di Primavera Fisogni

Crisi della speranza e pandemic fatigue

Più che l'invocazione della speranza, la perdurante pandemia di coronavirus ci sta portando a non-sperare-più, per il cronicizzarsi dell'emergenza sanitaria e della crisi sociale, dalle pesantissime implicazioni economiche. È dunque la *pandemic fatigue* (Dare, 2021), la stanchezza dovuta all'altalenante bilancio dei dati, alle misure di contenimento non così efficaci, ai vaccini a rilento, ad aver preso il posto della speranza, a partire dai discorsi quotidiani. Ma anche questo stato d'animo è rivelativo, da un lato, del bisogno di sperare e, dall'altro, di quello che la speranza è realmente, al di là degli stereotipi. Forse possiamo spingerci oltre, notando come proprio la *fatigue* di questi mesi getti luce sulla strada da seguire per comprendere più efficacemente l'atto di sperare. Un'azione che coinvolge tutta la persona, come si vuole evidenziare in questo contributo, e non semplicemente un auspicio di positività, secondo il senso comune.

Rispetto ai nostri antenati, alle prese con pandemie ben più letali – la peste, su tutte – noi abitanti del 2021 siamo più fragili proprio sul piano della speranza, perché nemmeno la scienza sembra darci quelle risposte chiare e distinte a cui aneliamo. La condizione di oggi non è neppure comparabile con gli anni della seconda guerra mondiale, perché – oltre a non avere più fede nel soprannaturale o nella scienza – ci mancano quei poderosi attivatori delle dell'agire, che sono state la fede nel soprannaturale e le ideologie. Nel secolo scorso i maggiori studiosi della speranza quali Erich Fromm (1968) o Ernst Bloch (1959) avevano prospettive abbastanza solide a cui guardare, quanto meno per i loro tempi: l'uno nel senso della critica alla tecnica, l'altro nella prospettiva del marxismo-umanistico.

Strade da tempo non più percorribili.

La ricerca della speranza, oggi, si accompagna più che mai alla giustificazione di un percorso sensato e a misura di ciascuno, perché si possa davvero, concretamente credere in questa possibilità di fioritura personale. Comprendere la speranza richiede di mettere tra parentesi punti di vista consueti, comunemente condivisi, con l'obiettivo di giungere, tramite un rigoroso processo di riduzione, ad alcuni caratteri non ulteriormente riducibili, per schizzarne una sorta di profilo.

La prima questione riguarda la temporalità. È un fatto che l'aspetto temporale, specie *lo slancio al futuro*, s'impone come caratteristica qualitativa dominante del fenomeno. L'apertura al domani si giustifica nella relazione della persona con il mondo della vita, con quella spazialità, non soltanto fisica, partecipante a forgiare volontà, sentimento e intelligenza. L'antropologia della speranza (Fisogni, 2014) mostra, da un lato, la capacità di ciascuno di diventare soggetto attivo nella costruzione di un'esistenza più squisitamente umana. Dall'altro, rilancia l'attualità di un messaggio relazionale ontologicamente fondato. Perché la speranza, si dà a vedere come una *pratica*. Un esercizio quotidiano, a misura dell'uomo – di ogni uomo – perché fatto della medesima stoffa temporale-spaziale di cui ciascuno di noi è costituito, ma insieme trascende queste coordinate, esigendo un atto di decisione. Ce ne rendiamo conto ai tempi di Covid. Le misure preventive e lo stesso vaccino sono niente, se non riusciamo a pensarle in rapporto ai comportamenti quotidiani, a renderle concretamente operative nell'esercizio della condotta.

Sul piano teoretico, la sfida aperta dalla speranza consiste nell'accertare se tale esperienza vada ricondotta al sogno di un cambiamento o ad una sorta di anestetico spirituale, oppure se questo "slancio" (così lo definisce il

Catechismo della Chiesa Cattolica) sia parte integrante dell'essere personale, al punto che ciascuno possa diventarne fattivamente costruttore. Proprio perché si svela e lo fa nei momenti in cui comprendiamo – intuitivamente, emozionalmente, razionalmente – i limiti della condizione che ci appartiene, la speranza adombra, accanto alla fragilità del nostro essere, anche una forza speciale, presente in ciascuno di noi, che delinea soluzioni *pratica*bili. Cioè, indica una *prassi*.

Apre al futuro (dimensione temporale), ma solo a patto che entri nel nostro presente nei termini di una condotta (dimensione spaziale). Il tempo della speranza richiede dunque uno spazio entro cui farsi entità concreta. Che, per l'essere umano, significa tradursi in atto: la risultante delle coordinate spazio temporali.

