opacità, e dunque della morte, nella quotidianità, in ogni nostro agire. E la malinconia, l'angoscia derivano dalla paura di morire senza aver compiuto, senza aver portato a termine la propria opera e il proprio essere. In un passo particolarmente suggestivo del Principio speranza si legge: «Per l'artista, l'angoscia più forte è quella di non poter portare a termine la propria opera. La morte non solo annienta l'uomo interamente, ma colpisce un bersaglio più preciso, privandolo della sua capacità creativa».

Il fallimento inevitabile per ciascuno consiste in questo: non riuscire a dare una forma definitiva alla vita reale e cadere nell'oblio originario. Da un lato, l'opera d'arte dovrebbe trionfare sulla morte, facendo emergere l'eternità; dall'altro, la morte, che dovrebbe essere contrastata dall'eternità, si presenta come segno distintivo dell'agire umano, come sigla di una prassi inevitabilmente imperfetta.

È all'opera, in altre parole, l'enigma che sigla la nostra essenza, l'“*humanum absconditum*”, il volto celato. Di fatto, la vita corrisponde per Bloch a un percorso in direzione dell'incontro con sé stessi, a un progetto di ritrovamento del proprio sé in una dimensione comunitaria (e qui la lezione di Hegel è tangibile anche se contaminata dalla presenza di Novalis), in quel «noi» che è anche il precipitato più autentico dell'opera d'arte. E tuttavia, come osservano già alcune righe suggestive dello studio giovanile di Bloch, *Geist der Utopie* (Spirito dell'utopia) «[...] ci ritroviamo sempre all'esterno di ciò che creiamo, il pittore non entra nel quadro, né il poeta nel libro, né nel paese dell'utopia dietro le lettere; e la fanciulla stessa, il fiore azzurro, per quanto nettamente si stagli su tutti i tesori, alla fine cade soltanto all'esterno nelle braccia del discepolo, e rimane fuori» (corsivo

mio). Lo stesso tema, con significative varianti, si ritrova nel brano “La cornice che scompare due volte” di *Tracce* del 1959 (su questo si rimanda alla introduzione di Laura Boella all’edizione italiana).

In quella creazione continua che è la costruzione del proprio destino, l’umanità corre continuamente il rischio di precipitare fuori rotta, tra i dirupi di un sentiero accidentato e costellato di insidie. Ma la caduta si accompagna la capacità di rimettersi in piedi e proseguire il cammino. Si tratta di un’impresa faticosa; e pur tuttavia è lungo questa traiettoria periferica, sul solco di questo terreno scabro, che si trovano le tracce del cammino della speranza. Basta saperle cercare!

È nella necessità di questa ricerca che è racchiusa mirabilmente la lezione più (in)attuale del Principio speranza, e forse dell’intero pensiero blochiano.

CRISTOPHER LASCH, IL PROGRESSO E IL REALISMO CRISTIANO

CARLO MARSONET

Un pensatore contro il progresso... o no?

Per comodità, si suole etichettare filosofi e pensatori. Il motivo è presto spiegato: l'uomo ha bisogno di costruire schemi mentali attraverso i quali catalogare e, così, provare a meglio comprendere la dimensione del reale. **Christopher Lasch (1932-1994)**, ad esempio, è tendenzialmente descritto come un pensatore critico dell'idea di progresso, e con ragione. È d'altronde lui stesso che organizza uno dei suoi lavori più noti, *Il paradiso in terra* (1991), proprio attorno alla critica del lemma “progresso”. Vi sono dunque pochi dubbi al riguardo. Eppure, è interessante rilevare come il suo discorso ostile a un dogma, se non *il dogma della modernità*, assume sfumature più complesse e meno lineari di quanto si pensi. Che cos'è infatti il progresso? Esso si determina in base a quali termini di riferimento o paragone? E poi: è costituito da caratteristiche sue proprie che lo rendono immune da interpretazioni diverse? Queste sono alcune delle domande a cui è necessario rispondere prima di giungere alla conclusione che Lasch sia un pensatore che rifiuta il progresso.

Va però posta una essenziale premessa. Lasch non era un filosofo e non disponeva di quella finezza concettuale, frutto di letture approfondite, che possiamo per esempio riscontrare in un suo contemporaneo, **Robert Nisbet**. Lasch era uno storico, un critico sociale e un sociologo. Consultando il copioso archivio delle sue carte conservato presso l'Università di Rochester dove egli insegnò dal 1970 in poi, si può affermare che molti argomenti ad esempio contenuti nel volume del 1991 non erano l'esito di riflessioni di lungo periodo. Intendiamoci: il tema del progresso lo ha interessato fin da giovane, ma questo non si è poi concretizzato in letture sistematiche sull'argomento. Del resto, ciò è ben visibile proprio nel volume. Vengono infatti posti in una ipotetica linea di pensiero autori anche i più diversi tra loro ma accomunati, secondo Lasch, dall'ostilità nei confronti del progresso. Fatta questa doverosa considerazione preliminare, è evidente che però Lasch, nonostante ciò o forse proprio per questo motivo, ha posto i termini della questione sotto una luce che molti autori, probabilmente troppo schierati a favore dello stesso tema di ricerca e dunque compromessi ideologicamente, non sono stati in grado di esplicitare. Si può essere al contempo favorevoli al progresso rimanendone critici? La risposta è affermativa, se viene chiarito che il progresso può assumere connotati diversi.

L'impostazione che Lasch dà al problema è la seguente: il tema non può essere ridotto al suo farsi ideologia. Detto altrimenti, il progresso non può significare semplicemente andare avanti, non si sa bene verso quale meta, mentre la tendenza interpretativa più invalsa segue proprio questa strada. Se il progresso è identificato in maniera simbiotica col

cambiamento, allora Lasch si pone fuori dalla questione. È dunque l'ideologia del progresso che Lasch aborre: non l'idea in sé, ma la sua idolatria. L'ideologia per cui il progresso identifica l'ampliamento delle possibilità dell'uomo sia in termini economici o sociali, tecnologici o scientifici. Il discorso va dunque, nella sua ottica, totalmente reimpostato. Non tutto ciò che è nuovo è un progresso; non tutto ciò che è diverso rispetto a ciò che è stato è buono. Non è pertanto pensabile l'idea di progresso senza la sua controparte conservatrice, cioè la tradizione. Quello che va rilevato è il fine del ragionamento laschiano, che si riduce in buona sostanza alla tutela della persona umana e di un ordine che in qualche modo sia fatto a sua misura.

Un fine che politicamente tanto i progressisti quanto quelli che si fanno chiamare conservatori non tengono in considerazione. Nella sua critica, Lasch considera l'intero spettro politico americano del suo tempo ideologicamente schierato a favore del progresso. E proprio per questo motivo fu presto isolato sul piano intellettuale, almeno dagli anni Settanta, quando cioè le sue posizioni mutarono verso un crescente conservatorismo culturale (per alcuni dai tratti reazionari, per altri nostalgici). La sinistra lo aveva abbandonato, ma forse è più corretto dire il contrario. La destra “conservatrice” era per Lasch tutto tranne che tale: l'emblema di quest'ossimoro, per lui, era **Ronald Reagan**. Pur riconoscendogli il merito, almeno a parole, di schierarsi dalla parte del *common people* e della tradizione, Reagan rimaneva fondamentalmente un *liberal*, un progressista. I conservatori del suo tempo, sosteneva Lasch, erano molto preoccupati del progressivo affrancamento dal passato e dal cambiamento come motore di sviluppo e benessere, non già di conservare quel di cui aveva bisogno la persona comune. Così si può leggere ne *Il paradies in terra*: «i “valori tradizionali” di Reagan (...) avevano poco a che fare con la tradizione. Riassumevano piuttosto il codice del cowboy, dell'uomo in fuga dai suoi antenati, dalla sua famiglia e da qualsiasi cosa lo legasse e limitasse la sua libertà di movimento. Reagan – proseguiva Lasch – faceva leva sul desiderio di ordine, di continuità, di responsabilità e disciplina, ma il suo programma non conteneva niente che potesse soddisfare simili desideri. Al contrario, il suo programma mirava a promuovere la crescita economica e la libera iniziativa commerciale, cioè proprio le forze che hanno minato la tradizione».

