

**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.

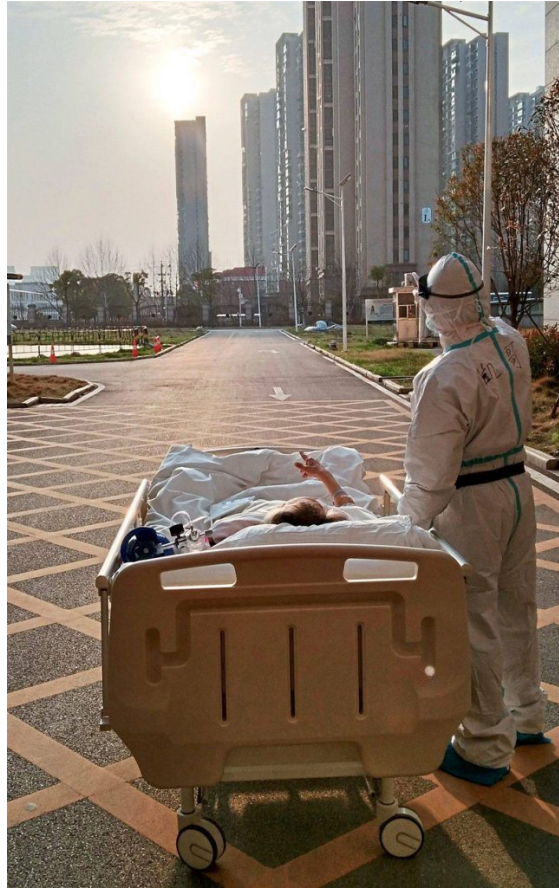
Tutti i diritti dell'utilizzo dell'immagine sono riservati.

*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



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

### **Sezione III**

## **Filosofia Teoretica e Filosofia Morale**

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

*Eugenio Mazza*

### *I. L'ecumene che ci serve.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *III. Corollario. Monito per avere speranza*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Anna Pia Ruoppo*

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

Io penso che la speranza faccia parte dell'uomo; l'azione umana è trascendente, cioè mira sempre ad un oggetto futuro a partire dal presente, nel quale noi progettiamo l'azione e tentiamo di realizzarla. Essa pone il suo fine, la sua realizzazione nel futuro. E nella modalità dell'agire c'è speranza, ossia il fatto stesso di porre un fine come se dovesse essere realizzato<sup>1</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

La fenomenologia della nausea si presenta per cerchi concentrici e successive approssimazioni fino alla determinazione della sua causa, e si interseca con i progressivi tentativi di trovare una via d’uscita. La luce alla fine del tunnel arriverà alla fine del racconto come una flebile *speranza*, vissuta come quella sorta di timido tepore che riscalda un viaggiatore che entra in una camera tiepida, “completamente gelato dopo un viaggio nella neve”<sup>8</sup>. La scelta fra il vivere o il raccontare<sup>9</sup> propende per il secondo: sarà un libro a giustificare l’esistenza del protagonista, “non un libro di storia: la storia parla di ciò che è esistito – un esistente non può mai giustificare un altro esistente”<sup>10</sup>, ma “un’altra specie di libro”<sup>11</sup>, un libro che non impedisca al protagonista di esistere né di sentire che esiste, ma che sia in grado di gettare, una volta scritto, una luce sul suo *passato*, dandogli la possibilità un giorno di ricordare la sua vita “senza ripugnanza”<sup>12</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

Fin a quel momento

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

che odio, io che amo. E allora questo io è sempre la stessa cosa, una pasta che si allunga, s'allunga e...si rassomiglia talmente che ci si domanda come la gente abbia avuto l'idea d'inventare nomi, fare distinzioni<sup>21</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

A questo punto la Nausea si cheta: “lo scenario di cartone che poteva essere smontato da un momento all’altro”<sup>34</sup> è salvo, Roquetin può ristabilire le relazioni fra le cose<sup>35</sup>: vi sono gli oggetti con le loro funzioni e le loro qualità e l’esistenza, assurda, contingente, e tutta da inventare.