Perché sperare

La speranza si fa conoscere nel momento delle difficoltà.

L'esperienza della pandemia è, a questo proposito, esemplare.

Tuttavia la speranza non ha direttamente a che vedere con situazioni di sofferenza o di stress. Si può, in effetti, sperare anche in condizioni di serenità: una mamma con bimbi piccoli che crescono sani e gioiosi può serbare l'intensa speranza che essi abbiano davanti a sé una vita ricca di opportunità, non afflitta da malattie invalidanti e con buone prospettive di lavoro, studio, relazioni. Tutto ciò è quanto mai normale. Proprio questa compresenza della speranza nelle fasi più diverse dell'esistenza, nei momenti di equilibrio come in quelli perturbati, lascia intendere, ad un livello più teorico, che essa *non abita fuori di noi*.

Ci appartiene e ci è propria come una fibra interiore, non soltanto come uno scenario al quale aggrapparsi occasionalmente. Si spera sempre, anche se non ci si rende conto di farlo, se non in circostanze speciali, soprattutto quando sentiamo mancare qualcosa avvertito come essenziale.

Se mai dovessimo assegnare un tratto costitutivo irriducibile alla speranza, il tempo sarebbe quanto mai appropriato, anche se la dimensione dello spazio – lo si è sopra – consegna la tessitura squisitamente umana di questo atto. In qualche modo, questo riferimento alle coordinate della vita, lo spazio e il tempo, non fa che irrobustire l'intuizione riguardo a un'esperienza umanissima, per nulla gratuita o ascrivibile ad una generica aspettativa. C'è da capire se essa si configuri come *esperienza* o *concetto*.

Non concetto, ma esperienza

Della speranza possiamo dire cos'è. Almeno a grandi linee, secondo il senso comune, essa viene avvertita come un'aspettativa; nello stesso tempo è altrettanto diffuso il giudizio che *pensare alla speranza* non basti affatto per sperare. In questa prima considerazione, sperimentabile da chiunque, si afferra intuitivamente un aspetto essenziale della speranza, vale a dire il suo essere *atto*, nonostante si presenti, sul piano linguistico, come un sostantivo, una realtà oggettivabile. Dietro alla parvenza statica di qual*cosa* a cui anelare, la speranza si rivela da subito la *tensione ad* un termine, vale a dire una pulsione dinamica, *attiva*, non primariamente intrinseca all'oggetto, bensì al soggetto che ad essa fa riferimento. Aneliamo alla speranza, ma non vi è altro modo di tendervi che *sperando*.

Né concetto né esperienza di sola prerogativa del soggetto, la speranza si svela appieno nel momento in cui ne cogliamo l'impossibile oggettivazione, da cui promana l'impotenza di controllarla per noi o per gli altri per i quali la invochiamo: può sembrare un paradosso, eppure questa complessità è la chiave per esercitare la

comprensione della speranza e tradurla in (una) pratica, obiettivo a cui tende anche la ricerca proposta in questo libro. Già Fromm aveva parlato di carattere paradossale (1979, p. 16) della speranza, per il suo non essere ascrivibile né alla passività dell'attesa, né alla «irrealistica forzatura di circostanze che non possono avverarsi» (1979, p. 16).

Essa riconduce all'esperienza che si fa della speranza nel momento in cui acutamente se ne avverte l'assenza – l'infelicità – e, in tal senso, svela il rapporto profondo con la felicità, termine ultimo sia dell'etica classica, sia della fede in Dio. Per altro, non si può trascurare quanto profondo sia il legame tra la robustezza della speranza e le beatitudini, per il raggiungimento della felicità.

Considerata *come un atto, e non come oggetto*, la speranza porta anzitutto alla luce la correlazione con il dinamismo diacronico dell'esistere. Ricorrendo ad un'immagine plastica, sperare si potrebbe tratteggiare graficamente come una sorta di ponte tra l'*ora* e il *non ancora*, perché è sempre nel *presente* che si inizia ad esercitare l'agire ed è soltanto nell'esperienza dell'attualità che si avverte la profondità dello scarto tra ciò che è e quanto ancora non è dato. Sul piano antropologico siamo di fronte ad un'idea – sperare è un complesso atto mentale – che chiede di tradurre il suo stato di sospensione in realtà, l'apparente passività dell'oggettivazione (la speranza come *cosa*) in dinamismo (la speranza come *atto*). Il filosofo Francesco Botturi sostiene che la chiave interpretativa della speranza consiste nell'ambivalenza:

«La speranza porta in sé piuttosto l'equilibrio profondo e difficile dell'iniziativa e dell'attesa, della certezza e del senso del rischio, di un'attività decisa e di una passività disponibile» (p. 159) .