La speranza, ovvero della fiducia nella vita stessa

Alla base dell'ideologia del progresso risiede una visione ottimistica delle faccende umane. Tutta la modernità per Lasch altro non è che la concretizzazione di questo principio: l'uomo può conquistare la natura e plasmare il mondo a suo piacimento. Non esiste limite oltre il quale l'uomo non possa andare. È dunque la radice stessa di un'idea di modernità che Lasch rinnega, cioè quella classica di ampliamento delle possibilità umane, di «dissacrazione» e «illegittimità», per dirla con José Ortega y Gasset, rispetto a ciò che è stato. La modernità come arricchimento e «vita senza valori sacri» comporta per Lasch una perdita secca. E ciò significa smarrire di un'idea di vita buona e di condotta umana molto

più umile e reverenziale rispetto all'ordine naturale. Un'idea costruita attorno a quello che chiama «l'argomento proibito: i limiti».

Tutto il discorso alternativo di Lasch si basa sull'idea che l'uomo sia una creatura limitata per natura e che non debba, pertanto, cercare di bypassare la propria condizione, quanto piuttosto accettarla per ciò che è. Tale argomento si appoggia su un altro elemento, intrinsecamente legato a quello di limite, cioè la speranza. Essa è l'alternativa all'ottimismo su cui è imperniata invece l'ideologia progressista. La fede cieca e incondizionata nel fatto che il domani sarà migliore dell'oggi e che il cambiamento in quanto tale sia non solo auspicabile ma anche l'unica via giusta, **«the true and only heaven»**, come recita il titolo originale del volume del 1991, è la soluzione che l'uomo moderno ha scelto. Ma è anche la più comoda e semplice da seguire, secondo Lasch. Non si tratta, a ben vedere, dell'opzione che guarda in faccia la realtà senza infingimenti né illusioni, quanto piuttosto della scorciatoia resa possibile dalle scoperte scientifiche e dalla tecnologia. Ciò che manca all'ottimismo è quella dimensione tragica della vita che è al contrario parte costitutiva della virtù della speranza.

In una serie di conferenze sul tema del progresso tenute qualche anno prima del libro, ovvero nel 1987, Lasch aveva già posto i termini della questione. Lo spirito inquisitivo tipicamente progressista andava contrastato con uno spirito più prudente e reverenziale nei confronti del creato, tipico invece della religione cristiana. Il messaggio più profondo di quest'ultima si riassumeva nell' «amare la vita anche se non è organizzata attorno al raggiungimento dei desideri umani. La religione ci esorta ad accettare la nostra dipendenza da forze che non possiamo controllare non come una fonte di disperazione, bensì come condizione del nostro essere e come la fonte di quel tanto di felicità che possiamo aspettarci di vivere». Da quest'attitudine deriva il ripudio per la tentazione di ribellarsi alla propria condizione e tale disposizione, conseguentemente, invita a riscoprire la «gratitudine e la speranza, una gioiosa affermazione della giustezza di un mondo che non è stato creato per il nostro particolare beneficio». Rispetto all'ottimismo, la speranza implica una fede radicata nella vita stessa, è *davvero* un investimento rischioso nel futuro: più ancora, una scommessa «ad andare fino in fondo anche quando le cose non vanno per il meglio».

La modernità, o come Lasch preferisce chiamarla, «il progetto moderno», ha posto l'uomo al centro della creazione e lo ha reso, ebbro dei propri successi materiali, incapace di fare i conti con gli imprevisti che la realtà di tanto in tanto presenta. La speranza contiene un elemento realista e, ancora più, probabilmente, di natura tragica: la vita non va sempre per il meglio e ciò che l'uomo può fare è profondere tutte le energie di cui dispone per far fronte alle asperità che la vita di volta in volta propone e, ancor meglio, impone. In questo senso, la speranza «implica una fiducia profondamente radicata nella vita, che appare assurda a chi non l'ha. Si nutre, più che della fede nel futuro, della fede nel passato»: l'ottimista, il quale crede nel progresso alla stregua di una fede secolarizzata, quasi come fosse il motore necessario della storia, non è pronto a scontrarsi con le durezze dell'esistenza umana, mentre chi nutre speranza manifesta una predisposizione caratteriale di tipo realista e prudente, una «disciplina spirituale contro il risentimento», per

riprendere un'espressione di **Reinhold Niebuhr**, per la vita che lo rende più resistente ai fallimenti e alle delusioni.

Come ha scritto nell'ultima parte de *Il paradiso in terra*, «se le ideologie progressiste si sono ridotte alla malinconica, disperata speranza [**hope against hope**, nell'originale] che tutto, in qualche modo, si aggiusterà, dobbiamo recuperare una forma più vigorosa di speranza, che ci permetta di credere nella vita senza negare il suo carattere tragico e senza cercare di spiegare la sua tragicità come una forma di “ritardo culturale”». E ancora: «L'ottimismo progressista si basa, in definitiva, sulla negazione dei limiti che la natura pone al potere e alla libertà dell'uomo, e non può sopravvivere a lungo in un mondo in cui è ormai impossibile sfuggire alla consapevolezza di quei limiti». La visione etico-politica di Lasch affermava «quella disposizione di spirito propriamente definita come speranza, fiducia o meraviglia – tre nomi per lo stesso atteggiamento della mente e del cuore – [la quale] afferma la bontà della vita di fronte ai suoi limiti». Per adottare un'espressione di Edmund Burke piuttosto calzante, Lasch intendeva riaffermare «**le grazie naturali della vita**» (*the unbought graces of life*).

Un realista cristiano?

In diversi interventi Lasch critica il progressismo e l'ottimismo cieco su cui è esso costruito per i tratti gnostici che manifestano. La promessa di salvezza terrena e di miglioramento costante del mondo, di matrice tipicamente gnostica, era quanto Lasch riconduceva all'idea di perfettibilità umana fatta propria dalla modernità progressista e liberale. Un'idea, in sostanza, che alimenta una rivoluzione terrena permanente, con la distruzione di qualsiasi cosa dia stabilità e continuità all'uomo: un punto che Eric Voegelin certamente aveva intravisto nei totalitarismi millenaristici, ma anche nel progressismo di cui è insita la dottrina liberale. Una materia analizzata in maniera assai simile, del resto, anche da Augusto Del Noce, secondo il quale pure il progressismo può condurre a una forma di totalitarismo, nella misura in cui distrugge non solo l'incertezza e la precarietà dell'essere umano, elementi fondamentali della sua libertà, ma pure le virtù teologali: fede, speranza e carità.

L'ideologia del progresso ha per Lasch tratti gnostici innegabili. Il miglior antidoto a questo sentiero pericoloso era per lui costituito dal cristianesimo. Spesso sottaciuto negli studi a lui dedicati, Lasch mostrò soprattutto nel corso degli anni Ottanta un forte afflato religioso. In una delle più significative conferenze che tenne, nel 1985, egli esplicitamente indicò la religione cristiana come la vera e unica alternativa all'ideologia del progresso. È solo da essa che si può trarre l'insegnamento che l'uomo è una creatura fragile e limitata: il realismo morale di cui è impregnata consente di comprendere come il mondo non si concluda con la fine dell'esistenza individuale. La religione, per lui, consente all'uomo di venire a patti con la propria esistenza imperfetta, senza per questo disprezzarla, ma anzi traendo importanti insegnamenti per sperare al meglio la propria libertà in vista dell'autogoverno democratico: «la religione – afferma altrove – non è solo un rifugio, un mezzo di sicurezza in un mondo tormentato. È anche una sfida all'autocommiserazione e

alla disperazione (...). La sottomissione a Dio rende le persone meno sottomesse nella vita quotidiana. Le rende meno timorose, ma anche meno amareggiate e risentite, meno inclini a trovare scuse per se stesse».

Il realismo morale cristiano, a cui Lasch può essere ricondotto, pone enfasi sulla caducità e la precarietà dell'essere umano al mondo. Ne risulta, per Lasch, che la metafora del progresso è errata per indicare la condizione dell'uomo: l'ideologia del progresso «si basa sull'illusione che la civiltà moderna possa sfuggire ai vecchi ritmi di crescita e declino, degenerazione e rinnovamento. Prima ci rinunciamo, prima possiamo dare ai posteri qualcosa in cui sperare». L'ideologia del progresso, secondo Lasch, altro non fa che stimolare l'uomo a sentirsi padrone assoluto al mondo. È diventata un idolo, e financo la base di una religione secolare che pone al centro l'uomo stesso. Al contrario, per lui l'uomo non è e non sarà mai una creatura dai tratti semi-divini, né potrà pensare di creare una città di Dio dai tratti umani: esso rimane un essere umile e fragile. E la religione serve proprio all'uomo a ricordargli la propria posizione relativa nella creazione: essa «ci spinge ad accettare la nostra dipendenza da forze incontrollabili non come una fonte di disperazione, ma come la condizione del nostro essere, e come tale la fonte di qualsiasi felicità che possiamo accettare di godere». «Rendiamoci dunque conto delle nostre possibilità: noi siamo qualcosa, ma non siamo tutto; quel tanto di essere che possediamo ci toglie la conoscenza dei primi principi che nascono dal nulla, e quel poco di essere che possediamo ci nasconde la vista dell'infinito», aveva affermato Blaise Pascal. Fino alla fine della propria vita, Lasch dimostrò di aver fatto propria, con disincanto e realismo, la tragicità del vivere umano: la speranza è la chiave della fede nella vita per come essa è.