Ed ecco ritorna il dilemma: che cosa farà delle sue giornate? Roquetin ha scoperto che l’esistenza è libertà, ma non è ancora in grado di agire, sa “benissimo che non [vuole] far niente: far qualcosa è creare dell’esistenza – e di esistenza ce ne è già abbastanza”<sup>36</sup>. E quindi non gli rimane che riprendere la penna: la scrittura ritarda la Nausea, ma non solo, attraverso la scrittura ci si lava “del peccato d’esistere”, non completamente, ma per quello che l’uomo può fare<sup>37</sup>.

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

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

vendetta dell'uccisione del padre. La libertà è piombata su di lui come un fulmine<sup>39</sup> e lui se ne fa carico. Compie il suo atto e quest'atto è buono, perché è il suo, privo di giustificazioni.

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

Giove lo ha creato libero, ma gli ha dato la libertà perché lo servisse. Ma quando Oreste assume su di sé questa libertà non deve più seguire i disegni di Giove che non può più essere la sua scusa d'esistere<sup>41</sup>. Oreste è la *sua* libertà, è condannato a non avere nessuna altra legge se non la sua<sup>42</sup>. Il delitto compiuto è il suo: Oreste lo rivendica “in faccia al sole, è la [sua] ragione di vivere il suo orgoglio”, il popolo di Argo non può né castigarlo né compiangere ed è per questo che fa loro paura. Eppure

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

La vita di Oreste ora è tutta da inventare, non si insedierà tutto insanguinato sul trono di una vittima, vuole essere un re senza terra e senza sudditi. Con la scoperta della libertà “tutto è nuovo, tutto da cominciare. Anche per [lui] la vita comincia”<sup>44</sup>. Ma è una vita strana: radicata nella libertà, tuttavia ancora impigliata nel rimorso. Le mosche lo inseguono. Lui fugge via da Argo, la sua libertà è senza vincoli. L'esperienza del rigore delle cose e della contingenza dell'esistenza, la consapevolezza che il nulla non giustifica l'esistenza e non viene prima di essa, ma è un'esistenza come l'altra confluiscono nell'impianto filosofico di *L'Essere e il nulla*<sup>45</sup>, nella contrapposizione fra la coscienza, ovvero l' “essere per sé”, che è presenza a se stesso, ma anche coscienza di esser nulla e l'essere in sé, inteso come “l'essere che è ciò che è”, ovvero pura positività e nella comprensione della relazione fra queste due dimensioni in termini di libertà nullificante. La libertà è ciò per cui il nulla viene al mondo: essa determina e produce nell'uomo una vera e propria *rottura d'essere*. L'esistenza diviene cosciente della propria libertà nell'angoscia intesa come autopercezione riflessiva della libertà che mi fa decidere la realizzazione del mondo come mia possibilità, solo, ingiustificato e senza scuse. Ciò che può modificare l'aspetto del mondo, fuggendo una

situazione e andando verso la possibilità di modificarla, organizzandola in un complesso di motivi e moventi<sup>46</sup> è l'azione. È in essa che Sartre intenderà fondare la speranza.

## II. *La morale inizia dove finisce la speranza*

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

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

"che cosa bisognava fare? Quali azioni?"<sup>54</sup>

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

"non si possono dare esempi, dipende"<sup>55</sup>.

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

Lo sforzo che Sartre compie in questa direzione trova la sua formulazione teorica nella mole di appunti pubblicati postumi con il titolo *Quaderni sulla morale*<sup>58</sup> e si esemplifica nei drammi<sup>59</sup> che Sartre scrive e rappresenta nel secondo dopoguerra.

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

Quando diciamo che l’uomo si sceglie, intendiamo, che ciascuno di noi si sceglie, ma con questo vogliamo dire, che ciascuno di noi scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini, infatti non c’è un solo dei nostri atti che, creando l’uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un’immagine dell’uomo quale giudichiamo debba essere<sup>60</sup>.

