

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



A cura di  
**Francesca Brencio  
Valeria Bizzari  
Ferruccio Andolfi**

**Pubblicazione monografica de I Quaderni della Ginestra**

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



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

Per gentile concessione dell'autrice.

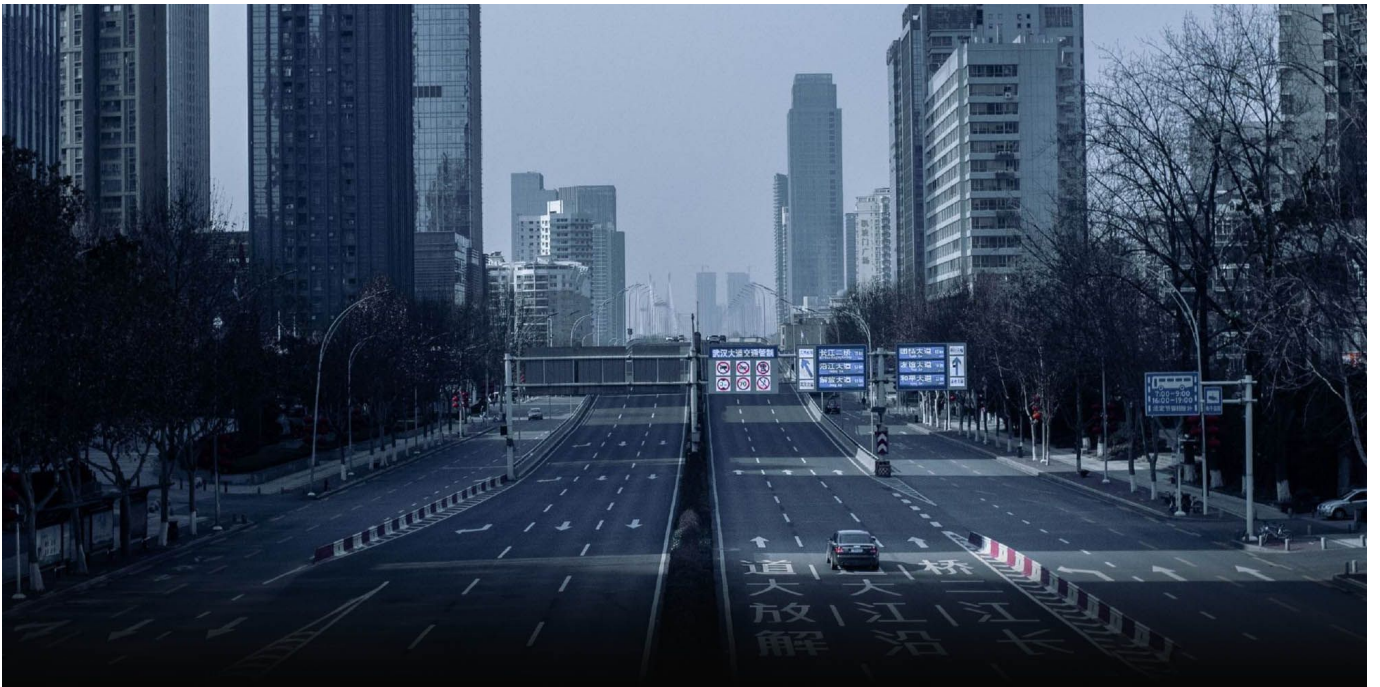
Tutti i diritti dell'utilizzo dell'immagine sono riservati.