SPERANZA E UTOPIA SONO L'ONORE DEGLI EROI



«Diktatorlerin hepsi korkaktır»; «Tutti i tiranni sono codardi». Istanbul, 22 marzo 2025.

ROBERTO MORDACCI

Lungo l'orizzonte della storia vi sono vette e abissi. Friedrich **Nietzsche**, nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (1874), lo disegna come un panorama di picchi e avvallamenti, in cui «Un gigante grida all'altro attraverso i desolati intervalli dei tempi, e l'alto colloquio degli spiriti prosegue, indisturbato dai nani pe-tulanti e chiassosi che strisciano sotto di loro». Contrariamente a quanto comune-mente si pensa, la filosofia della storia di Nietzsche non è tutta e solo décadence: non è un progressismo storicista rovesciato, in cui si andrebbe dal vitalismo dio-nisiaco delle origini greche al nichilismo moralistico europeo. Per Nietzsche, la storia – così come l'essere nel suo insieme – è il luogo del volere, ossia di quella

forma originaria della vita che è spinta all'affermazione, al sì, all'assertività. Questo movimento non è affatto lineare né continuo, bensì caotico e diseguale: in esso convivono momenti di grande potenza vitale e sprofondamenti di passività auto-distruttiva. «Il compito della storia – prosegue Nietzsche – è di essere la mediazione fra loro e di dare sempre nuove occasioni e di conferire nuove forze alla produzione di ciò che è grande». È in quest'ottica, conclude, che «No, lo scopo dell'umanità non può trovarsi alla fine, ma solo nei suoi più alti esemplari».

Sarebbe comico e superficiale – come lo è stato – interpretare queste tesi come una celebrazione della supremazia, del potere (**Macht**) inteso esclusivamente come forza (**Gewalt**). Anzi, proprio la distinzione fra di essi, richiamata da Elias **Canetti** in *Massa e potere*, deve metterci sull'avviso circa il tragico errore di Nietzsche e di molti suoi interpreti. La forza è soltanto vis o violentia, è mera erogazione di energia, dispersione di grado immediato, senza direzione né progetto, senza persistenza né valore. La forza è divenire senza essere: consumato il suo fuoco, essa si perde nel nulla. Il potere, al contrario, è energia riflessiva, capacità che si dispiega solo quando può realmente creare, quando il suo potenziale diviene necessità. Il potere è l'essenza della possibilità, dell'aver da essere, è anzitutto «potere di» e solo secondariamente «potere su»: come scriveva **Spinoza**, è potentia prima di essere potestas e imperium, i quali, per altro, sono legittimati solo dall'auctoritas che si forma al convergere delle potenze riunite dei cittadini.

È per questo che speranza e utopia sono il regno dei giganti. Esse nutrono e sostengono l'azione, collegano anche da grandi distanze coloro che vogliono vivere liberi e generano valore, valentia piuttosto che violentia. Se l'illuminismo è, come ha chiarito **Foucault**, la volontà di «non essere governati così», di darsi cioè una legge che ha la forma della «cura di sé» e del «governo di sé e degli altri», allora – con buona pace di **Trasimaco** – le vette della storia non sono dove vige l'utile del più forte, bensì dove dilaga la vita degli spiriti liberi, dove s'impone il coraggio di osare, sperare e progettare.

Come ha scritto un temerario ragazzo sul suo cartello, portato nelle piazze di Istanbul in questi giorni, «Tutti i dittatori sono codardi» («Diktatorlerin hepsi korkaktır»). Vale al di là di queste piazze e di questi tempi. Appartiene all'oppressore – nella storia – la cifra del terrore, la cancellazione di ogni aspirazione, il tentativo di annientare il volere dei sudditi, di assorbirlo interamente nel proprio. Ma proprio questo è il segno della viltà, della mancanza di coraggio: il leader autoritario si nasconde dietro le divise dei suoi militari (salvo tentare la fuga in extremis indossando la divisa di un altro esercito), dietro la strategia di impossessarsi di ogni mezzo di comunicazione e istruzione, dietro il tentativo di controllare il potere della legge e dei giudici, di rendere illegali gli oppositori, di mandarli al confino o avvelenarli: in altre parole, si fa fare scudo dalla forza della repressione, non avendo con sé la potenza delle volontà riunite e libere (potestas in populo), il potere che si forma agendo «di concerto», come sosteneva Hannah **Arendt**. Dittatori

e autocrati sono piccoli umani (uomini e donne) petulanti e chiassosi, che sanno solo di sé e di sé solo parlano. Costoro firmano patti che violano sistematicamente, dichiarano decisioni irrevocabili che smentiscono il giorno stesso, lanciano sfide da cui si ritirano, invadono e trucidano ogni volta che hanno la certezza di avere a disposizione un'enorme superiorità fisica e materiale, il che non li tutela dal finire molte volte sconfitti o in ritirata, quando i popoli si organizzano e resistono. Sono individui senza onore. Lo sono perché non coltivano alcuna speranza né utopia ma sono disperati e distopici: ritengono che la storia nasca e finisca con il loro piccolo transito ed è per questo che essa non può per loro avere un senso che li trascenda, che sia più grande del loro progetto di dominio. Chi crede che la storia – con tutti i suoi orrori – non sia comunque attraversata da una irriducibile speranza e volontà, che non vi sia in essa la potenza dell'impegno di milioni di individui non disposti a essere schiavi, non può avere onore, lealtà, coraggio. Vivrà solo della paura che può suscitare e di quella che egli stesso prova, a ogni passo.

Chi ha fiducia nel tempo storico rifiuta passaggi aerei per fuggire e piuttosto chiede mezzi per difendersi, sacrifica l'orgoglio per non danneggiare il suo popolo, richiama i fatti e chiede giustizia, chiede terra, autogoverno e legittimità. In tutti i tempi, ciò che ha portato a vere trasformazioni si è fondato su un'apertura di senso possibile, sulla capacità di dare forma e figura a ciò che nasce con il desiderio di una vita buona.

La speranza, dunque. E come suo complemento, l'utopia. Non è un caso che, nell'opera di Ernst **Bloch**, *Il principio speranza* (1954-1959) sia stato preceduto da *Spirito dell'utopia* (1918). Ed è semplicemente naturale che l'opera maggiore dedichi più di cento pagine alla storia del concetto di utopia, da Thomas **More** a **Marx**. Per Bloch, speranza è appunto energia positiva e impulso ad agire verso un «meglio» che può essere vago e indistinto ma è scritto nel senso di giustizia, nell'esigenza di cambiamento da parte degli oppressi, nelle idee semplici e persino confuse di emancipazione e di egualianza. È un potere costruttivo e proprio degli umani, è di fatto la presenza del futuro nel presente, l'unico modo in cui tale presenza conferisce valore alla prassi. La speranza è dell'invisibile, ma – come avverte Marx – non si nutre del nulla né della mera fantasia: perché si radica precisamente nelle tensioni irrisolte e nelle contraddizioni del reale. Oltre Bloch, sarà soprattutto **Marcuse** ad assegnare all'immaginazione il ruolo politico di organo del futuro, proprio perché il materiale dell'immaginazione è precisamente la realtà, la condizione umana, l'oppressione e lo sfruttamento che – dialetticamente – suggeriscono il loro contrario, la loro negazione, il riscatto e la liberazione.