Non che il pensiero sia qualcosa di altro rispetto alla realtà. La speranza, tutt'altro che mera aspirazione, utopia, o sogno, rinvia a circostanze esistenziali pragmaticamente configurabili. Se io spero di guarire da una patologia grave, ad esempio, la mia aspettativa ricade su una circostanza ben definita, perché riguarda un miglioramento della salute. *Contenuto mentale e atto, ad un tempo*, la speranza suggerisce, sebbene ancora ad un livello intuitivo, pre-teoretico, una *pratica di vita*. Lo pone in evidenza, con il robusto supporto della fede, la dottrina cattolica, riconoscendo alla speranza il tratto di *virtù teologale*.

Con il termine virtù si riconosce un'abitudine (un *habitus*, appunto), una pratica. Ma a che cosa? Se la fede e la carità fanno riferimento in modo esplicito a una continuità di orientamento della condotta, sul piano spirituale ed etico, verso la rivelazione divina e all'esercizio dell'amore verso le altre creature, sulla base di una comune connaturalità, nel caso della speranza il senso della pratica appare meno chiaro. In comune le tre virtù presentano un legame profondo con la relazione. Si ha fede quando si accoglie una rivelazione e quindi un messaggio, l'annuncio di qualcun Altro; la carità richiede di orientarsi all'altro, il prossimo, in cui si riflette l'Altro. Sperare si avverte come intima esigenza, eppure ci si rende subito conto che l'efficacia dell'atto implica una compartecipazione di fattori, indipendenti dalla volontà di ciascuno. Mentre la fede e la carità cristiane – il credere e l'apertura al fratello – non vengono spesso comprese da quanti si professano non credenti o atei, l'esperienza della speranza visita ogni uomo, con forza, a volte con spasimo, altre volte accompagnandosi alla disperazione, aridità estrema nello sperare e, al contempo, cartina di tornasole della potenza di questa virtù.

Il tempo della speranza: un futuro in costruzione adesso

Nell'uso comune della nostra lingua, almeno per quanto concerne il verbo *sperare* si tende a impiegare molto frequentemente il congiuntivo, il tempo della probabilità («spero che tu capisca quello che ti dico») e l'infinito presente («spero di uscire da questo momentaccio»). In ogni caso, anche in queste circostanze linguistiche, sperare implica una prospettiva, o meglio ancora, un'aspettativa. Ci si attende qualcosa. E, si sa, l'attesa

comporta un certo tempo davanti a noi, e insieme, l'incertezza che quel tempo non basti o quell'azione non si realizzi affatto. Le regole possiedono un limite fondamentale, connaturato all'essere delle "regolarità", cioè dei parametri validi in senso generale per una quantità di circostanze, che tuttavia si declinano in modo differente a seconda dei casi particolari in cui si incarnano.

Ma chi spera, è davvero in pieno possesso dell'azione a cui mira o perde solo del tempo in un vano desiderare? Rispondere a questa domanda non significa negare la componente del desiderio, che anzi, sul piano teologico viene colta come un fattore propulsivo alla realizzazione della speranza.

Se i latini guardavano soprattutto al futuro, nell'evocare la speranza, lasciandoci in eredità persino una regolarità sintattica, il senso comune, porta alla luce un legame particolare tra il tempo non ancora dato con quello che stiamo vivendo. Quel ponte che si instaura tra il futuro e il presente, in fondo, rende l'atto di sperare qualcosa di profondamente umano, perché in perfetta consonanza con l'esperienza della temporalità. Viviamo, infatti, il presente essendo costantemente protesi in avanti.

L'ebraico biblico conosce questo mix esperienziale-linguistico tra presente e futuro: la forma verbale *qal*, vale infatti tanto ad esprimere azioni che si svolgono qui e ora, così come atti ancora da compiere. Più che trovarci di fronte ad una struttura arcaica, in cui la demarcazione dell'ora e del poi viene lasciata alla comprensione del contesto o ad altri marcatori temporali (come gli avverbi), la densità verbale semitica evidenzia come il presente e il futuro abbiano molto in comune, dal momento che l'atto compiuto *ora* non si esaurisce nell'adesso, ma possiede ricadute, sviluppi possibili. Ma allora, se è sospesa tra il presente e il futuro, che cosa rende la speranza una tensione così speciale, fonte di benessere e insieme bisogno di qualcosa che potremmo anche non raggiungere, e tuttavia alla quale siamo proiettati, e insieme ancorati qui e ora, nonostante tutto? Mettiamola così, in questa fase provvisoria dell'indagine: nella speranza, abbiamo la misura di quanto possiamo e, insieme, non possiamo, della forza e dei limiti del nostro essere nel mondo.