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

T. S. Eliot

# Indice

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



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

## Sezione II

### Storia della Filosofia e Filosofia Politica

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

Paolo Costa

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

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

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

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

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

*II.*

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

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

Il quesito ha un significato speciale per noi. La civiltà moderna, come si sente spesso dire, è una civiltà “prometeica”. È una civiltà, cioè, che ha scommesso su una forma di stabilizzazione dinamica. Detto altrimenti, può stare in piedi solo se innova continuamente. Il cambiamento, insomma, è sia la sua ragion d’essere sia la sua condizione di possibilità. Marx, come è noto, ha scritto pagine memorabili sulla borghesia, la classe sociale che «non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali». In un passo spesso citato del *Manifesto del partito comunista* (1848) ha anche sostenuto, senza mezzi termini, che ciò che distingue l’età moderna («l’epoca dei borghesi») da tutte le epoche precedenti è «il continuo rivoluzionamento della produzione, l’ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l’incertezza e il movimento eterni»<sup>1</sup>. Tutti noi abbiamo familiarità con questo stile di vita che, a seconda dei temperamenti o dell’età, ci affascina, elettrizza, angoschia o annoia mortalmente. È proprio perché abbiamo una grande familiarità con questa forma routinizzata di accelerazionismo che l’esperienza del *lockdown* è stata per molti come una folgorazione, suscitando l’aspettativa di un cambiamento radicale di abitudini, se non addirittura di una rivoluzione o palingenesi pochi centimetri prima del baratro. Qualcuno ha addirittura pensato che il coronavirus fosse non solo un ammonimento, ma una vera e propria mano tesa della natura giusto un passo prima di una catastrofe ambientale senza ritorno.

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

### III.

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

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

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

#### IV.

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

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

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

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

✓.

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

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

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

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

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

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

È interessante notare come questo modello di spiegazione del cambiamento riesca a tenere insieme, pur a fatica, un senso non futile dell'agentività umana con l'intuizione antivelleitarista che sia impossibile produrre cambiamenti storici significativi se essi non sono in qualche modo preparati e favoriti da cause indipendenti dalla volontà umana. Queste cause indipendenti possono essere sociali, economiche, culturali, ma anche naturali. Kant, ad esempio, vedeva nel progresso umano il frutto di un piano della natura il cui protagonista non era il singolo individuo, ma *Homo sapiens*, l'unica specie animale dotata dell'organo del progresso: la ragione<sup>3</sup>. Solo così diventa possibile fare spazio all'incontestabile inerzia e accidentalità della storia umana pur in un orizzonte evolutivo che procede grosso modo per stadi.

## VI.

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

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

D'altra parte, la storia naturale non ci lascia però nemmeno indifferenti. Come dimostrano i popolarissimi libri di Y.N. Harari, persino una grande narrazione che non consente di farsi illusioni sulla reale agentività umana nella storia può avere un effetto esilarante sui lettori moderni<sup>4</sup>. Il punto è quello già notato da Pascal quasi quattro secoli fa: il solo fatto di avere la possibilità di assumere un punto di vista distaccato sulla natura è già di per sé una fonte di sottile piacere per molti esseri umani.<sup>5</sup> Ma non solo. Molte informazioni che ricaviamo dalla storia naturale entrano inevitabilmente a far parte di quel processo di produzione dell'equilibrio riflessivo da cui ricaviamo tutte le ragioni che abbiamo per credere e agire. La nostra specifica responsabilità, in quanto agenti morali, è decidere se tali ragioni si trovino sullo stesso piano o, al contrario, esistano ragioni che hanno un valore, un significato, un peso per noi essenzialmente superiore. Il rispetto degli altri esseri umani oppure la reverenza per un mondo che non abbiamo creato e che ci sovrasta da ogni punto di vista oppure la venerazione della bellezza o magari un senso di sacralità sono fattori decisivi nella realizzazione di qualsiasi cambiamento umano. Sono i moventi profondi che ispirano i sacrifici, i gesti eroici, ma anche la resilienza, la coerenza a dispetto di tutto e tutti, la tenacia, il sogno, gli slanci supererogatori.

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

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

Note:

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

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

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

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

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

## *Agire la speranza. Considerazioni girovaghe*

*Riccardo De Biase*

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

\*

Una delle più incidenti "immagini" dell'idea di speranza che ho avuto modo di incontrare nelle mie letture, è la seguente: «come sbagliava Emily Dickinson! La speranza non è "la cosa con le piume". La cosa con le piume è mio nipote. Bisogna proprio portarlo da uno specialista a Zurigo»<sup>1</sup>. L'ironia è sempre una buona consigliera. Una potente suggeritrice. Ti lascia intravedere quegli angoli che normalmente sono oscurati da luoghi comuni, dal *mainstream*, ti costringe a ridimensionare la seriosità di certe prese di posizione, a mettere tra parentesi talune rigidità, a guardarti meglio e più in profondità nelle tue azioni quotidiane. Ma per capirlo, bisogna essere attenti e pronti di riflessi. Quel che la *boutade* dello scrittore-regista newyorkese lascia intravedere, almeno a me, è che l'accentuazione esasperata, volutamente esasperata, di certe caratteristiche comportamentali, "sta per" l'impossibilità assoluta di poter considerare la speranza, così come tutte le altre innumerabili *Stimmungen* proprie dell'umano, qualcosa di isolato e a sé stante. Nel paradossale e per alcuni aspetti feroce ribaltamento (dalla poesia alla follia) messo in opera da Allen, si scova la traccia di una radicale proprialterità. La speranza è sempre una speranza "propria", è sempre la mia speranza, ma non può non essere speranza di qualcosa d'altro. È vero che Heidegger, nel suo capolavoro del '27 definisce l'angoscia come ciò che non ha alcun oggetto<sup>2</sup> – ed in quanto tale, assurge ad unica tonalità emotiva abilitata all'apertura della famigerata *Eigentlichkeit* – ma non è detto che in un libro così acuto non possano manifestarsi pure delle grossolane falle<sup>3</sup>. Ciò non infirma, credo, il mio impianto teorico: la fenomenologia di cui parlerò è quel modo fattivo di intendere la ricerca filosofica che

non ha alcun interesse per l'Essere e per il Nulla (entrambi con la maiuscola), convinto, come lo era Husserl, che “dietro” o “dentro” le cose, intese come oggetto di una speculazione solo formale e come un “intero” non progressivamente costituentesi secondo *Abschattungen* sempre parziali, c'è poco o nulla di interessante, o quantomeno di rilevante, per la vita<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

\*

Pare che Friedrich Schiller abbia composto nella sua luminosa vita di poeta un solo romanzo, peraltro incompiuto e molto accidentato dal punto di vista editoriale<sup>23</sup>. È la storia di un nobiluomo di alto lignaggio, un principe ereditario, che a Venezia si trova coinvolto in una serie di disavventure tutte però

motivate 1. dall'indole cangiante e sensibile del Conte e 2. dall'ingresso nel plot narrativo, di un personaggio misterioso: uno stregone, un visionario, uno spiritista chiaramente ispirato alla figura di Cagliostro, il famoso avventuriero probabilmente di origini siciliane, di cui proprio in quegli anni si celebrava il processo, evento che interessò spasmodicamente i salotti e i circoli dell'epoca. Ora, al di là del fatto estetico, quel che mi incuriosì nella lettura del testo è il *Philosophisches Gespräch* che congeda il libro dal lettore. In un dialogo serrato con il Barone di F., la vera voce narrante del racconto, il protagonista si lancia in una serie di riflessioni («Meglio per voi se potete disprezzare l'opinione del mondo! Io sono una creatura e devo essere suo schiavo»<sup>24</sup>; «Oh, fate in modo che quest'immagine evanescente [un bene più duraturo] non si dilegui, e io le stringerò tra le mie braccia con passione»<sup>25</sup>; «quello che sei e che possiedi, lo sei e lo possiedi solo per lei [la follia umana]»<sup>26</sup>) tutte mirate a definire con progressiva precisione il profilo di un uomo disincantato e provato, sì, ma disperatamente alla ricerca di un varco per giustificare la propria esistenza. All'argomento del suo interlocutore sulla persistenza della gloria dell'autore delle opere immortali dell'ingegno umano («i nomi di Licurgo, Socrate, Aristotele, sono sopravvissuti alle loro opere»), il principe risponde «e l'uomo produttivo, che costruì l'aratro, come si chiamava? Credete che non sia stato ricompensato *equamente*? Vivono nella storia come mummie nel balsamo, per scomparire un po' più tardi insieme alla loro storia»<sup>27</sup>; temi, questi, che dovevano essere oggetto di discussione costante tra la dotta comunità che Schiller frequentava con indubitabile profitto. Ora, per dove voglio portare il discorso, la questione dirimente che pone il Principe riguarda le «due cortine nere e impenetrabili che pendono ai due lati della vita umana»<sup>28</sup>, ossia dell'inservibilità della storia, del senso del tempo, di ciò che queste mura celano a ritroso e a fronte. «Poeti, filosofi e statisti le hanno dipinte coi loro sogni a tinte più vivaci o più cupe, a seconda che il cielo sopra di loro fosse fosco o sereno», ma la realtà è che secondo il principe/Schiller, «dietro queste cortine regna un profondo silenzio»<sup>29</sup>, per cui non vale la pena industriarsi così tanto «per inseguire superbe idee di conquista», convenendo invece «disabituarsi a qualsiasi curiosità»<sup>30</sup>. *Eppure*, nel più cupo disincanto, nell'erramento insensato e senza meta, nell'estrema silenziosità del vacuo affaccendarsi per le beghe immotivate del mondo, ecco che alla domanda «dove ci porterà quest'errore?», Schiller riflette e risponde che «forse non è stato un errore così grave (...) perché magari mi ritroverete in questo nuovo modo di vivere». C'è un «curioso» andamento del nostro essere, una tendenza inesauribile che rende difficile «disabituarmi così in fretta a quest'immaginaria ricchezza», dice il Principe, aggiungendo di non poter sciogliersi dal «dolce sonno a cui era intrecciato saldamente tutto ciò che finora» credeva – credeva? – essere ciò per cui valesse la pena vivere<sup>31</sup>. Insomma, nella vita come nella letteratura, teste Coleridge<sup>32</sup>, la temporanea e volontaria sospensione dell'incredulità diviene fattore determinante per non cadere nel deliquio dell'inazione, l'immaginazione assume il ruolo di produttrice di «quella leggerezza che rende sopportabile l'esistenza alla maggior parte degli uomini»<sup>33</sup>. Ma allora, chiede intelligentemente il suo interlocutore al Principe, «il