Né Bloch né Marcuse separano mai la speranza dall'utopia. Quest'ultima non ha il carattere dell'energia e del potenziale, bensì ha la forma mediata del progetto o, più precisamente, di una visione che sfida sé stessa a provare a proiettarsi in una realtà alternativa, a viverci almeno cinque anni come fece Raffaele **Itlodeo** (il viaggiatore misterioso dell'utopia di More), a immaginare appunto con cura dei

dettagli non solo i tratti desiderabili di un mondo diverso ma anche le sue bizzarrie, i suoi difetti, persino i pericoli che esso comporta. Nessuna utopia seriamente sviluppata è un mero libro dei sogni. Utopia, fin dalla sua prima figura, è un esperimento mentale non privo di realismo, che opera con esseri umani finiti e non particolarmente virtuosi né potenti. A differenza del progetto teocratico di **Campanella** e di quello tecnocratico di **Bacone**, l'utopia umanistica di More non prevede il superamento di tutti i limiti o l'armonia definitiva. È piuttosto una repubblica autogovernata, fiera della propria libertà, pronta a difendersi da possibili conquistatori e organizzata intorno a una piena collaborazione e solidarietà interna – cosa senza la quale in realtà nessuno Stato può durare a lungo. E in Bloch proprio l'utopia costituisce l'elemento concreto della speranza, il tracciato urbanistico, istituzionale, politico e culturale di una possibile alternativa. È un'immagine visibile, che per questo spesso diviene narrativa e grafica, rischiando di essere interpretata come il disegno di una «città ideale». Cosa che non è, perché l'utopia ha due caratteri essenziali. Essa è da un lato un esperimento che mette alla prova le idee di cambiamento e di organizzazione sociale – ciò che nel suo svolgimento immaginario mostra lati inaccettabili va scartato, è oggetto di ironia e di cautela. Dall'altro lato, essa è niente altro che lo specchio rovesciato delle contraddizioni del presente, che va per questo analizzato nel profondo, fino a individuare le vere radici della sua ingiustizia e le cause prossime e remote dell'oppressione. Solo da questa analisi realistica, in un certo senso addirittura «scientifica», si può formare il disegno utopico, che per questa ragione è sempre contingente, locale, ossia derivato proprio dal tempo e luogo in cui è scritto, come sua negazione. Alle contraddizioni di un certo assetto storico corrisponde l'utopia costituita dal rovesciamento di quelle contraddizioni, non di tutte le contraddizioni della storia.

Marcuse ha sottolineato, proprio nel Saggio sulla liberazione del 1969, che quando le forze storiche convergono verso la formazione di un autentico potere di cambiamento, solo allora l'utopia cessa di essere «antistorica» e diviene una reale possibilità. Il non-luogo che è anche il buon-luogo è bensì oggetto di speranza, ma finché questa rimane priva del potere dei popoli, non sostenuta dalla capacità degli individui di agire insieme, nessuna trasformazione può avvenire. E dove le forze storiche si addensano intorno a piccoli uomini, individui senza coraggio, senza onore e senza speranza, lì vi è un abisso della storia. Dove le masse sono solo masse e trattate come tali, ossia come corpi indistinti inclini soltanto alla «ribellione» - come lamentava **Ortega y Gasset** – non vi è potenziale di emancipazione.

Speranza e utopia insieme, dunque, guidano il cambiamento. E sono la fonte dell'onore degli eroi, perché questi ultimi guardano al potenziale umano per la giustizia e non a sé stessi, alla lealtà e al coraggio richiesti per essere fattori di unità e costruzione, piuttosto che di divisione e discriminazione. Gli eroi esercitano anzitutto il rispetto di sé e dell'umano, si guadagnano la dignità negata, in mille modi: sedendo nei posti vietati degli autobus, attraversando un ponte in uno

Stato ostile per ottenere il diritto di voto, sfilando nelle piazze contro governi etereodiretti, denunciando la corruzione e l'arbitrio. Movimenti di tal fatta sono speranzosi e utopici, non perché abbiano un'idea chiara e distinta di ciò che si dovrebbe fare, di ciò che è perfettamente giusto e conchiuso, ma proprio perché intercettano l'energia profonda della speranza, l'immaginazione narrativa dell'utopia, il coraggio di preferire la libertà alla sicurezza. Quest'ultima è il grande inganno di ogni regime totalitario.

L'autoritarismo, che del totalitarismo è la naturale premessa, vive precisamente della mancanza di speranza o, più precisamente, della sostituzione della speranza con l'illusione, dell'abbandono di ogni utopia solidale a favore di progetti tecnocratici che sono sempre solo per pochi «fortunati». Il grande inganno, qui, è la falsa promessa di includere interi popoli in quei pochi, è il gioco manipolatorio di far credere che, se vinceranno i pochi, i molti ne trarranno vantaggio, ovviamente a danno di chi si è deciso di escludere. Va da sé che i pochi non hanno alcun interesse a «elevare» i molti. E che il gioco illusionistico che fa leva sulla disperazione è, in realtà, nient'altro che una feroce distopia.

L'ULTIMA SPERANZA PER L'UMANITÀ E LA METAFISICA DEL SUPEREROE



PEE GEE DANIEL

Gli uomini più abietti sono coloro che maltrattano chi è più debole di loro, e con cui hanno facile gioco. Gli uomini veri, meritevoli di un tale titolo, sono quelli che si battono contro chi gli è pari, in difesa dei più deboli.

Gli eroi si scontrano con chi gli è superiore.

Il supereroe, infine, è colui che si butta in imprese inimmaginabili per qualsiasi altro essere senziente, pronto ad avversare in ogni momento eventi che vanno molto al di là della portata di chiunque altro, talora anche della sua. Lui non arretra. Avanza, sempre

Questo antico navigante delle stelle, che per comodità abbiamo sin da subito iniziato a chiamare "Mister Okay", ci ha insegnato l'ardimento e la rettitudine d'animo, a un grado tale di purezza che per noi resta irraggiungibile, fonte di ispirazione lontana, ma corroborante, simile al remoto baluginio di certe stelle che indirizzano le rotte degli uomini da che il primo legno con timone venne calato in acqua.

Ma se noi, schiacciati verso il basso dalle nostre indoli meschine, pur a fatica riusciamo a intravvedere le elevate ragioni che hanno condotto il suo lungo operato sulla Terra, lui, per converso, dalle mirabili altezze, anche morali, a cui era solito intrattenersi, deve aver equivocato su molti aspetti della natura umana.

Mister Okay vedeva placide scene famigliari, tranquilli picnic sull'erba, quartieri borghesi silenziosi e circondati da praticelli ben curati e si era convinto che fosse questa la massima aspirazione della nostra specie, mentre tutto ciò altro non è che una breve tregua tra una battaglia e l'altra. Ha scambiato l'eccezione per la normalità. Ha razionalizzato la nostra mala razza, credendo che veramente ciò che volevamo fosse ciò che dicevamo di volere. Nella sua integrità, dalla sua soprelevata prospettiva, non è mai arrivato a capire quanto marcia sia la stoffa con cui siamo rabberciati. Capita non di rado agli spiriti più magnanimi di ingannarsi a proposito dei più, supponendo siano intessuti di una materia dello stesso pregio della loro.

Per decenni la nostra schiatta si è fatta convincere dalle sue parole ispirate, o perlomeno è questo che ha fatto credere. Ci siamo illusi di essere poi davvero una razza eletta, nata per prosperare nell'abbondanza e nel bene. Ma un sogno è destinato a dissiparsi prima o poi, per ridare spazio alla realtà nuda e cruda. Non appena la progenie degenera di Mister Okay ce ne ha fornito l'occasione, è come se l'umanità tutta insieme si fosse svegliata di colpo da un sogno collettivo. L'immagine che salta in mente è quella di un maiale, costretto per troppo tempo a vestirsi con eleganza, che, appena ha potuto, si è sbrigato a spogliarsi per ributtarsi a capofitto nella motta.

Abbiamo fatto presto a cancellare ogni segno del suo passaggio: effigi, testimonianze, statue, progressi sociali. Di questo passo, nel giro di due o tre generazioni metteranno in dubbio la stessa realtà ontologica di Mister Okay.

La storia di Mister Okay, confidenzialmente abbreviata in *Mistory*, si è definitivamente conclusa, dunque? Sarebbe un guaio. Abbiamo ancora bisogno di idoli, e ne avremo sempre. Quel famoso slogan “Beati i popoli che non hanno bisogno di eroi” è totalmente ingiusto. Abbiamo un'intrinseca necessità di guardare a qualcuno che impersoni tutto ciò che vorremmo essere, ma non siamo. Questo, per riflesso, ci infonde coraggio e speranza. “Se c'è almeno uno così forse, un giorno, potremo essere tutti come lui”. O magari, invece, è un sentimento pavido quello che ci porta a cercare paladini, qualcuno che abbia il coraggio e la forza di compiere ciò che a noi non riesce.