Se questa ipotesi, suggerita dall'esperienza e tutta da provare su un piano teorico, possiede qualche validità, allora si inizia a comprendere perché sperare non è soltanto un certo tipo di desiderare o una certa modalità di pensiero riguardo al possibile, ma una *pratica* o una *virtù,* proprio come suggerisce la teologia cattolica, per la quale la fede «deve essere sempre sostenuta dalla speranza» (cfr. *Lettera ai Romani*, 15, 13), proponendo figure esemplari, come Abramo, che hanno creduto «sperando contro ogni speranza» (cfr. *Romani*, 4, 18).

Ed è in effetti nella pratica, nel consapevole ripetersi dei gesti, di movimenti e atti, che si va formando nel soggetto la percezione del presente come un tempo di appartenenza, non un fuggevole ora-e-non-più, bensì un movimento proiettivo. Chi pratica uno sport, specialmente nella prospettiva agonistica, ha ben presente questa idea del presente prezioso, denso di valore in vista del futuro. Non è neppure pensabile, per un atleta, l'idea di riportare un buon risultato o di battere un record in una gara senza quell'impegno quotidiano, faticoso, speso tutto nel presente, ma il cui senso si proietta in avanti.

L'applicazione può essere faticosa e non condurre al risultato. Ma è anche vero che l'atleta, mentre si allena, non smette mai un istante di pensare alla *possibilità* di raggiungere un buon piazzamento. Anche il pianista e la ballerina, per quanto eccelsi, necessitano di pratica costante, quotidiana e rigorosa per essere all'altezza del proprio talento: non si tratta di tecnica, la pratica certamente si alimenta di un fare regolato da norme, vòlto a un risultato, tuttavia è altro. Un esempio efficace di questo rapporto tra la speranza e la pratica virtuosa, ai nostri giorni, giunge da lontano, dall'impegno di tanti volontari alla riabilitazione delle donne sfregiate con l'acido. Questa crudele forma di violenza di genere, perpetrata da uomini contro giovani donne, a titolo di vendetta o di punizione per comportamenti giudicati non consoni alle tradizioni, è sistematicamente praticata

(e purtroppo altrettanto tollerata) in numerosi Paesi dell'Estremo Oriente. L'atto degrada la persona, quando non la uccide, imponendole il giogo dell'emarginazione sociale, affettiva, relazionale, per le conseguenze che l'offesa arreca al volto, fulcro di espressività e di comunicazione.

Come ricostruire la speranza di una vita degna, che possa risarcire le vittime di quella ferita identitaria? Anche quando ottiene buoni risultati funzionali, l'intervento chirurgico non riesce in alcun modo a restituire l'integrità violata. È a questo punto che entra in scena la speranza come pratica, come percorso di ricostruzione del sé sociale perché si rigeneri anche il sé individuale della vittima, così da ricomporre – almeno su un piano relazionale – la morfologia del volto come nucleo vivo dell'essere personale. Il recupero è affidato alla rinascita delle vittima come insegnanti elementari, in classi di bambini – molti dei quali maschi – con cui, accanto al ruolo docente, si costruisce nel tempo un legame didattico e insieme familiare, affettivo. Alla riappropriazione di un nuovo sé socio-relazionale, seppure con il volto quasi completamente celato dal velo, si accompagna un'opera di pedagogia del rispetto. Quei bambini, una volta resisi conto dell'offesa subìta dalla maestra, sulla quale riversano rispetto e affetto, ne colgono la portata criminale, maturando un modo di pensare determinante a modificare la tradizionale "punizione" dello sfregio con l'acido.

Non è dunque in un atto specifico, pure determinante a restituire qualità alla vita (l'intervento chirurgico), che risiede la speranza della donna violata di riprendersi la propria vita, bensì un complesso di operazioni "virtuose", tali da agire sulla vita della vittima così come sul tessuto sociale stesso.

La pratica, in senso generale, indica l'attitudine a forgiare se stessi a qualcosa, a uno sport, a un'arte. Ma su quale presupposto antropologico, possiamo sostenere la validità dell'intuizione, che ciò valga anche per la speranza, colta con immediatezza dal mondo della vita? La ballerina, il pianista, l'atleta, si allenano ora in vista di una performance futura. Un argomento plausibile muove dalla dinamica temporale propria di qualsiasi pratica, dove l'*ora* e il *non ancora* si collegano intimamente. L'impratichirsi di specifiche competenze richiede un costante misurarsi con esse. Senza continuità non vi può essere pratica alcuna, soltanto improvvisazione, magari con risultati brillanti, però senza garanzia di poter ripetere la prova a quel livello.