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

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

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

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

\*

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

Senza questo presupposto, non si capirebbe perché “indovinare” (che sarebbe la traduzione italiana di *to guess*, ma che a me sembrerebbe il caso di lasciare non tradotto<sup>40</sup>, perché termine in italiano troppo schiacciato sull'aleatorietà e sulla casualità. Non si tratta affatto di ciò, a ben leggere Peirce) sia una prerogativa “necessaria” e costitutiva della natura umana, una «capacità» che «corrisponde all'abilità canora e aeronautica di un uccello»<sup>41</sup>. E infatti, significativamente Peirce precisa che sono «due principi» quelli in base ai quali proporre una «spiegazione almeno parziale del mistero che sovrasta questo singolare

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

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

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

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

Note:

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

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

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

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

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

<sup>6</sup> O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, cit., pp. 27-28.

<sup>7</sup> Ivi, p. 29.

<sup>8</sup> Ivi, p. 30.

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

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ivi, p. 62, corsivo mio.

<sup>12</sup> Ivi, p. 87.

<sup>13</sup> Ivi, p. 88.

<sup>14</sup> Ibidem (corsivi miei).

<sup>15</sup> Ibidem (corsivi miei).

<sup>16</sup> Ivi, p. 90 (corsivo mio).

<sup>17</sup> Ivi, p. 85.

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

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

<sup>20</sup> Ivi, p. 115.

<sup>21</sup> Ivi, p. 135 (corsivi miei).

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

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

<sup>24</sup> Ivi, p. 145.

<sup>25</sup> Ivi, p. 147.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ivi, p. 148.

<sup>28</sup> Ivi, p. 153.

<sup>29</sup> Ivi, p. 154.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ivi, p. 155.

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

<sup>33</sup> F. Schiller, *Il visionario*, cit., p. 155.

<sup>34</sup> Ibidem.

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

<sup>36</sup> F. Schiller, *Il visionario*, cit., p. 155.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 155-156.

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

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

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

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

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ivi, p. 11.

<sup>46</sup> Ibidem.

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

<sup>48</sup> Ibidem

<sup>49</sup> C. S. Peirce, *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 11.

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

Paolo Ercolani

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *I. Nietzsche: il nichilismo o la speranza negata*

Friedrich Nietzsche è stato fra i massimi filosofi ad aver concentrato il proprio pensiero sulla condizione umana, nell'ambito di quel contesto più ampio che chiamiamo esistenza. Facendo proprie e al tempo stesso portando alle estreme conseguenze alcune delle acquisizioni più importanti del romanticismo, fu un assertore radicale della inemendabile condizione «tragica» dell'uomo. Questa era stata coerentemente teorizzata dalla galassia presocratica e poi gradualmente ma sistematicamente rimossa a partire da Socrate e Platone e lungo tutta la tradizione metafisica dell'Occidente fino a Nietzsche stesso<sup>2</sup>.

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

Illudendosi di poter sfuggire a una tale condizione di totale sottomissione alle onde del destino, quell'essere pavido ed egocentrico che è l'uomo ha adottato tutta una serie di misure con cui ritagliarsi il ruolo di attore protagonista della rappresentazione esistenziale: ha cominciato col definirsi attraverso una presunta identità certa e stabile cui ha dato il nome di «Io»; quindi ha riconosciuto questo «Io» come fornito di una ragione con cui modificare le disposizioni della natura e padroneggiarla in vari modi ai fini del proprio tornaconto; poi ha attribuito all'io pensante e ragionante la facoltà di acquisire «conoscenza» dei fatti oggettivi e quindi «scienza» delle leggi che governano il mondo naturale, con la conseguente possibilità di riconoscersi come legislatore della natura stessa e della galassia umana in generale<sup>3</sup>. Infine, mosso da una sorta di consapevolezza residuale di non riuscire comunque a controllare l'ordine delle cose, soprattutto in riferimento alla dimensione trascendente verso cui si sente irresistibilmente attratto (e al tempo stesso atterrito), l'uomo si è fornito di un'«arma» ulteriore e apparentemente infallibile: la religione. Infatti, ben lungi dall'essere la disciplina che racconta la modalità con cui il Dio trascendente ha creato l'uomo e il mondo umano, essa piuttosto si rivela agli occhi di Nietzsche come il parto supremo della disperazione umana. Quella stessa disperazione che in realtà ha reso possibile un Dio a immagine e somiglianza dell'uomo, fornendogli di tutte le caratteristiche antropomorfe (a cominciare dall'«amore») che servono all'uomo stesso per illudersi che quella divinità lo salverà, traendolo fuori dal «Nulla» caotico che lo circonda col suo «freddo» e la sua «oscurità»<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

libera e benestante possa fondarsi sulla valorizzazione delle entità collettive rispetto a quelle individuali, privilegiando la costruzione di una democrazia politica in grado di controllare e dirigere, tramite l'azione di governo, la libera intrapresa individuale<sup>8</sup>. Insomma, secondo questo autore che scriveva quando ancora imperava il sistema keynesiano fondato sul *welfare state* (nonché su una felice commistione di economia pianificata e libera iniziativa), il grande difetto delle democrazie a lui contemporanee (quelle del Novecento) consisteva nell'aver filosoficamente inteso e applicato la ragione in senso cartesiano (poi divenuto marxiano, quindi keynesiano, pur tenendo conto delle reciproche e sostanziali differenze): una ragione in grado di pervenire a delle idee «chiare e distinte», quindi a delle verità con cui modificare l'evoluzione naturale delle cose e, con essa, i fondamenti organizzativi della società umana e del governo politico<sup>9</sup>. Chiari i punti di contatto con Nietzsche, anch'egli nettamente restio a riconoscere alla ragione, fra gli altri, il potere di costruire una società fondata (anche) sull'«uguaglianza», in contrasto con l'unica forza cosmica realmente esistente. Stiamo parlando della «volontà di potenza», che invece spinge per Nietzsche verso la libertà individuale, anche di esercitare prevaricazione, dominio e controllo su tutto ciò che è più debole, al di fuori di ogni schema falso e ipocrita imposto dalla ragione moralistica<sup>10</sup>.

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

Purtuttavia sussiste una differenza sostanziale, per cui se nel caso di Nietzsche abbiamo dovuto prendere atto della ferma negazione di ogni forma di speranza, nel caso del filosofo austriaco possiamo parlare di «speranza irrazionale». La differenza è questa: mentre nel caso di Nietzsche a dominare sul mondo umano è un «Fato» che determina la condizione tragica dell'uomo, rispetto al quale l'uomo stesso può soltanto accettare eroicamente la propria condizione senza rifugiarsi nelle scappatoie della morale e della metafisica; nel caso di Hayek vi è sì sempre un'entità superiore e immanente chiamata «ordine spontaneo» (che poi coincide con l'ordine del mercato e con le regole impersonali che vigono all'interno dello stesso), rispetto a cui l'uomo recita la parte di un ingranaggio non in grado di modificare, controllare o dirigere l'ordine stesso. Fatto sta che, però, proprio l'«ordine spontaneo» instaurato dalle leggi economiche, secondo una visione provvidenzialistica riconducibile al padre fondatore del liberalismo economico (Adam Smith) e pur nell'ambito di una concorrenza che comporta inevitabilmente delle vittime della contesa economica, garantisce la speranza di un aumento del benessere della società nel suo insieme<sup>11</sup>.

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

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

### *III. Popper: razionalismo critico o della ragionevole speranza*

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

Nel caso di Popper, certo, possiamo notare una posizione critica rispetto alla facoltà della ragione, dall'epistemologo austriaco ampiamente spogliata di ogni pretesa di infallibilità. Sì, la radice costitutiva della ragione umana consiste nella sua fallibilità, al punto tale che l'individuo razionale deve egli per primo andare alla ricerca degli errori quasi inevitabilmente nascosti dietro ogni sua teoria. La verità di una teoria, comunque parziale e temporanea, non si misura secondo Popper in base a quante prove corroboranti riesce a trovare l'autore della stessa, bensì a quanti tentativi di falsificazione la teoria medesima supera, nella consapevolezza che essa sarà comunque resa obsoleta, prima o dopo, dallo scorrere del tempo e dall'evolversi della scienza<sup>13</sup>.

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

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

Si tratta, in buona sostanza, di quello che Popper concettualizzava in termini filosofici parlando di «razionalismo critico»: all'uomo è data la ragione. Con essa può avvicinarsi ad alcune verità scientifiche, purché non commetta l'errore di farle assumere una valenza di infallibilità, di autoritarismo o di esclusivismo intellettuale<sup>14</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

In quest'ultimo caso, a subentrare rischia di essere la convinzione paranoica per cui il divenire è sempre innocente (e la «natura» con esso), quindi va semmai individuato un «potere» colpevole di aver creato la crisi pandemica (o comunque di averla alimentata, di averne sfruttato l'«onda»), allo scopo di irreggimentare la popolazione instaurando di fatto un regime autoritario e totalizzante in grado di controllare le menti e i corpi delle persone<sup>16</sup>.

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

Ciò comporterebbe due rischi ben definiti: da una parte quello di depotenziare il ruolo delle istituzioni democratiche (i governi, su tutte), lasciando campo aperto ed esclusivo a dimensioni che strumentalizzano ogni cosa (a partire dall'uomo stesso) in vista di obiettivi squisitamente finanziari e tecnici come il profitto economico e il progresso tecnologico<sup>17</sup>.

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

studiosi che paventano la comparsa (o ricomparsa) di forme virali tanto sconosciute quanto devastanti, dovute a politiche dissennate rispetto all'impatto umano e ambientale, poiché condotte con il solo scopo di incrementare i profitti e potenziare il progresso tecnologico<sup>18</sup>.

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

Questo in un contesto riferito alle politiche sociali, ma è bene sapere che una tale visione ne può avere anche in ambito culturale. Sì, perché riportare in auge il ruolo della ragione, il valore della conoscenza e della competenza, in aggiunta alla consapevolezza di una scienza che procede solo faticosamente, attraverso tentativi ed errori come anche continue azioni e correzioni delle stesse, può favorire l'auspicabile affidarsi a una «speranza razionale». Cioè la speranza tipica di un'umanità che «prende partito per il futuro», secondo la celebre espressione di Ernst Bloch<sup>19</sup>, e pur consapevole dei limiti del caso decide di affidarsi alle proprie facoltà specifiche (pensiero, conoscenza, scienza, dialogo delle competenze) non soltanto per uscire dalla crisi pandemica, ma anche per ripensare quei modelli culturali e sociali che potrebbero essere stati (ed essere) all'origine della crisi stessa.

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

#### Note:

<sup>1</sup> Voltaire 1756: pp. 309-311.

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

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

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

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

<sup>5</sup> Opere: VIII, I, p. 201.

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

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

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

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

<sup>10</sup> Opere: VI, II, § 259.

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

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

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

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

<sup>15</sup> Popper 1959: p. 44.

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

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

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

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

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

## *I Quaderni della ginestra*

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

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

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

J. Keats



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