La dicitura di “scimmie antropomorfe” non ha alcun senso. Siamo ominidi pitecoidi, ora lo sappiamo. Scimmie tra le scimmie. Siamo noi ad assomigliare a loro, non loro a noi. Il primate più imberbe, più inerme, più subdolo. Ma quello che ora ci è chiaro è venuto alla luce dopo una lunga infilata di millenni in cui abbiamo supposto e ci siamo raccontati tutt'altro: che fossimo vicini agli dei per sostanza e ispirazioni, che risiedessimo incontrastati all'apice della Creazione, che ci animasse uno spirito superiore imprigionato nella vile materia.

La realtà e la narrazione si scontrano, irrimediabilmente, con un attrito brutale, che riempie l'aria di scintille incandescenti. È per superare questo iato tra sincerità e simulazione che ci servono gli eroi, cosicché, fissandoli ammirati, ci sia consentito distogliere lo sguardo da un'impetuosa autocontemplazione.

Abbiamo bisogno di eroi. Eccome! E se non è un eroe buono e giusto quello a cui appigliarci, ci accontenteremo del primo esempio che ci si mostri, capace di sollevarsi al

di sopra delle nostre miserie. Anche di un mostro ci appassioneremo, basta distrarci dalle nostre umili nature, sebbene, facendo questo, ci asserviremo alle più esecrabili prospettive.

[Pubblicazione clandestina, anno 3 Okay No]

brano tratto dal romanzo MISTER OKAY, edito dalla KORM ent.