Fin qui proviamo soltanto:

1) il ruolo rivestito dalla temporalità nell'agire;

2) la continuità tra l'ora e il non ancora, tale che – senza un investimento nel presente – non si possono riporre aspettative fondate nel futuro.

La virtù è una pratica, se possibile, *sui generis*, perché plasma ancora più intimamente di qualsiasi tecnica la persona: precisamente, l'essere umano è il motore e il termine ultimo di un esercizio quotidiano che orienta nel mondo, attraverso la condotta. L'esercizio del bene alimenta la propensione ad agire in tal senso. La pratica dell'attenzione ai bisognosi, ai poveri, agli emarginati, rende sensibili all'esperienza della giustizia. Anche la speranza rientra a pieno titolo in questo esercizio di orientamento della condotta, che interviene a protendere l'agire umano verso una prospettiva futura, ma richiede di agire adesso perché ciò abbia un senso e si realizzi. Se ci pensiamo, la stessa preghiera di pace evocata con autorevolezza da papa Francesco, quando è autenticamente sentita da ciascuno, interpella circa la propria condotta, incentivando ad atti non inclini al conflitto.

Tra le obiezioni possibili alla speranza come percorso praticabile ed efficace, si impone però quella del dolore. Chi soffre una patologia cronica o vive una profonda depressione, dove potrà mai trovare le forze per

affrontare questa umanissima esperienza, che per la sua stessa natura, il connaturato legame con il tempo, non può conoscere differenze di classe o privilegiati. Il Cristianesimo, che fa della speranza un pilastro della fede, una virtù *teologale,* ci aiuta a gettare luce su un aspetto della pratica rimasto finora un po' in ombra: mi riferisco alla componente della relazione interpersonale, quale fattore costituente di quel *ponte* tra l'ora e il non ancora, l'immagine in cui si riassume il dinamismo dell'atto di sperare. Nella prospettiva della fede cattolica è la risurrezione di Cristo l'evento incoraggiante a cui guardare per trarre una certezza – anche razionale – riguardo al proprio futuro. Non si tratta, però, soltanto di credere che il Signore sia risorto, questo non è sufficiente perché si dia una "speranza praticabile", come l'ha chiamata il teologo Angelo Scola. L'esercizio della speranza si esplica nell'apertura al prossimo più fragile: l'esempio di Cristo, vittima sacrificale per l'amore verso l'umanità, diventa modello di un agire capace di (ri)generare futuro, in chi pratica e in chi riceve qualcosa di quell'atto.

Quella cristiana – tuttavia – non è una speranza diversa da quella praticabile anche da chi non crede, se non per l'adesione di tutta la persona al messaggio della Rivelazione. Considerata su un piano strettamente descrittivo, la prospettiva di fede possiede, in più, la dimensione del *dono* con la certezza, per chi crede che la risurrezione di Cristo sia «un'eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce» (Tornielli, 2011, p. 112-113), come ha riconosciuto il Concilio Vaticano II. (*Unitatis redentegratio,* 3; *Lumen gentium,* 15).

Aspirazione soggettiva che si costruisce nella relazione

Se ne osserviamo i tratti caratteristici, con candore e rigore, possiamo parlare della speranza in questi termini, come:

1) un'esperienza ancorata al presente ma proiettata al futuro;

2) un atto individuale che richiede un esercizio costante;

3) un agire che rigenera la persona;

4) *un'aspirazione soggettiva che si riverbera in atto interattivo e comunitario.*

Per chiarire quest'ultimo aspetto, si può richiamare il ruolo decisivo che, in una pratica come quella psicologica, assume il terapeuta. Si dà un duplice movimento intenzionale, che comprende l'ascolto e l'auto consapevolezza, da cui poi scaturisce il processo della guarigione.

Nell'esperienza della malattia, non soltanto psicologica, questa dinamica cooperativa significa che – per sperare nella guarigione o in un miglioramento – contano allo stesso modo due fattori: la capacità del soggetto di rendersi consapevole di miglioramenti anche piccoli nella sua condizione. E, secondariamente, la capacità di quanti gli sono accanto (i curanti, ma soprattutto i familiari, gli amici, la rete di operatori) di far emergere i progressi, affinché valgano da rinforzo psicologico al malato per la ripresa di quella capacità di guardare avanti – sulla base di un risultato presente.