È il dramma di Hugo, il protagonista di *Le Mani sporche*<sup>61</sup>, un giovane intellettuale e anarchico borghese che cerca la sua occasione: vuole conquistarsi la fiducia del Partito, vuole compiere un’azione diretta, è stufo di scrivere mentre i compagni si fanno ammazzare<sup>62</sup>. Per agire però ha bisogno di obbedire per scacciare i troppi pensieri<sup>63</sup>, le troppe domande della sua testa. Deve farsi perdonare di essere entrato nel Partito senza essere spinto dalla miseria, allora si aggrappa ad un principio: il Partito è un’organizzazione rivoluzionaria, non può divenire un partito di governo, per questo Hoeder, che si sta muovendo in questa direzione, deve essere eliminato. Hugo non è pronto a scendere a compromessi e non vuole semplicemente fare da palo, vuole agire, e farlo in prima persona. Ma quando smette di parlare e pensare come un libro stampato, si rende conto che quando quelli del Partito “decidono che un uomo deve morire, è come se cancellassero un nome da un elenco: una cosa pulita, elegante”<sup>64</sup>. Tentenna, si rende conto che “la morte è un lavoro”<sup>65</sup>: ha guardato la sua vittima negli occhi.

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

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

Se deciderà di ucciderlo – prova a farlo riflettere Hoeder – si comporterà come una donna. Le donne sono assassine perfette, perché ricevono le idee già fatte, per gli uomini è più scomodo uccidere per questioni di principio perché “le idee le facciamo noi”<sup>74</sup>. Hugo, deve riflettere, un intellettuale deve pensare a ciò che fa. Perché se non ci pensa *prima*, non basterà una vita per pensarci *dopo*<sup>75</sup>. Hoeder preferisce “le persone che hanno paura della morte degli altri: è la prova che sanno vivere”<sup>76</sup>. Hugo però sa che non è fatto per vivere, non sa che cosa è la vita e non ha nessun bisogno di saperlo: come Roquetin si sente “di troppo”. Non ha un posto suo e dà fastidio a tutti: nessuno lo ama, nessuno ha fiducia in lui<sup>77</sup>. Ma a differenza di Roquetin, ora sa che se ha deciso di uccidere, *deve* poterlo fare. Si afferma quindi attraverso un’azione assoluta, sciolta da ogni contesto, non riesce a cogliere l’occasione di “passare all’età della ragione”<sup>78</sup> e preme il grilletto.

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

non c’era più nessun ordine. Da un certo punto in poi, ti lasciano completamente soli gli ordini. L’ordine è rimasto indietro, e io andavo avanti da solo, e ho ucciso da solo e...e non so nemmeno più perché<sup>79</sup>.

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

È una storia stupida, come tutte le storie. Se la guardi da lontano, bene o male regge; ma se ti avvicini, tutto schizza via. Un atto va troppo svelto. Ti vien fuori all'improvviso, e tu non sai se è perché l'hai voluto o se non hai potuto trattenerlo<sup>80</sup>.

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

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

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

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

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

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

Note:

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

<sup>2</sup> Ivi, p. 135.

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

<sup>4</sup> Ivi, p. 15.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ivi, p. 237.

<sup>9</sup> Ivi, p. 59.

<sup>10</sup> Ivi, p. 237.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

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

<sup>14</sup> Ivi, p. 166.

<sup>15</sup> Ivi, p. 182.

<sup>16</sup> Ivi, p. 135.

<sup>17</sup> Ivi, p. 200.

<sup>18</sup> Ivi, p. 201.

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

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ivi, p. 154.

<sup>75</sup> Ivi, p. 155.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ivi, p. 155.

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

<sup>79</sup> Ivi, p. 27.

<sup>80</sup> Ivi, p. 34.

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

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

<sup>83</sup> *La speranza oggi*, p. 135.

<sup>84</sup> Ivi, p. 131.

<sup>85</sup> Ivi, p. 132.

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

<sup>87</sup> *La speranza oggi*, p. 132.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ivi, p. 135.

## *Speranza (tacita) e resilienza*

Roberta Guccinelli

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

(Wisława Szymborska, *Un appunto*)

### *I. Variabilità e complessità della speranza*

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

Che cosa sia questo fenomeno, così mutevole a prima vista ma decisivo per l'essere umano, di per sé vulnerabile, è una questione ancora aperta. Noi assumeremo, immaginando il percorso a *ostacoli* che la speranza deve compiere nel dilagare della pandemia da COVID-19, quando l'imperativo è quello del distanziamento fisico e della responsabilità per sé e per gli altri, che essa sia primariamente un "senso vitale" (*Lebensgefühl*): una funzione affettiva (*Gefühlsfunktion*) vitale, come suggerisce in maniera concisa Scheler (2013, 655), dotato di intenzionalità e appartenente, nella struttura globale dell'esistenza umana, alla sfera della proprio-corporeità. Grazie alla sua collocazione strategica nell'omonimo strato della vita emotiva, nel suo corretto funzionamento, quale indice assiologico di processi organici dannosi o vantaggiosi, per la propria e l'altrui vita, essa è in grado di smascherare come illusioni<sup>1</sup> le presunte speranze, di godere di buona salute e di poter soddisfare ogni capriccio, del popolo dei negazionisti del coronavirus. Di quanti ritengono, cioè, che il virus non esista, che non esistano *ostacoli* capaci di opporsi ai loro desideri - e non osano forse confessare a se stessi che, in molti casi, sono l'immagine più eloquente della *décadance*, del loro declino vitale. Una delle tesi di questo lavoro, che sosterremo ricorrendo alla strumentazione fenomenologica, è che solo una speranza "razionale" o "buona"<sup>2</sup>, non dunque irrazionale o ingannevole, può incrementare assieme ad altre possibili fonti di nutrimento per la nostra vita ed esistenza, il nostro eventuale processo di "resilienza", di "trasformazione", in qualche misura, "del nostro destino" (carattere, malattie, contesti sociali ecc.). Soprattutto in tempi difficili, quando siamo messi a dura prova sia sul piano psico-fisico sia su quello personale (ansia, depressione, disperazione).

La complessità della speranza, in grado di sfidare ogni definizione univoca che si tenti di darne, appare evidente. Il suo essere *responsiva*<sup>3</sup> ai fatti riguardo al futuro e lo slancio in avanti, interpretato come energia (McGeer 2004, 105), talvolta, o come desiderio oppure come una passione del possibile<sup>4</sup>, slancio nel quale essa tende a manifestarsi nella sua forma più comune, distinguendosi di conseguenza da ogni puro atteggiamento cognitivo; tutto questo parla contro ogni lettura riduzionistica della sua identità. Contro un'analisi della speranza nei termini di una sola componente (della sola credenza, ad esempio, o del solo

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

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

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

## II. Quale resilienza?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *III. Razionalità e orientamento della speranza*

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

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

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

Una delle condizioni necessarie, anche se non sufficienti, della peculiare razionalità pratica o “bontà” della speranza funzionale, per decidere cioè se essa possa costituire un’esperienza sensata, se possa trovare in un qualche contenuto la propria verifica o smentita intuitiva<sup>6</sup>, è precisamente dal nostro punto di vista l’intenzionalità: quella, nel nostro caso, di una specifica funzione affettiva (*Gefühlsfunktion*) o senso vitale - la speranza (o “sperare” – se vogliamo evidenziarne la natura funzionale) vitale (*Hoffen*) - in grado di avvertire la valenza positiva o negativa di certi valori che ne costituiscono, appunto, l’oggetto. Avendo con quest’ultimo lo stesso rapporto, intenzionale, che una rappresentazione ha con il proprio. Si tratta di un “sentire” già dotato, di conseguenza, di una propria logica, emotiva. Esso è ben equipaggiato di ragione, prima ancora di poter interagire col tendere che, nel suo puntare li piuttosto che là, in base cioè alla rilevanza vitale che possono avere determinati oggetti per i suoi orientamenti finali, permette l’articolazione, inteso nella sua struttura generale, della sensibilità funzionale in generale che, dalla struttura delle tendenze di movimento, dipende.<sup>7</sup> Un vissuto funzionale come questo, in altre parole, perviene a percezione distinta, solo se viene tradotto in intenzione di movimento e in tendenza all’espressione.

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

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

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

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

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

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

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

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

Note:

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

<sup>2</sup> Sullo "sperare bene" cfr. McGeer (2004).

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

<sup>4</sup> Sulla speranza come "passione del possibile", nelle sue varie declinazioni cfr. Borgna (2020); Borgna (2018).

<sup>5</sup> Su "motivazionalità" e "transmotivazionalità" cfr. Guccinelli (2020).

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

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

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

## *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)*