SPERANZA IN GRAMMI



CRISTINA RIZZI GUELFI

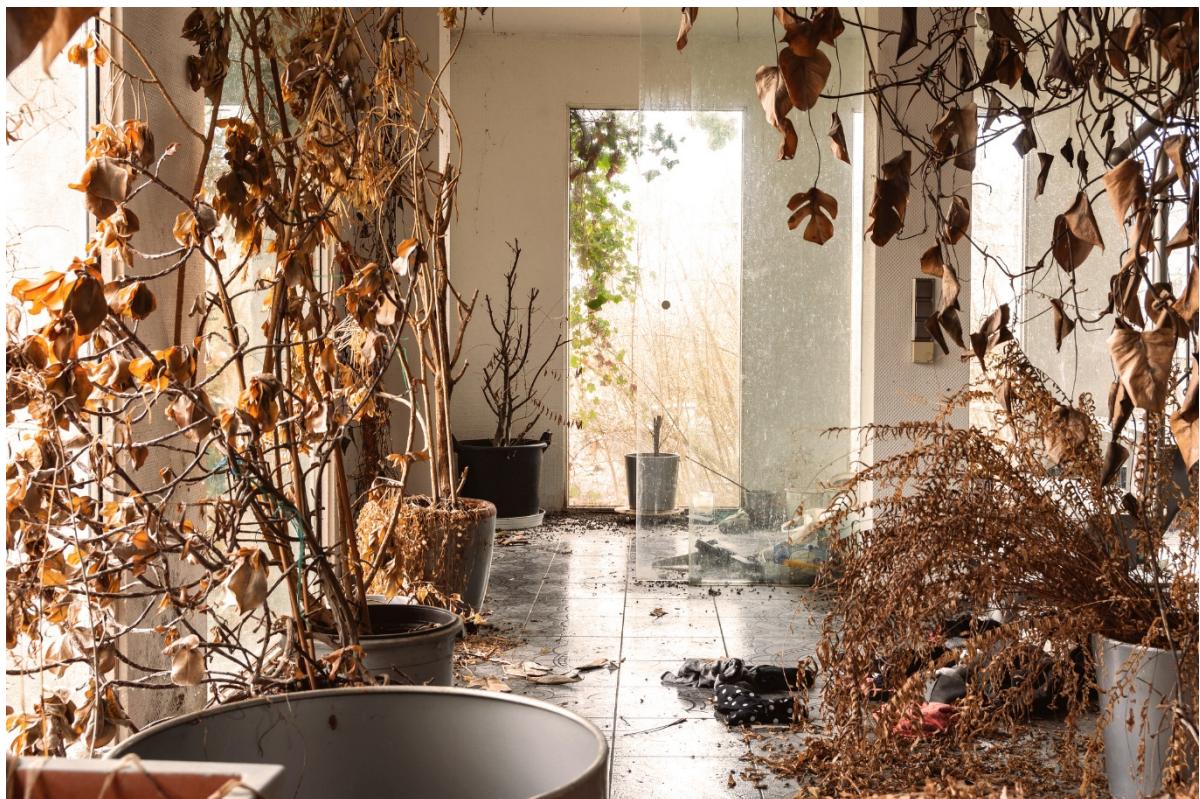
Speranza

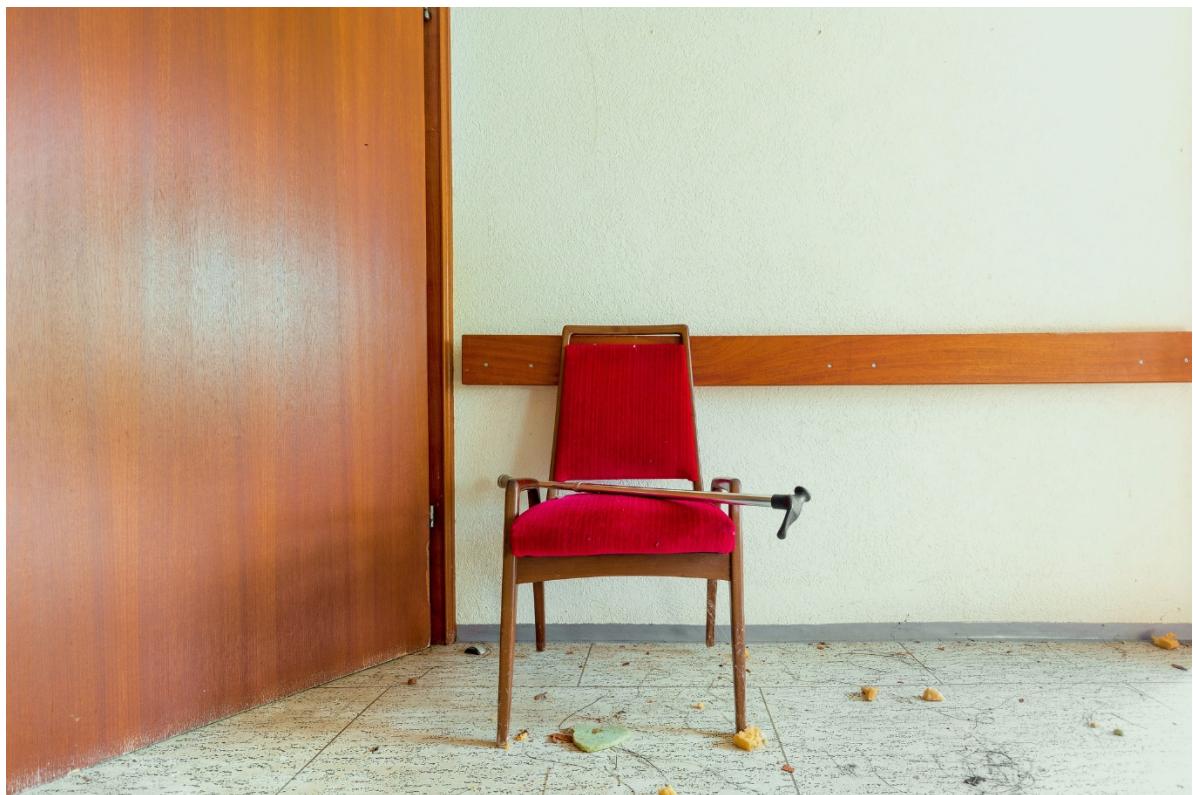
/spe·ràn·za/

sostantivo femminile

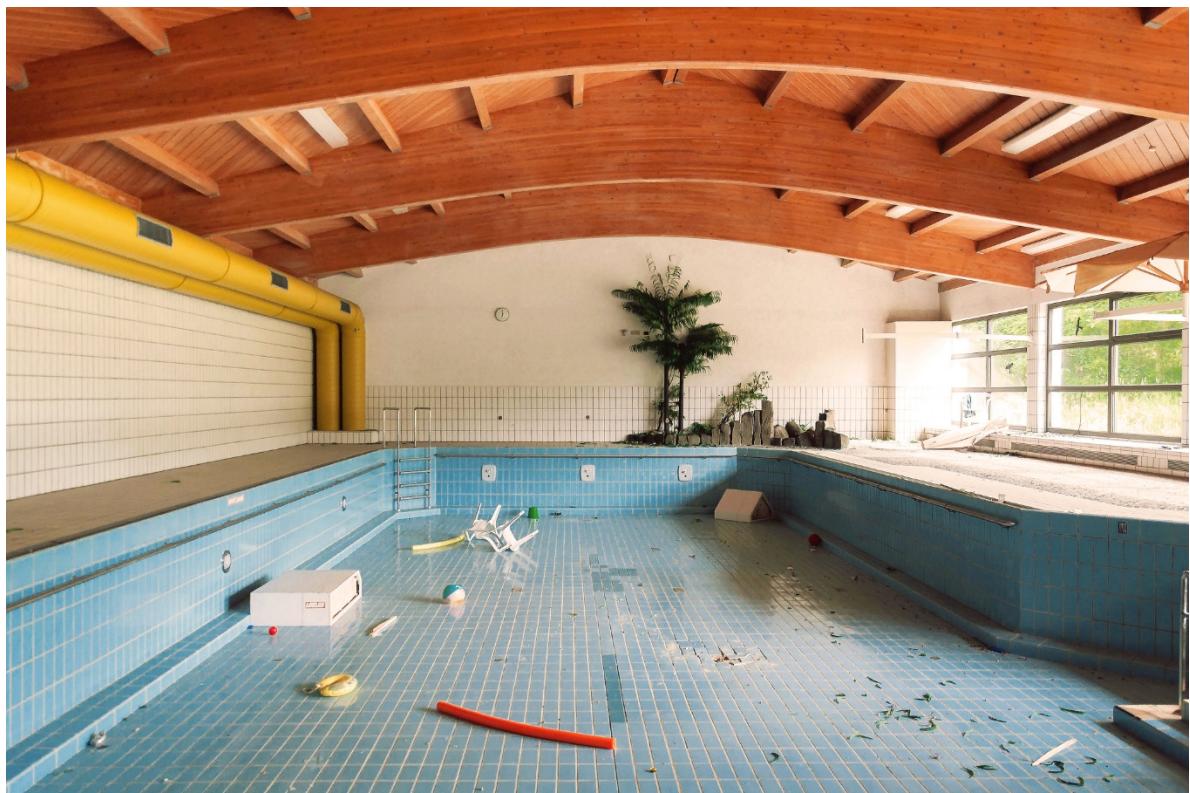
Attesa fiduciosa, più o meno giustificata, di un evento gradito o favorevole.

La Speranza. Un rifugio pieno di persone vestite di verde bosco, con le mani grandi e gli stivali di gomma con la faccia appiccicata al vetro. La Speranza gira per le case del vicinato a vendere cose inutili, come enciclopedie su testuggini d'acqua dolciastri, pitoni argentini dal ciuffo fluorescente. La Speranza porta con sé pensieri banali eppure le persone si sollevano dai loro letti, tutte le mattine, grazie alla Speranza.

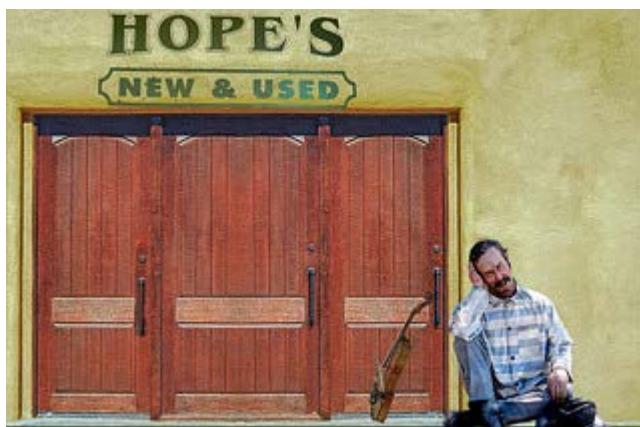








FILOSOFIA E SPERANZA COME MODI DI STARE AL MONDO



ROBERTA SALA

Ho iniziato questa riflessione varie volte, ma ogni volta ho cancellato le poche parole che ero riuscita a scrivere. Nessun incipit corrispondeva al mio stato d'animo, nessun termine esprimeva ciò che sento, ancor prima di ciò che penso, circa la speranza. Ma il tempo stringe, e neppure alla speranza sembra restare molto spazio. Non è retorica: è la sensazione che invade in questo tempo di guerra, lungo i giorni che si succedono senza schiarite, mentre si teme, o forse ci si aspetta, che accada qualche cosa peggio di così. Ma allora che dire della speranza?

Mi rifugio nella filosofia. La speranza è, in fondo, uno dei suoi mestieri più difficili. La filosofia, come atteggiamento o come modo di stare al mondo, costringe a interrogarsi sull'oggi ma obbliga a guardare più in là, con lungimiranza; con la virtù, cioè, che fa guardare lontano nel tempo e calcolare la combinazione degli eventi in base a ciò che si sa, senza sofismi né facili utopie. La lungimiranza – ricorda **Weber** – è la capacità di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore: è la distanza tra le cose e gli individui. È in questa distanza che ha senso *sperare*. Mi fermo per definire questi termini che ho introdotto, per capirne il senso e le interrelazioni.

Ho chiamato la filosofia un **modo di stare al mondo**. "Stare al mondo" implica guardare alle cose senza pregiudizi ma con giudizio; significa scambiare con gli altri le opinioni sulle cose; e ancora, significa formulare, nello scambio, un giudi-

zio politico. Il giudizio politico comporta che gli individui, come collettività, sappiano di esprimere il portato di una tradizione, siano cioè consapevoli di condividere con coloro che vivono nello stesso tempo e nello stesso luogo alcuni criteri di valutazione, cioè alcuni valori. Implica, ancora, che siano consci che quei criteri valgono per loro ma possono valere anche per altri, a condizione di dare loro una giustificazione che possano comprendere se non condividere. Ciascun individuo ha il diritto di ricevere giustificazioni.

La filosofia, e la funzione di giudizio che le appartiene, non tollera, del resto, imposizioni, a meno che queste siano eventualmente giustificate o, se si preferisce, legittimate da parte di chi le subisce.

L'idea è allora che gli individui che condividono valori riconoscano la provenienza di questi da una tradizione o da una cultura e, in questo riconoscimento, si impegnino a difenderli oltre i confini stessi della loro tradizione, ovvero della loro cultura. In breve: l'idea è che essi riconoscano che non esistono valori universali e, tuttavia, si attivino a difendere i propri come se lo fossero. Una tale difesa richiede risorse intellettuali di non trascurabile peso, in specie la risorsa dell'immaginazione, necessaria per assumere il punto di vista dei propri interlocutori, per pensarsi al posto loro. In una parola: per comprenderli. La comprensione è l'impresa intellettuale – forse anche l'**invenzione** – che il giudizio politico rende possibile, senza che comprendere significhi anche condividere valori o giustificare azioni che non si reputino né condivisibili né giustificabili.

Ho aggiunto che la **filosofia obbliga** a interrogarci sull'oggi, sul presente. Potrebbe sembrare contraddittorio introdurre qui il termine "obbligo" dopo aver assunto che la filosofia non tollera imposizioni. Per sciogliere l'apparente contraddizione occorre precisare che l'obbligo, qui, è un dovere in qualche senso morale, non un'ingiunzione che provenga dall'esterno, da altri ambiti del discorso o campi di indagine. In ragione di questo *dovere* parliamo di normatività della filosofia: in essa si distingue ciò che è e ciò che *dovrebbe essere*, ovvero fatti e principi o ideali. Nello specifico, la filosofia politica è normativa quando si concentra non su come la politica (la realtà politica) è ma su come *dovrebbero essere* le istituzioni e le pratiche politiche. La filosofia politica normativa intende proporre principi o ideali che indichino le azioni da intraprendere per realizzare certi stati di cose considerati *desiderabili*, alla luce di quegli stessi principi o ideali. Nel definire un certo stato di cose come desiderabile, la filosofia politica non intende affermare che uno stato di cose è desiderato quanto, invece, che *dove essere desiderato*. È a livello del dover essere che si svolge tutto questo ragionamento: riconosciamo il dovere di perseguire stati di cose, dando agli stati delle cose esistenti una direzione. Perseguire stati di cose sottintendendo un dovere implica, di nuovo, uno sforzo di immaginazione. Richiede altresì la *speranza* che si possano realizzare.