In questo solco esistenziale, non c'è dubbio che ciascuno possa diventare "costruttore di speranza", per l'altro e per sé, ritrovando nell'atto di sperare un'opzione più che plausibile della propria quotidianità. Per quanto non ne siamo in alcun modo padroni, possiamo almeno enunciarla e persino costruirla. Ma proprio qui si apre un nuovo problema – "come" sperare? – che suscita a sua volta un ulteriore interrogativo: perché, anche quando speriamo ardentemente, non siamo certi che il nostro agire abbia efficacia?

Si apre qui un discorso molto interessante sulla pragmatica dell'atto di sperare. Si tratta di un tipo di azione che, a ben vedere, ci appartiene, ma non del tutto. Per completare l'ordine intenzionale della *praxis*, e non solo per la sua concreta performance sono indispensabili fattori contestuali non di pertinenza diretta del soggetto. Se io dico "spero che la pandemia finisca", la parte soggettiva riguarda l'impegno individuale per bloccare il virus (comportamenti virtuosi, assunzione di un vaccino), la componente oggettiva fa riferimento al contesto, alla risposta collettiva alle misure di prevenzione, alla disponibilità di materie prime immunizzanti, al coordinamento degli sforzi nazionali e mondiali.

Aspetto performativo della speranza

Anche se, di primo acchito, si potrebbe pensare che la speranza origini un atto fragilissimo o mai davvero performabile, in realtà non è così. Sperare, sul piano del discorso, *genera enunciati di tipo performativo*, che hanno un senso pieno soltanto se vengono realizzati. Non c'è, in «spero che tu guarisca» una certezza logico-matematica come in «due più due fa quattro», perché la prima proposizione non si misura sull'esattezza matematica o sull'esperienza del mondo, da cui si desumono specifici parametri di riferimento.

Nell'enunciato della speranza, perché esso abbia un pieno significato, occorre che l'altro si orienti alla guarigione, migliori, possibilmente risolvendo in via definitiva il proprio problema di salute. Riporre speranza nella fine di Covid 19, di conseguenza, è già un ottimo punto di partenza per l'effettivo concretizzarsi dell'auspicio.

I filosofi del linguaggio, a questo proposito, potrebbero puntualizzare che la dimensione locutoria dell'enunciato è altra da quella illocutoria, cioè una cosa è formulare la speranza a parole, un'altra è far sì che ci siano margini di praticabilità di quella proposizione. Se davvero «spero che tu guarisca» dovrò impegnarmi per aiutare l'altro a trovare strade terapeutiche valide, seguendo da vicino l'evolversi delle sue condizioni. Insomma, l'atteggiamento che mi si richiede, su un piano performativo, è improntato all'attività e non certo alla passività.

Poi, s'intende, anche il "tu" deve svolgere la propria parte nel recupero, confidando – e a sua volta rinviando/delegando – nell'efficacia del trattamento proposto da un terzo soggetto (il curante). Tuttavia, gli studi più recenti in materia, tendono a mettere in discussione la distinzione classica tra dire e fare, notando piuttosto come la componente performativa appartenga, in misura ora maggiore, ora minore, a tutti gli enunciati, riconducibili, per tanto, al piano performativo del dire.

Sperare è relazione, in quanto implica un andare oltre se stessi.

Sul piano performativo, la speranza è l'esperienza in cui l'Io riconosce la forza del proprio essere e insieme ne comprende la fragilità, scoprendo – di rimando – il ruolo decisivo dell'altro nella sua performance. Uno dei due peccati specifici contro la speranza, la *presunzione*, risiede nell'escludere l'alterità, nell'idea di «potersi salvare senza l'aiuto dall'Alto» (Catechismo, § 2092).

Se *qualcosa* ogni giorno può aiutarci a praticare l'atto di sperare – un piccolo miglioramento, nel caso di una malattia, favorisce il rinforzo psicologico, di potercela fare a guarire – *qualcuno* può risultare determinante a rinsaldare questa azione virtuosa. Penso, a questo proposito, al titolo inglese del celebre romanzo di J. D. Salinger noto come *Il giovane Holden*, la cui versione originale è *The Catcher in the Rye,* letteralmente "colui che afferra nella segale". Per comprenderne il senso, basti dire che si tratta del verso, storpiato dal narratore, di una poesia dello scozzese Robert Burns, in cui si racconta di qualcuno che, evidentemente disorientato, si

muove in un campo di segale e rischia, in questo suo vagare, di non accorgersi di un precipizio in cui potrebbe cadere. L'acchiappatore, colui che afferra, si dà a vedere – per tornare al tema di cui discutiamo – come colui o colei capace di restituire, ancora prima della speranza, una direttrice nel cammino, in grado di evitare il rischio principale della dispersione, quello dell'annientamento di sé.

Riconoscere la presenza di un altro, che sia il terapeuta, il vicino di casa, un familiare o un amico, consente – sul piano cognitivo – una serie di operazioni decisive per il riequilibrio dell'errante o del disperato, o della persona provvisoriamente disorientata nella sventura. L'altro, irrompendo nello sguardo dell'individuo incapace di speranza, lo riporta in qualche modo alla realtà, ridimensionandone quel senso di assoluto, esaltante e insieme terrificante per una persona la cui realtà consiste nel limite e nella precarietà. Guardare qualcuno significa smettere di guardarsi: ciò che vedo, negli occhi dell'altro, non sono io, bensì l'altro che mi guarda. Sul piano spaziale tra Io e Tu esiste un abisso, ma nel contempo lo sguardo, nell'istituire l'incontro, costruisce immediatamente un ponte relazionale, che fa ben sperare.

Speranza e umanità

Fino qui si è intuito quanto l'atto di sperare sia correlato alla condizione umana, al punto che – proprio l'assenza di speranza – denota quello stato di infiacchimento dell'essere personale in cui si dà a vedere l'inaridimento di tutte le funzioni vitali.

A patirne le conseguenze maggiori risulta il volere, con ricadute nefaste sull'agire, che perde inclinazione al mondo della vita. Quello che ora mi preme, è di inquadrare un'intuizione: il fenomeno dell'inaridimento è legato a doppio filo alla crisi dell'atto di sperare.

La *pandemic fatigue* è molto pericolosa, perché pone le condizioni per un calo di attenzione verso noi stessi e gli altri. È, in certo modo, il corrispondente etico del crollo del sistema immunitario: apre all'indifferenza, abbassa l'attenzione, limita la reattività nelle risposte cognitive. Tutte fasi preparatorie della dis-umanità. I precedenti storici non mancano. Dell'assenza di speranza all'interno dei campi di concentramento nazisti ci restano le testimonianze rese dai sopravvissuti, rimasti in vita – al di là della maggior forza fisica – in virtù di un'energia personale capace di alimentare una visione di futuro. Assumono un interesse rilevante, nella prospettiva di questa ricerca, le parole di Etty Hillesum (1914-1943), intellettuale ebrea olandese, dapprima internata volontaria nel campo di passaggio di Westerbork, poi deportata e morta nel lager di Auschwitz a 29 anni.

Nel *Diario* e nelle *Lettere* compilati nell'anno e mezzo di internamento olandese, questa donna mostra come si possa rimanere indenni dall'inaridimento che certo il contesto propiziava. Ma in lei tutto sortisce l'esatto contrario, ovvero una piena fioritura emotiva, intellettuale, sensitiva, relazionale, spirituale. Etty parla della sua vita come «ricca di significato (…) nonostante tutto». Non è la fede in Dio (con cui pure Etty ha un «grande colloquio») o una capacità eccezionale di sopportare la sofferenza a orientarla in tal senso: la Hillesum attinge alle proprie risorse umane, a una profonda capacità di sentire gli altri, il mondo, le cose. Ella è perfettamente consapevole di quale catastrofe si stia consumando attorno a lei («vogliono il nostro totale annientamento. Ora lo so»), così come lo sono anche coloro che fanno parte del suo mondo, al punto che la Hillesum deve in qualche modo contenere la sua debordante ricchezza personale ("trovo la mia vita ricca di significato, nonostante tutto, anche se oso a malapena dirlo quando mi trovo in mezzo agli altri"). Nella lettera del 12 gennaio 1942, scrive:

«Io credo che dalla vita si possa ricavare qualcosa di positivo in tutte le circostanze ma che si abbia il diritto di

affermarlo solo se personalmente non si sfugge alle circostanze peggiori».

Vivere con intensità il sentire quando si danno circostanze ostili, come ha fatto l'intellettuale olandese, conferisce – in questo senso – pieno diritto ad affermare quanto la Hillesum sostiene: che la vita ha significato, anche quando pare non averne affatto. Il suo non è generico "buonismo", nel senso di un emotivo quanto acritico slancio ottimistico. Se la giovane esponente del Consiglio ebraico accenna appena la propria gioia di vivere, nonostante tutto, quando si trova in mezzo agli altri o la dissimula, non è certo perché può essere derisa o perché può sembrare irrispettosa verso i più demoralizzati. Non è la vocazione al martirio ciò che muove la Hillesum prodigarsi per gli altri. È piuttosto un agire fortemente improntato al sentire il mondo della vita, ma continuamente assunto come ciò in cui la sua volontà si riconosce, intuendo il positivo delle cose (accanto al loro «completamente male»).

La Hillesum, nel settembre 1942, si era definita «il cuore pensante della baracca» e fa chiaramente capire, nei suoi scritti, che la sofferenza (per quanto ciò appaia assurdo) coincide con la pienezza della vita, quando riesce ad esprimere un sentire pieno e comprensivo. Questo originale contributo della giovane olandese nasce dalla sperimentazione personale; la Hillesum appare consapevole sia della sua "scoperta" fenomenologica, sia della difficoltà di farla comprendere, proprio perché – su un piano razionale/intellettuale – il soffrire viene percepito come una sconfitta, una chiusura alla ricchezza del mondo, un controsenso. Lo stupore suscitato, all'epoca, dagli atteggiamenti e dalle parole della Hillesum (di cui la stessa Etty era perfettamente consapevole) resta tale e quale agli occhi del lettore contemporaneo. Non meraviglia che i suoi scritti siano stati pubblicati solamente dagli anni '80 del Novecento, sfuggendo alle maglie del pensiero critico dominante, a proposito delle testimonianze dai lager.

Taluni interpreti sono portati a considerare "rivoluzionario" l'atteggiamento della giovane ebrea olandese, rilevando in questo agire la componente dell'indignazione e della compassione. In realtà, ciò che rende difficile accostarsi a una figura come quella della Hillesum è proprio la sua presa di distanza dalla rivoluzione come azione che sovverte lo stato delle cose. Nello scegliere di lavorare al Consiglio ebraico e di operare come dattilografa nel campo di smistamento di Westerbork, in fondo, questa donna accettava le regole del gioco, quando meno del "gioco della sopravvivenza", fintanto che ciò poteva essere garantito: la decisione di lavorare al campo di transito di Westerbork era poi motivata dal desiderio di proteggere in qualche modo la sua famiglia, ritardando il più possibile la deportazione ad Auschwitz. Quanto all'indignazione, se si eccettua la comprensione da subito chiara dell'annientamento e dell'abbrutimento a cui portava, i suoi scritti sono un inno alla vita, alla natura; non risparmia la descrizione delle miserie degli internati, ma l'atteggiamento è più quello della partecipazione emotiva che l'indignazione pura e semplice.

Qualche spunto conclusivo

La riflessione fin qui condotta, in particolare nel precedente paragrafo, porta ad alcune conclusioni significative sia a proposito di "cos'è" la speranza, sia a illuminarne la *fatigue*, la stanchezza. Ciò che emerge, anzitutto, è la dimensione pratica dell'atto di sperare: non una proiezione, ma un preciso impegno. Come ogni azione compiuta da esseri umani, in essa convergono sentimento, volontà e intelligenza. Componenti, queste, facilmente esposte all'attutimento o ad accendersi, sulla base di molteplici fattori, soggettivi, relazionali e ambientali. Se la speranza non fosse, di per sé, un atto, non ne avvertiremmo nemmeno la fiacchezza, una sensazione percepita nel lungo termine, come durante una corsa interminabile, dove non si intravede la meta. La *fatigue*, dunque, si dà a vedere nei termini ambivalenti di sintomo della speranza e di rischio del suo farsi, ne mostra il volto potente e fragilissimo nell'ultimo miglio prima del traguardo.

Bibliografia

Badre, D. (2021). "How We Can Deal with 'Pandemic Fatigue'", in Scientific American, January 24, 2021 (www.scientificamerican.com)

Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (*Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 2005, a cura di R. Bodei)

Botturi, F. (2010). *«Condividere la speranza»,* in *Saper sperare*, in Educare alla speranza. Itinerari pedagogici e didattici speciali, a cura di A. M. Favorini, Franco Angeli, Milano

Fisogni, P. (2014). *Ontologia della speranza*, Gilgamesh Edizioni, Mantova (ebook). Alcune considerazioni sono state riprese da questo saggio, ma completamente ricontestualizzate e aggiornate.

Fromm, R. (1979). *La rivoluzione della speranza,* 1979, Etas Libri, Milano (*The Revolution of Hope Toward a Humanized Technology*, Harper & Row, New York, 1968)

Hillesum, E. (1985). *Diario 1941-1943,* Adelphi, Milano

Hillesum, E. (1990). *Brieven 1942-1943*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1986, trad. It., *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano

Tornielli, A. (2011). *Il futuro e la speranza. Vita e magistero del cardinale Angelo Scola*, Milano, Piemme

Trabella, G. (2016), "A scuola di speranza", in *Starbene*, 5, pag. 65-67.