La filosofia politica è allora normativa anche per la *speranza* di riuscire a fornire prescrizioni per agire nel mondo politico, proiettando con l'immaginazione stati che non sono o non sono ancora realtà. In questo quadro della normatività politica torna ad avere un ruolo centrale la lungimiranza: essere lungimiranti significa, allora, adottare uno sguardo che trascende il presente, che permette di studiare le azioni possibili calcolandone le conseguenze, così da impegnarsi in alcune per evitarne altre. Il calcolo delle conseguenze implica andare oltre al momento presente e proiettarsi più in là.

Va riconosciuto che in un ragionamento incentrato sul dover essere, sulla lungimiranza, sul calcolo delle conseguenze, sembra inusuale parlare anche di *speranza*.

Non è così: al contrario, la speranza è indice di *razionalità* e di *ragionevolezza*. Siamo razionali quando facciamo un calcolo di ciò che risponde ai nostri interessi, per cui cerchiamo i mezzi più adeguati onde poterli soddisfare. Siamo ragionevoli quando consideriamo, oltre ai nostri interessi, anche quelli altrui: riteniamo che altri, oltre a noi, abbiano il diritto di essere portatori dei loro interessi e che, come noi, abbiano il diritto di persegui- li. Considerare il proprio e l'altrui diritto di nutrire i rispettivi interessi è indice di razionalità e di ragionevolezza.

In questa prospettiva ‘sperare’ significa ‘confidare’ nella razionalità e nella ragionevolezza. La speranza non si aspetta soluzioni magiche: la speranza è impegno perché qualcosa che riteniamo desiderabile si realizzi oltre ogni pregiudiziale diffidenza, una diffidenza che non di rado nasconde l'inerzia dei rassegnati, o, peggio, degli ignavi. Diciamo a volte: ‘abbi fede!’, ‘abbiate fede!’. Così dicendo invitiamo ad aver fede quando sollecitiamo a confidare che qualche cosa di desiderabile prima o poi succederà. Il punto è stabilire se siamo disposti ad accettare realizzazioni intermedie di ciò che è in sé desiderabile. Un esempio è la pace: diciamo di desiderare la pace. Ma quanto confidiamo nella sua realizzabilità? Quanto siamo disposti ad accontentarci di qualche stato di cose che le somiglia, posto di avere della pace una definizione che ci metta tutti d'accordo? La questione è complicata. Riprendiamo le parole di **Kant** nel **Trattato sulla pace perpetua** (1795):

“Se è dovere, se c’è nello stesso tempo una fondata speranza di rendere effettuale la situazione di un diritto pubblico, anche se solo in una approssimazione che procede all’infinito, la *pace perpetua* che viene dopo quelli che finora sono stati erroneamente detti trattati di pace (propriamente, armistizi) non è un’idea vuota, ma un problema che, risolto a poco a poco, si avvicina costantemente alla sua meta (perché i tempi in cui avvengono progressi uguali diventano sperabilmente sempre più brevi)”

Il punto è: quanto è realistica questa idea? Quanto è realizzabile la pace? È in questione il rapporto tra l’ideale e la realtà, tra la dimensione normativa della ra-

gione che comanda di realizzare la pace e le condizioni empiriche che ne consentono la realizzazione. In questione sono il significato stesso di *speranza* e la sua funzione ‘operativa’: speranza non è mera utopia se c’è margine per la realizzazione, sia pur parziale, di quello in cui si spera.

Si tratta di confidare nella possibilità di un adeguamento progressivo della realtà all’ideale, pur sapendo che l’ideale non potrà mai essere raggiunto definitivamente. È un avvicinamento all’ideale che ci impegna per sempre, all’infinito. Del resto, se non fosse così, l’ideale sarebbe meno che ideale e la *speranza* sarebbe un modo per accontentarci di quello che possiamo effettivamente raggiungere, dunque un modo per considerare come desiderabile solo ciò che abbiamo la probabilità di raggiungere. Così facendo, si finirebbe per adattare i nostri scopi a ciò che verosimilmente finirà per succedere: la realistica valutazione delle *chance* di successo di una determinata posizione diventa ragione sufficiente per la determinazione dello scopo che dovremmo perseguire. La speranza cederebbe il posto a una forma di adattamento al mondo.

Se dunque contestiamo questa accezione dimidiata di speranza, e la vogliamo nutrire come la confidenza razionale e ragionevole nella realizzabilità del desiderabile, sia pur per gradi, *dobbiamo* allora guardare oltre, a quella *utopia realistic*a con cui ci si impegna per un cambiamento, pur senza perdere di vista né le caratteristiche della psiche umana, né i fatti della società e della storia. Si tratta di guardare con l’immaginazione all’*utopia che prende sul serio il mondo come è*, e noi nel mondo come siamo, ed esplora modelli di istituzioni e pratiche sociali come, entro certi vincoli, *possono* essere. Accettare vincoli vuol dire accettare che, se non tutto è possibile, è possibile qualche cosa, e così accettare di ragionare nell’imcompletezza, di conoscere nell’incertezza, di vivere nella contingenza.

La questione può essere messa anche in questi termini: l’utopia realistic rappresenta da un lato lo sforzo di evitare il peso della contingenza come implicito in un certo realismo che ci vorrebbe assoggettati alla realtà; dall’altro lato, essa rappresenta il tentativo di evitare l’adozione del solo punto di vista ‘esterno’ con il rischio di trascurare gli individui a favore del sostegno a un’idea astratta di pace o di giustizia. L’idea di utopia realistic lavora per esplorare possibili alternative entro lo spazio che il mondo ci concede. Implica, così, lo sforzo di vedere il nostro posto nel mondo *sub specie aeternitatis*: la prospettiva dell’eternità non è la prospettiva di un posto fuori dal mondo né è il punto di vista di un essere trascendente; è invece un modo di pensarci da umani nel mondo, come soggetti capaci di immaginare come vivere nel mondo, secondo un ideale che tenga conto degli interessi di tutti e di ciascuno. In breve, secondo un ideale perseguitibile di giustizia.

Se torniamo, allora, alla speranza, direi, in conclusione, che la parte della speranza legata alla razionalità e alla ragionevolezza implica l’impegno di fare qualcosa nonché la conoscenza dei mezzi per poterlo ottenere. C’è una parte anche emotiva della speranza, che è quel senso di fiducia se non di cura per il mondo.

La speranza, così concepita, si manifesta come un modo di pensare e al contempo come un'emozione che ci spingono a immaginare un futuro diverso dal presente e a perseguiarlo. La speranza permette di vedere – inventare – le tendenze reali operanti nel presente per formulare progetti futuri. Rappresenta un invito a superare i limiti del presente e a immaginare alternative realizzabili. In questo senso, la speranza è un principio *sempre attuale* perché spinge a non arrenderci di fronte alle sfide presenti ma a ricercare novità eque e sostenibili.

PLEASE WAIT... NON SPEGNERE, DISCONNESSIONE IN CORSO



1. Parlare o scrivere *sulla* speranza è già di per sé un atto di speranza che resta inevitabilmente sospeso nelle nebbie dell'approssimazione. Tant'è che converrebbe limitarsi a parlare *intorno* ad essa tenendoci a debita distanza di sicurezza dal suo nucleo essenziale, come suggerisce la raffinata (e scaltra) costruzione (de + ablativo) del vecchio complemento di argomento.

Il fatto è che non c'è parola detta o scritta che possa sostenere il peso di ciò che la speranza pone ed avanza come pretesa: vale a dire, l'assoluta assenza dell'oggetto o, ancora meglio, l'assoluta assenza di oggetto.

Non disponiamo, infatti, di alcun *logos* in grado di dire quel che non c'è, fatta – forse – eccezione per la promessa. Ma, a ben guardare, la parola della presenza è tutt'altra cosa rispetto alla parola della promessa o, meglio, della parola promessa: quella ‘indica’ il suo oggetto da lontano, questa vi è coinvolta; quella è dirimpettaia, questa è coinquilina se non, addirittura, convivente.

Da qui la ragione per cui, al di là delle chiacchiere, degli slogan e delle frasi ad effetto, già il semplice proposito di discorrere della speranza ci pone in una situazione di evidente impotenza, nell'impossibilità di poter affermare e afferrare alcunché. D'altra parte, non è una novità: le trattazioni antiche, medievali e moderne assieme a tutta la manualistica teologica insistono nel considerare la fede quale virtù del *non-visibile* e nel ritenere la speranza la virtù del *non-possesso*.

In tal senso, si può parlare della speranza – e lo si deve fare perché non si può non farlo – solo e sempre in sua assenza. Anzi, a dirla tutta, è un vero e proprio azzardo già il fatto di chiamarla *virtù* o continuare a definirla tale, soprattutto se, stando all'etimo, si intende per ‘virtù’ qualcosa di attivo e di dinamico o che presenti i caratteri dell’operosità e dell’impegno. Questo ‘darsi da fare’ o ‘attivarsi’ per o della speranza si scontra, infatti, con la disarmata e disarmante *passività* che, invece, la contraddistingue. Anche qui, nulla di nuovo: nella tradizione del pensiero occidentale e persino in Tommaso d’Aquino si registra

un’interessante oscillazione nel determinare se la speranza sia propriamente una virtù o non piuttosto una passione.

2. Questa cautela ne reclama subito un’altra a partire da quella «speranza contro ogni speranza» che si legge nella *Lettera ai Romani* (Rom 4,18). Ora, lo si declami in greco (*παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι*), lo si citi in latino (*contra spem in spe*) oppure lo si trasponga in una delle lingue moderne (*espérant contre toute espérance; Against all hope, [Abramo] in hope believed; credette, saldo nella speranza contro ogni speranza*) questo mezzo versetto insinua una spinosa complicazione.

Se non si vuol cadere nell’ovvio, il senso di una *speranza contro ogni speranza* non può essere limitato ad uno sperare in situazioni di dichiarata e irreversibile disperazione, né significa nutrire delle *chances* in assenza di ragioni, motivi, argomenti o indizi. Ancor meno fa segno ad eroici o disperati atto di coraggio, né si tratta di un mero modo di dire – un’iperbole – per esprimere l’incrollabile tenuta di un soggetto cocciuto.

Sperare *contro* ogni speranza dice, già in virtù dell’evidente costruzione oppositiva, l’essere esposti al limite, sul bordo indistinto del possibile e dell’impossibile, là dove la speranza confligge con se stessa in una tenzone con potenziale pari a zero in quanto, come suggerisce il terzo principio della dinamica, l’uno annulla l’altro. Ebbene, questa situazione di *radicale impossibilità* o, meglio, di assoluto *non poter potere* ci dice qualcosa di drammaticamente serio: per darsi come possibile e mantenersi nella propria autenticità, la speranza deve necessariamente contare sul nulla! E ciò a tal punto che persino la diffusa espressione di ‘segni di speranza’ non può che rivelarsi inadeguata, avventata e fuorviante, a meno che non si voglia parlare di altro, vale a dire di aspettative, previsioni, attese, prognosi o, al massimo, di ragioni d’ottimismo.

3. La speranza non è la sposa già maritata (fede) né la madre già esperta (carità), ma «la bambina che va ancora a scuola». Così Ch. Péguy ne *Il portico del mistero della seconda virtù*. Detto altrimenti, la speranza ha nella *ultimità* – ovvero nell’esposizione all’a-venire – il suo luogo più proprio. In fondo, è stato sempre stato così, anche quando anziché una donna o una bambina la si riteneva una divinità: *Spes ultima dea*.

La Speranza è, dunque, «quella che sempre comincia». Ancora Péguy. Ma, non avendo nulla su cui contare, il *cominciare* della speranza è sempre *altro* e ogni volta *nuovo*. Sperare è dare il via ad un *altro inizio* che non è mai un cominciare da capo, ma dalla *fine*, un sobrio *altrimenti* che si astiene dal praticare qualche tipo di magia e che si guarda scrupolosamente dal «nominare il nome di Dio invano».

È un *altrimenti* che impone e reclama il dovere di abitare diversamente questa realtà che ci è (*ancora e in parte*) familiare, senza ritornare ai facili entusiasmi di possibili ripristini, restauri o aggiusti del mondo scorso. La speranza è competente nel fare i conti con un *non-ancora* che non è richiesto dal *già*, che non è un suo prevedibile sviluppo, che non si tiene lungo la linea di continuità dell’essere stato o del già dato, ma che balena dal non poter tornare del *non-più* già consumato e compiuto. Solo a questa condizione la possibilità

dell’altrimenti rivela l’altrimenti dell’impossibile. E – mi pare evidente – non siamo lontani da quel «*Letzte Gott*», da quell’*ultimo Dio* che ha da essere più sperato che creduto e/o amato; o, meglio, creduto e amato, ma anzitutto sperato come il Dio *altrimenti* da quelli che sono già stati o da quello fin troppo conosciuto. Non un Dio assente perché è *Dio*, ma *Dio* in quanto e proprio perché assente; inafferrabile non perché Dio, ma, appunto perché assente, ritratto e in permanente ritrazione, incessantemente *a venire*. *Mancante* piuttosto che ‘mancato’ come deplora l’esagerata e lamentosa retorica di pensatori e predicatori di ieri e di oggi.

4. In tal senso, l’*altro inizio* della speranza e l’*ultimo Dio* appartengono ad un medesimo gesto, al «raro cenno» che li accomuna in una sorta di spazio residuale, un resto sul *fondo* (penso all’intrigante profondità del vaso di Pandora), ma che – ecco il punto – bisogna guardarsi bene dall’assumere, a cuor leggero e frettolosamente, come fondamento. Evento abissale, dunque, che resta sempre in forse quale ‘presenza’ in permanente sospensione, che si tiene sul filo fragile dell’accadere e di eventuali emersioni.

Conviene alla speranza la ragione per cui l’*ultimo Dio* non somiglia né mai assomiglierà ad uno di quelli già morti, fuggiti o al tramonto. Infatti, della sua ‘identità’ si sa con certezza che ‘non è’, ma *viene*. È un Dio che non si dà – lo conferma l’Apocalisse – se non come *Ad-veniente* dal momento che non la divinità, ma il *futuro* è la sua essenza. Il Dio ‘della’ speranza (genitivo epesegetico) non può (sop)portare il nome dell’*essere*, ma solo e sempre del *venire*, nel senso che deve il suo nome al verbo e non alla sostanza, alle figure dell’assenza e non della presenza. Per tale ragione, per quanto «possano», essendo ormai donne fatte, la fede e la carità non bastano. È ad esse necessaria la sorellina speranza che, proprio per il suo *non poter potere*, continua ad andare a scuola.

Ma – attenzione! – anche qui nessun passo falso, dal momento che colui-*che-viene-dopo* non è detto che sia l’*ultimo* nel senso di conclusivo. In quanto eccedente e proprio perché tale, Costui eccede persino la sua stessa *ultimità* così come soverchia ogni sua presenzialità definitiva. In ogni suo passaggio, non indica la propria assestata e compiuta presenza, ma accenna ancora ad altri e imprevedibili suoi avventi.

5. La celebre **domanda kantiana** – *cosa posso sperare?* – non può ricevere alcuna risposta neppure dalla religione, almeno sino a quando la sua formulazione conserverà il verbo *potere*. D’altra parte, l’idea di un soggetto dotato del potere di far accedere la speranza rasenta il ridicolo! Al contrario, chiunque spera rimane un soggetto a cui qualcosa *già* accade o, ancora meglio, un soggetto che *sta rispondendo* a quel che accade. E ciò perché, detto alla buona, la speranza non può darsi se non *entro* la passività della risposta che il soggetto inventa sul momento. Ragione per cui *rispondere* e *sperare* sono verbi assai affini, quasi biologicamente imparentati come già significativamente intuito da un notorio pessimista: «Io vivo, dunque io spero, è un sillogismo giustissimo» (**G. Leopardi, Zibaldone**).

A questo punto, i corni dell’alternativa si stagliano chiari: o si continua a pensare un Dio che *pre-esiste* in quanto ‘Primo’ oppure si opta per il Dio che *avviene* in quanto ‘Ultimo’,

tenuto conto che, nel primo caso basta la fede, nel secondo, invece, non si può fare a meno della speranza. Nel primo caso, è sufficiente un pizzico di immaginazione per *portarci*, a mo' di dirimpettai del nulla, dalla parte di Dio o dell'*origine*; nel secondo, invece, è necessario *stare* da quest'altra parte, creature tra le creature, esposte all'impossibile e responsivamente coinvolte, ad un tempo, nell'*assenza* di ciò che *non è ancora* e nell'*attesa* di ciò che *non è già stato*. La cosiddetta «*vita del mondo che verrà*».

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa - Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza ***Creative Commons*** (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori