

b@belonline

RIVISTA ONLINE DI FILOSOFIA

Numero speciale a cura di

Francesca Brezzi, Francesca Gambetti, Maria Teresa Pansera

Il nuovo Atlante di *Sophia*

LE PAROLE DELLA CHIUSURA

CASA, M.T. Russo

DISTANZA, P. Mastrantonio

EPIDEMIA, R. Chiaradonna

KRISIS, F. Gambetti

MORBUS, C. Rover

NEGAZIONE, M.T. Pansera

PATHOS, A. Fermani

PERTURBANTE, D. Angelucci

PESTE, M. Guerrera

PHOBOS, L. Palumbo e A. Motta

POSTUMANO, S. Rozzoni

TRAUMA, G. Baptist

PER UN LESSICO DELLA SPERANZA

APATHEIA, S. Maso e M. Cassan

CORPO, G. Bonacchi

CURA, R.L. Cardullo

FORZA, A. Chiricosta

LOGOI, S. Giombini

PRESENZA, P. Nunnari

PRUDENZA, A. Ales Bello

RESPONSABILITÀ, E. Spinelli

SALUTE, A. Di Blasi

SOSTENIBILITÀ, L. Moschini

UTOPIA, F. Brezzi

VIRUS, G. Marramao



Roma TrE-Press

2021



Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Numero speciale

n. 7

Marzo 2021

**Il nuovo Atlante di *Sophia*
Per un lessico della pandemia**



Roma Tre Press

B**@belonline****B@belonline**

Rivista online di Filosofia

Numero speciale, n. 7, 2021

**Il nuovo Atlante di *Sophia*
Per un lessico della pandemia**<http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline>Edizioni *Roma TrE-Press*

Università degli Studi Roma Tre

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>*Direttore*

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Daniela Angelucci, Patrizia Cipolletta, Mariannina Failla, Francesca Gambetti, Dario Gentili, Maria Teresa Pansera, Tamara Tagliacozzo

Comitato scientifico

Gabriella Baptist (Università di Cagliari), Jagna Brudzińska (Università di Colonia e Accademia delle Scienze sociali di Varsavia), Emilia Bea (Università Valencia), Mireille Calle Gruber (Paris Sorbonne Nouvelle), Giuseppe Cantillo (Università Napoli Federico II), Riccardo Chiaradonna (Università RomaTre), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Czajka (Università di Varsavia), Felix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Pierfrancesco Fiorato (Università Sassari), Stefan Klemczak (Università Jagellonica di Cracovia), Micaela Latini (Università Piemonte Orientale), Giacomo Marramao (Università Roma Tre), Arno Münster (Université de Picardie Jules Verne di Amiens), Stefano Poggi (Università Firenze), Alice Pugliese (Università di Palermo), Elena Pulcini (Università di Firenze), Vallori Rasini (Università di Modena), Nuria Sanchez (Universidad Complutense de Madrid), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Elettra Stimilli (Università La Sapienza Roma), Angela Taraborelli (Università di Cagliari), Carmelo Vigna (Ca' Foscari Venezia)

Comitato di redazione

Francesca Gambetti (Responsabile), Teodosio Orlando

Cura editoriale e grafica

Pioda Imaging srl, Roma

*Elaborazione grafica della copertina***MOSQUITO**, mosquitoroma.it

Roma, marzo 2021

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review<http://romatrepress.uniroma3.it>

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

L'attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell'ambito della
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma.

Editoriale

Il nuovo Atlante di Sophia. Per un lessico della pandemia
a cura di Francesca Brezzi, Francesca Gambetti e Maria Teresa Pansera 5

Il nuovo Atlante di Sophia**LE PAROLE DELLA CHIUSURA****Maria Teresa Russo***Casa**Il primo mondo dell'essere umano* 11**Paola Mastrantonio***Distanza**La didattica degli sguardi assenti* 15**Riccardo Chiaradonna***Epidemia**Galeno e la 'Peste Antonina'* 23**Francesca Gambetti***Krisis**La medicina come paradigma* 29**Chiara Rover***Morbus**Malattia e physiologia in Lucrezio* 35**Maria Teresa Pansera***Negazione**Il negativo tra rimozione e coscienza* 43**Arianna Fermani***Pathos**Passione o patimento?* 47**Daniela Angelucci***Perturbante**L'estraneità nascosta* 53**Manfredo Guerrera***Peste**Jack London e La peste scarlatta* 57**Lidia Palumbo e Anna Motta***Phobos**La paura in Omero e i 'maestri di paura' in Platone* 61**Stefano Rozzoni***Postumano**Un umanesimo problematico* 67**Gabriella Baptist***Trauma**La deflagrazione che squarcia* 71

PER UN LESSICO DELLA SPERANZA

Melania Cassan e Stefano Maso

Apatheia

Imperturbabilità e consapevolezza in Seneca

77

Gabriella Bonacchi

Corpo

La malattia, la cura, le donne

85

R. Loredana Cardullo

Cura

Tra Socrate e Martha Nussbaum

89

Alessandra Chiricosta

Forza

Dalla sottomissione all'ascolto di sé

95

Stefania Giombini

Logoi

Le parole che curano

99

Patrizia Nunnari

Presenza

Didattica come comunità speculativa

105

Angela Ales Bello

Prudenza

Per un'autentica comprensione dell'umano

109

Emidio Spinelli

Responsabilità

La pandemia fra filosofia, scienza e politica

113

Aldo Di Blasi

Salute

Tra qualità assistenziale e responsabilità

117

Laura Moschini

Sostenibilità

Una questione di etica sociale

123

Francesca Brezzi

Utopia

La passione per il possibile

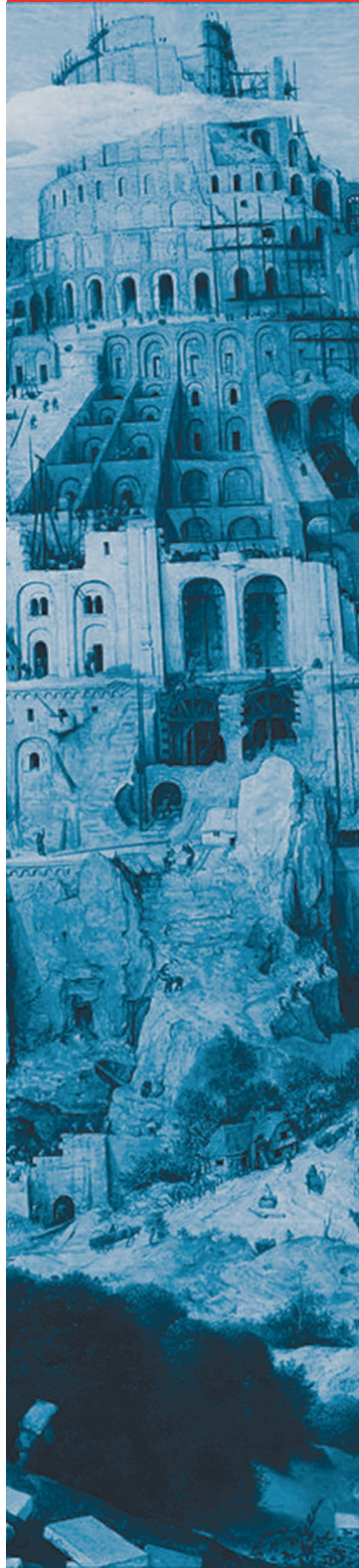
129

Giacomo Marramao

Virus

Virosfera e comunità

133



*di Francesca Brezzi, Francesca Gambetti
e Maria Teresa Pansera*

A più di un anno dall'inizio di una pandemia devastante e inaspettata diveniamo sempre più consapevoli che il Covid-19 non è solo il virus di una epidemia, per quanto grave, ma un turbine i cui effetti sulla vita personale, comunitaria e sociale aumentano con il trascorrere del tempo; un tempo illimitato e sospeso, in tutti i settori, dalla famiglia al lavoro, dalle relazioni io-tu, al noi.

La nostra quotidianità è stata investita da inimmaginabili cambiamenti dei comportamenti e ha visto delinearsi nuovi assetti – con la fine o la distruzione di legami, storie, memorie – mentre emergono in primo piano anche equilibri fragili, con gravi ripercussioni sul presente e sul futuro, nell'economia, nella politica, nella società e nella cultura tutta.

Si sono accentuate le distanze e i confini. Siamo più soli. Si vedono persone, che normalmente ci sembravano capaci ed equilibrate, rifugiarsi nella negazione della realtà: quante volte ci è capitato di sentire la frase: “è poco più di una banale influenza” oppure “le misure di contenimento sono eccessive”. Dopo poco vediamo le stesse persone passare in uno stato di prostrazione e di melanconia, oppure virare verso un comportamento aggressivo e violento, fino a scivolare nell'atteggiamento paranoico che considera tutti gli altri un rischio e un pericolo di infezione.

In questo periodo le teorie complottiste si sono ampiamente diffuse, seminando angoscia e ansia sia nei più giovani che negli anziani, ed è stato molto difficile riuscire a mantenere la barra dritta e non lasciarsi coinvolgere, o meglio travolgere.

La domanda ricorrente è: fino a quando? In questi mesi abbiamo coscientemente e diligentemente ascoltato in televisione e letto sui giornali le opinioni di virologi, medici, esperti; attendevamo con ansia le previsioni della scienza, previsioni, scandite da numeri, contagi, ricoveri, vittime. La scienza in tut-



te le sue declinazioni ha parlato, non solo tecnici e economisti, ma anche sociologi e psicologi; da tutti una parola di autorevolezza, finora unici punti di riferimento per noi smarriti abitanti di un mondo improvvisamente deserto.

In questa agorà forse è mancata la parola dei filosofi, proprio quando invece sarebbe necessaria anche una riflessione critica da parte loro, che non vivono in un empireo astratto, ma ricevono sollecitazioni, spinte (o in questo caso *spine*) per la comprensione dalla realtà tutta.

In via preliminare forse dovremmo chiederci: esiste ancora uno spazio per la riflessione filosofica dopo le varie critiche a lei stessa rivolte perfino da molti filosofi? O dopo le accuse di anacronismo che nascono proprio dal grande progresso scientifico, sì che l'unica possibilità per la filosofia sarebbe quella di ridursi a epistemologia o metodologia della scienza? Permane una possibilità per una filosofia che non sia espressione di una razionalità minimalista, puramente appiattita sulla scienza e sulla tecnica?

Proprio scienza e tecnica propongono, specie in questi giorni, risultati efficienti, che invocano un pragmatismo talvolta esasperato e chiedono (forse giustamente) soltanto risultati di utilizzo immediato.

Convinti che la razionalità scientifica non sia l'unica razionalità, ci poniamo domande di senso alla ricerca di quelle risposte che soltanto un pensiero filosoficamente orientato può provare a fornirci. Quale il significato profondo di questi cambiamenti? Tentiamo di capire cosa sia mutato e cosa si stia trasformando intorno a noi e dentro di noi. Ai punti di riferimento valutativi delle scienze, cerchiamo di affiancare, dunque, anche la riflessione filosofica, ma si tratta di una riflessione – nella situazione attuale – turbata e smarrita, non certo trionfante, dispensatrice di certezze. Come più volte sottolineato dai filosofi contemporanei, specialmente dalle pensatrici, si tratta del pensiero del *quaerere* non dell'*affirmare*, o del “pensiero senza ringhiera” di Hannah Arendt.

Una ricerca filosofica che, quindi, in nome del pluralismo cognitivo si affianca alla scienza per rispondere alle sfide odierne che provengono dalla società, dal contesto contemporaneo, perché, come affermava Parmenide, la filosofia non si svolge lontano dal cammino degli uomini, ma lungo il loro stesso sentiero.

Una filosofia che, dunque, mostra in primo luogo la caducità del delirio di onnipotenza della scienza e insieme la fine del mito del progresso irreversibile, con la dolorosa riscoperta del senso del limite; sognavamo la robotica universale, abbiamo organizzato lo sbarco su Marte, ma il virus ci ha ricondotti ‘sulla Terra’, prigionieri di una difficile socialità a distanza.

In secondo luogo, è sempre l'indagine filosofica a rendere evidente come la pandemia abbia trasformato non solo il modo di vedere e di comunicare, di definire il mondo che ci circonda, ma abbia cambiato anche il nostro linguaggio, imponendo parole nuove e alterando il significato di quelle antiche. Pensiamo ad esempio che cosa può rappresentare il termine ‘positivo’ nel referto di tampone; ma anche lo stesso termine responsabilità, dal verbo *respondere*, nel quale convergono due significati diversi: quello di presentarsi, comparire alla chiamata e quello di corrispondere, nel senso di prendere un impegno che è anche una promessa per il futuro. Se l'attenzione al contesto storico in cui viviamo

comporta la comprensione dei molti significativi segnali e cifre del suo stesso essere, per la filosofia, ma altresì per le scienze umane in genere, è fondamentale riflettere sul rapporto linguaggio-pensiero, sul legame linguaggio-realtà, e indagare infine il vincolo del linguaggio con se stesso nel momento in cui il suo uso riflette e influenza il nostro modo di pensare e agire e viceversa.

Da qui la nostra idea di offrire un numero speciale di B@belonline, *Il nuovo Atlante di Sophia*, una sorta di *instant-book* sulle ‘parole tragiche’ del recente 2020, colte attraverso lo sguardo filosofico, destinato non solo agli addetti ai lavori, ma a tutti noi, frastornati in cerca di senso.

Una piccola costellazione di parole chiave – paura, contagio, epidemia, responsabilità, crisi, cura, utopia, a cui naturalmente se ne potrebbero aggiungere molte altre – che hanno stimolato la riflessione, o meglio ispirato, le autrici e gli autori che hanno con entusiasmo raccolto l’invito a popolare a questo *special issue*.

Una silloge che si è venuta arricchendo a partire da un primo nucleo di contributi, frutto del ciclo di incontri *Tradurre e commentare i classici della filosofia* promossi dall’associazione Achille e la Tartaruga e dalla Società Filosofica Italiana, che in questi mesi di chiusura hanno voluto fornire un’occasione di “consolazione”, facendo riscoprire la forza e l’attualità dei classici del pensiero filosofico antico, di quella antica sapienza che è sempre miniera inesauribile di potenti strumenti teorici, utili per la vera comprensione di noi stessi e della realtà che ci circonda.

Abbiamo pensato di suddividere questo *Atlante* in due parti, raccogliendo, nella prima, i lemmi decostruttivi, che prendono atto della situazione critica e cercano, attraverso acute analisi filosofiche, psicologiche e socio-culturali, di chiarire e mettere a tema gli aspetti ‘negativi’ che hanno caratterizzato la nostra vita in questo ultimo periodo.

Nella seconda parte, invece, abbiamo riunito alcuni termini positivi, che ci permettano di vedere la luce in fondo al tunnel e di costruire una nuova concezione della comunità e della biosfera, per immaginare un pianeta che sia amato e non considerato soltanto una riserva di risorse da sfruttare.

Siamo profondamente convinte, infatti, che anche in una devastante pandemia si possa apprendere come affrontare l’inatteso, come agire per il futuro, come comportarsi affinché ci sia un futuro.

Roma, 24 febbraio 2021

Maria Teresa Russo

Casa

Paola Mastrantonio

Distanza

Riccardo Chiaradonna

Epidemia

Francesca Gambetti

Krisis

Chiara Rover

Morbus

Maria Teresa Pansera

Negazione

Arianna Fermani

Pathos

Daniela Angelucci

Perturbante

Manfredo Guerrera

Peste

Lidia Palumbo e Anna Motta

Phobos

Stefano Rozzoni

Postumano

Gabriella Baptist

Trauma





Un «medico» con la classica maschera a forma di becco, nel quale erano inserite spezie che si pensava purificassero l'aria evitando i contagi da peste, in una stampa di metà Seicento (Hulton Archive/Getty Images)

MARIA TERESA RUSSO*

CASA

Il primo mondo dell'essere umano

#IoRestoaCasa: è stato lo slogan che è risuonato in tutti i media e nei luoghi pubblici all'inizio del primo confinamento, a marzo 2020. Così la casa ha improvvisamente recuperato centralità. Abbandonata la tendenza centrifuga dei viaggi e lo stile di vita “*work-centred*”, ecco che l'ambiente domestico è diventato il luogo principale dove svolgere tutte le nostre attività. E con l'ambiente domestico, familiari, coinquilini, conviventi si sono trasformati nei più assidui compagni della nostra giornata. Nella letteratura classica la casa è “il luogo dove si torna”, come l'Itaca di Ulisse, alla quale si approda un po' stanchi e stressati dalle avventure esterne. Con la pandemia è diventato “il luogo dove si resta”, uno spazio condiviso o, al contrario, sinonimo di solitudine. Una *stabilitas* spesso solo tollerata a denti stretti, ma molte altre volte riscoperta e apprezzata. Il confinamento forzato ha avuto un chiaro impatto sulle relazioni tra le generazioni della famiglia: in alcuni casi ha esacerbato situazioni di criticità e conflittualità, ha scoperto le fragilità educative degli adulti, ma in altri ha rafforzato i legami attraverso la possibilità di conoscersi più a fondo, di riavvicinarsi tra generazioni o di rafforzare le relazioni esistenti.

Da un questionario presentato a 35 studenti universitari di Scienze Pedagogiche, all'indomani del confinamento di marzo, alla domanda “Descrivi con uno o più aggettivi la vita in casa in questo periodo”, con stupore ho potuto notare una notevole abbondanza e varietà di aggettivi, segno della grande ricchezza di sfumature di stati d'animo e di vissuti. Rilassante, tranquilla e creativa sono stati gli attributi più usati. Ma anche: complicata, arricchente, interessante, sorprendente, nuova, diversa, ingegnosa, attiva, gioiosa. Nido, cura, sicurezza per una studentessa appena sposata. Non è mancato il lato in ombra, con ben altri aggettivi: complicata, difficile, pesante, caotica, claustrofobica, grigia, statica, monotona, ripetitiva, litigiosa, incerta, noiosa, stretta. Ma anche queste impressioni negative le ho trovate sempre accompagnate da un correttivo: burrascosa, a volte; difficile, a tratti; faticosa, ma non per questo negativa; a volte serena, a volte triste.

Il confinamento ha senz'altro richiesto di ridisegnare la domesticità e ha marcato una differenza tra la casa ante e post-Covid-19: si può dire che non abbiamo vissuto nella “stessa” casa dove abitavamo prima. Le categorie di spazio e tempo hanno subito un radicale cambiamento. Tracciare e gestire i confini del “tuo” e del “mio” spazio ha reso e rende necessario rispetto e realismo, visto che nella stanza 1 qualcuno lavora in *smart working*; nella 2 un altro ascolta una lezione; in cucina si studia e così via. Anche il tempo si è rivelato elastico, nella distensione infinita della noia di alcuni giorni o nell'ansiosa attesa di notizie rassicuranti, oppure al contrario, nella brevità di momenti di convivenza felice. Ma lo spazio e il tempo si sono trasformati anche per effetto dei mezzi

* Università Roma Tre, mariateresa.russo@uniroma3.it

di comunicazione e dei social media: la casa è diventata mondo, ospitando personaggi, immagini, discorsi, annunci e quindi paure, aspettative, angosce, gioie, in qualche modo prese a prestito. Se nel dipinto di Boccioni, *La strada entra nella casa*, la donna affacciata al balcone è inondata dal fiume di persone e di oggetti della città in movimento, con le strade semideserte per il Covid-19 sono stati Internet e la tv a riempire di mondo l'ambiente domestico.

La differenza tra il chiuso e l'aperto, tra l'interno e l'esterno si è così più sfumata, mettendo in discussione due dei caratteri eidetici della casa: l'intimità e l'addomesticamento. L'idea di "domesticità", nata in epoca moderna come spazio della vita privata rispetto a quello della sfera pubblica, si è sviluppata parallelamente al concetto di intimità, collegato all'ambito della vita familiare e sentimentale. La tesi classica vede il senso della casa nella sua opposizione rispetto al mondo: stare in casa significa segnare una linea tra il fuori e il dentro, tra il pubblico e il privato. Significativa è la descrizione della Dimora offerta da Lévinas, in *Totalità e infinito*:

la casa non radica l'essere separato in un terreno per lasciarlo in una comunicazione vegetale con gli elementi. Essa si pone in disparte, rispetto all'anonimato della terra, dell'aria, della luce, della foresta, della strada, del mare, del fiume. Essa ha "dei beni al sole", ma anche il suo segreto. Partendo dalla dimora, l'essere separato rompe il legame con l'esistenza naturale, immersa in un ambito nel quale il suo godimento, senza sicurezza, contratto, si muta in preoccupazione. [...] La funzione originaria della casa non consiste nell'orientare l'essere con l'architettura dell'edificio e nello scoprire un luogo, ma nel rompere la totalità dell'elemento, nell'aprirvi lo spazio per l'utopia in cui l'io si raccoglie dimorando a casa sua. Ma la separazione non m'isola come se fossi semplicemente strappato da questi elementi. Essa rende possibile il lavoro e la proprietà. [...] La nascita latente del mondo si produce a partire dalla dimora¹.

In questa, ma anche in altre definizioni la casa rappresenta un luogo dove gettare radici, una garanzia di sicurezza ontologica (il sentirsi a casa), di stabilità e di appartenenza, non solo un luogo virtuale o sognato, ma anche uno spazio fisico, abitato da oggetti che fanno parte della vita quotidiana. "Fare casa" significa realizzare una serie di pratiche, come preparare i pasti, mettere in ordine, pulire, fare il bucato, disporre in un certo modo mobili e oggetti, ecc. Si tratta di gesti ricorrenti, rituali, che hanno un forte valore simbolico: sono rassicuranti, in quanto attraverso il controllo dello spazio e del tempo contribuiscono a creare un sentimento di stabilità. Sentirsi a casa è anche essere a proprio agio con persone con le quali abbiamo legami di reciprocità e gratuità.

L'invasione dei social sembra aver incrinato l'antica linea di separazione tra privato e pubblico, con quel processo di *privation dell'intime* – secondo l'espressione di Michaël Foessel² – per cui il privato non sembra più riuscire a custodire l'intimo e sempre più spesso viene fotografato, commentato, esibito in luoghi virtuali, ma sempre luoghi

1 E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006, p. 159.

2 M. FOESSEL, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008.

“altri” rispetto alla casa. Anche il *lavoro agile* ha reso permeabili i confini tra spazio pubblico e luogo privato, tra tempo familiare e tempo professionale, tra dialogo intimo e confronto pubblico. I collegamenti attraverso le varie piattaforme per videoconferenza ci hanno mostrato interni e arredi: librerie di ogni stile, divani, quadri, oggetti, con una incursione nell’intimità casalinga mai sperimentata prima. La stessa didattica a distanza è diventata didattica di-stanza, mettendo talvolta in evidenza impietosamente le differenze sociali di una materialità domestica che la scuola in presenza in qualche modo livella e cerca di ignorare.

Anche il processo dell’addomesticamento ha subito una trasformazione. “Addomesticare” significa infatti non semplicemente “portare in casa”, ma soprattutto rendere docile e innocuo, ridurre la minaccia di una potenziale ostilità. Non sempre è avvenuto e avviene così con i social e con gli strumenti tecnologici: spesso non si riesce a limitarne né la presenza né l’influenza, sicuramente aumentate nel periodo del confinamento. Certamente, senza internet, senza Zoom, senza WhatsApp, tante attività sarebbero state irrealizzabili durante il confinamento. Preziosi per la possibilità di rimanere in contatto con i lontani, questi mezzi sono tuttavia perturbanti per l’intrusione e le interruzioni che comportano, rendendo difficile la creazione di una routine e la continuità del dialogo. Per i più giovani, poi, rischiano di costituire un mondo parallelo, che li rende dislocati rispetto a quello reale e quotidiano. Non a caso, in area anglosassone già alcuni anni fa, Silverstone e Hirsh³ hanno indicato con il termine *domestication* le negoziazioni che i membri della famiglia affrontano – dovrebbero affrontare – mentre lottano per integrare l’oggetto tecnico “selvaggio” acquistato sul mercato negli spazi e nei ritmi intimi della casa. L’addomesticamento, dunque, è un compito tutto da fare, se si vuole preservare l’ordine spazio-temporale della vita in casa. Ancora una volta, è il fattore umano a fare la differenza, perché laddove esistono presenze significative e legami forti, lo strumento retrocede a quello che dovrebbe essere, uno strumento appunto, mentre avanza la realtà del “qui” e del “tu”, con la sua immediatezza e concretezza.

Chiuso e aperto: anche la porta di casa è stata coinvolta nei cambiamenti. Se rappresenta la possibilità di chiudere per preservare l’intimità, è però anche un invito a entrare, perché rende possibile accogliere e ospitare. La pandemia e i frequenti divieti ci hanno resi guardinghi e timorosi persino per chi si incrocia sulle scale del condominio, sebbene resti intatta la nostalgia di relazioni, di incontri e cene tra amici e parenti.

Al di là di ogni crisi, la casa resta comunque, perlomeno nel nostro immaginario, il luogo pacifico e sicuro per antonomasia. E se i demoni dell’antichità, simbolo del carattere minaccioso del mondo esterno, hanno oggi assunto la forma del virus, resta comunque forte il bisogno di un centro reale e di legami sinceri. Ne *La poetica dello spazio*, Bachelard commenta: “La casa [...] è il primo mondo dell’essere umano”⁴.

3 R. SILVERSTONE, E. HIRSCH (Eds.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Routledge, London-New York 1992.

4 G. BACHELARD, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006, p. 35.

PAOLA MASTRANTONIO*

DISTANZA

La didattica degli sguardi assenti

Mentre siamo ancora immersi nella pandemia, le riflessioni che seguono sono la testimonianza, evidentemente parziale e soggettiva, di chi ha vissuto e tuttora vive l'esperienza della didattica a distanza in prima persona, subendola e interpretandola come chiunque ricopra in questo periodo un ruolo educativo. Impossibili da rubricare secondo categorie predefinite, questi appunti restano ampiamente aporetici e non-conclusivi. Non contengono una diagnosi, né una ricetta, ma vogliono rappresentare esclusivamente uno spaccato della stra-ordinaria complessità di un evento che costituirà, forse, un punto di non ritorno per ciascuno di noi.

Tutto è cominciato in un faticoso pomeriggio del 4 marzo 2020, mentre il coronavirus correva senza trovare ostacoli nelle regioni del nord, dove le scuole erano già chiuse da circa due settimane. Quel giorno, nel mio liceo, tra i ragazzi serpeggiava una sorta di incosciente letizia: qualcuno aveva applaudito all'uscita, mentre qua e là sui marciapiedi si formavano capannelli vocianti in bilico tra il giubilo e la preoccupazione. Ricordo come fosse ieri lo sgomento che colse me e altre colleghe quando, dopo una riunione pomeridiana per un importante progetto d'istituto, fummo costrette ad arrenderci all'idea che le decisioni in corso avrebbero spazzato via tutto: non solo le attività programmate e la stessa quotidianità della scuola, ma anche quella della nostra vita.

Sugli schermi dei cellulari era appena arrivata la conferma che il Presidente del Consiglio, dopo un decreto del 1° marzo che ne prevedeva l'utilizzo discrezionale, aveva firmato un nuovo DPCM con cui imponeva in tutta Italia la chiusura totale di scuole e università, disponendo contestualmente il ricorso obbligatorio alla didattica a distanza.

Dal giorno seguente, un giovedì che ricorderemo a lungo, cominciai a prendere forma un esperimento globale mai avvenuto prima nella storia, durante il quale gli oltre ottocentomila insegnanti italiani (e di lì a poco quelli di tutta Europa e del mondo intero), nella assoluta maggioranza dei casi senza nessuna preparazione e letteralmente improvvisando, dovettero organizzarsi per continuare il loro lavoro in modi del tutto alieni rispetto alla consueta pratica della lezione svolta in presenza, e tutto ciò senza che molti avessero mai perfino sentito nominare riunioni video, *classroom* e altri strumenti che ora ci sono familiari.

Io iniziai la sera stessa dell'annuncio, prima attraverso una *chat* di comunità suggeritami dagli alunni, e dopo qualche giorno creando i gruppi delle mie classi su *whatsapp*. La cosa più urgente, a me come credo a tanti altri, sembrò allora non perdere nemmeno per un attimo il contatto reciproco, aprendo alla condivisione uno spazio che fosse immediatamente disponibile a tutti. E davvero, parlare di quanto stava succedendo in un modo così diretto, spontaneo e insieme inusuale, scambiandoci in tempo reale le

* Liceo Scientifico Statale Taletè – Roma, paolamastrantonio57@gmail.com

informazioni sull'epidemia, discutendone assieme quasi senza orari, è stato un 'agire comunicativo'¹, che in quei momenti terribili ha permesso di riempire almeno in parte il vuoto, di gestire lo choc e l'angoscia dilagante, di 'moralizzare', se possibile, le reazioni più irrazionali, dando un nome a sentimenti e paure sconosciute e, almeno all'inizio, di consolarci vicendevolmente.

Ma a parte questo genere di disponibilità, nei durissimi mesi successivi, la 'didattica a distanza'², di fatto lasciata all'iniziativa e alla creatività dei singoli, è andata configurandosi sostanzialmente come un insieme ibrido e talora disomogeneo di metodologie e di tecniche, messe in campo di giorno in giorno per affrontare l'emergenza. La parte del leone, tuttavia, l'hanno fatta le piattaforme per videoconferenze, di cui gli insegnanti hanno presto imparato i segreti, esponendosi con coraggio davanti alle telecamere e facendo diventare questo tipo di interazione la 'normale' pratica giornaliera della scuola italiana.

Il problema è che, nonostante i *tutorial*, i *webinar* e le raccomandazioni degli esperti, perfino i più volenterosi non hanno potuto fare altro che riproporre le classiche lezioni frontali a cui erano abituati, all'inizio stupendosi e anche un po' compiacendosi di quanti argomenti riuscivano a svolgere davanti a una platea 'mutata' e spesso invisibile.

Si trattava però di un'illusione che non è durata a lungo: tutto l'apparato docimologico tradizionale (compiti in classe e interrogazioni) è infatti andato a cozzare non solo contro la riduzione degli orari e dei programmi, ma soprattutto contro nuove abitudini e strategie di sopravvivenza, fiorite rapidamente nel remoto ma incombente mondo degli studenti al di là dello schermo. Una realtà virtuale dove ciascuno può esserci e partecipare, oppure apparire per un poco e poi sparire, sembrare ascoltare e in realtà fare tutt'altro: icone e telecamere malfunzionanti, microfoni spenti o aperti, reti ballerine, passaggi fugaci di padri, madri, fratelli, gatti acciambellati sulla tastiera; questi e altri elementi estranei e straniati sono entrati prepotentemente nel rito quotidiano del collegamento, mentre richiami, regolamenti, voti, diventavano strumenti incongruenti, come tessere di un vecchio puzzle che non possono incastrarsi nel nuovo.

E se da questa parte dello schermo molti insegnanti continuavano a cercare soccorso nella marea delle risorse disponibili in rete, preoccupati di toccare sensibilità rese ancor più vulnerabili dal confinamento, quasi tutti hanno provato la frustrante sensazione di parlare nel vuoto, o di sentirsi oggetto di una sorta di beffa collettiva, con intere classi dedite a un *cheating*³ compulsivo, tra copia-incolla *à gogo* e quello che chiamerei, per analogia, 'suggerimento organizzato a distanza', attività che dal *lockdown* in poi sono divenute tanto popolari quanto impossibili da evitare e reprimere.

- 1 Ma vedi, contro, il filosofo tedesco di origine coreana Byung-Chul Han, il quale sostiene che, nel mondo digitale, l'agire comunicativo habermasiano non ha più senso. Cfr. B.-C.HAN, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, a cura di A. Grassicon, prima edizione digitale italiana, goWare 2014.
- 2 Sulla tipologia di 'didattica a distanza' prevista dal Ministero dell'Istruzione fa fede la Nota prot. 388 del 17 marzo 2020 dal titolo *Prime indicazioni operative per le attività didattiche a distanza*, consultabile al seguente link: <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Nota+prot.+388+del+17+marzo+2020.pdf/d6acc6a2-1505-9439-a9b4-735942369994?version=1.0>. I riferimenti di questo intervento sono comunque relativi alla scuola secondaria superiore, della cui situazione qui si tratta.
- 3 Sul copiare a scuola si può leggere M. DEI, *Ragazzi, si copia. A lezione di imbroglio nelle scuole italiane*, Il Mulino, Bologna 2011.

Ricordo interminabili collegi *on-line* durante i quali gran parte del tempo veniva spesso per discettare sulla possibilità di bocciare e dare debiti e su come premunirsi contro prevedibili e pericolosi ricorsi dei genitori. Discussioni peraltro ben presto azzerate grazie alla sanatoria finale della ministra (nessun respinto, esami di stato ‘leggerissimi’), e all’*escamotage* della cosiddetta ‘valutazione formativa’⁴, che è stata di fatto il salvacondotto, il vago ‘oggetto transizionale’⁵ che ci ha consentito di uscire, seppure non indenni, dalla prima fase della DaD e di proiettarci, insegnanti, allievi e l’universo mondo, in un’estate piena di malriposta speranza che tutto fosse finito.

Il seguito della storia lo stiamo vivendo in questi mesi, prima con il breve e agognato, pur con tutte le sue limitazioni, inizio in presenza, poi con la ripresa della DaD negli istituti secondari e nelle università e ora con la loro riapertura parziale.

Gli sviluppi altalenanti dell’emergenza sanitaria hanno poi rafforzato le polemiche tra coloro che vorrebbero ancora i ragazzi a casa in nome della salute pubblica e i fautori delle scuole aperte a tutti i costi, ciascuno arroccato sulla propria posizione, mentre era ampiamente prevedibile che il nuovo anno scolastico si sarebbe potuto svolgere soltanto all’insegna della flessibilità nelle scelte operative, da adattare all’andamento dell’epidemia: vincente è per ora unicamente la concretezza dei numeri, (corretti o meno che siano), sulla cui base il governo centrale e quelli regionali decidono aperture e chiusure. Ma a queste stesse istituzioni spetta anche il compito di prendere le misure necessarie a garantire il diritto costituzionale all’istruzione, che tutte le forze politiche, quando torna loro utile, proclamano a gran voce essere la priorità assoluta per il futuro dei giovani e del Paese.

Il ritorno parziale alle lezioni in presenza nelle scuole superiori, voluto dal governo nonostante l’incertezza di questo inizio 2021, e subito rinviato in numerose regioni, è stato accolto senza alcun entusiasmo proprio dagli studenti di molti istituti in tutta Italia, i quali, pur insistendo sui limiti della didattica a distanza, si sono mobilitati dicendosi disposti a tornare nelle loro aule solo in condizioni di totale sicurezza e senza troppi disagi⁶.

Insomma, dato che i rischi del contagio non potranno essere eliminati nel breve periodo, e che l’organizzazione delle giornate a scuola è oggettivamente complicata e onero-

4 Uno strumento interessante se ben pensato e applicato. Su questo aspetto specifico si può consultare il seguente documento dell’Associazione nazionale presidi: <https://www.anp.it/2020/04/05/la-posizione-dell-anp-sulla-didattica-a-distanza-e-sulla-relativa-valutazione-degli-apprendimenti/> È vero che i voti sono stati comunque attribuiti, introducendo *in extremis* i PAI (Piani di apprendimento individualizzato), a cui ricorrere in caso di valutazioni inferiori a sei decimi, e i PIA (Piani di integrazione degli apprendimenti), una sorta di recupero in differita dei programmi non svolti. È evidente che si è trattato di provvedimenti esclusivamente formali e del tutto inconsistenti dal punto di vista dell’efficacia formativa.

5 L’espressione, come è noto, designa un sostituto materno parziale e consolatorio. Così questa forma di valutazione ha lenito l’ansia di tutti quelli che non hanno potuto contare sulle solide e certe medie di fine anno. Cfr. D.W. WINNICOTT, *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in *Dalla Pediatria alla Psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1953.

6 Con loro si sono schierati molti docenti, che hanno scritto ai giornali appelli come questo: <https://lmanifesto.it/lettere/scuole-aperte-e-in-sicurezza-mozione-docenti-del-liceo-scientifico-talete/>

sa⁷, l'obiettivo di questa protesta è venuto a coincidere, paradossalmente, con il contrario di quello che si diceva di volere: meglio dunque restare tutti a casa al sicuro con la tanto vituperata DaD⁸.

Una didattica a distanza che, contrariamente alle enunciazioni del piano ministeriale predisposto per il nuovo anno scolastico⁹, si configura nel complesso come una replica pura e semplice della didattica in presenza iniziata a settembre e dunque non sembra aver 'imparato' molto dall'esperienza fatta durante il *lockdown*, tranne che, dovendo fare di necessità virtù, quasi tutti sembrano essersi rassegnati ai suoi effetti negativi quali l'impovertimento dei contenuti, le incongruenze della valutazione, lo scadimento della preparazione, per citarne solo alcuni, e nemmeno i più gravi.

Se, come purtroppo è tuttora possibile, fosse necessario tornare ancora a insegnare da casa al 100% (ora siamo al 50%), dovrebbe essere però chiaro che chiamare questa pratica 'didattica a distanza'¹⁰ è perlomeno improprio. Meglio sarebbe parlare di 'didattica di emergenza', un'espressione opportunamente utilizzata da Gino Roncaglia in un recentissimo volumetto dove, a proposito della nocività della contrapposizione cavalcata da molti fra didattica in presenza e a distanza, sostiene che

[...] La scuola ha nella presenza, nell'organizzazione fisica e relazionale degli spazi,

- 7 A causa, tra l'altro, degli ingressi scaglionati disposti dai prefetti per minimizzare i rischi collegati agli spostamenti. Per ovviare all'allungamento delle lezioni fino al pomeriggio inoltrato, molte scuole hanno fatto ricorso a ore di 50 minuti. Il che ha reso necessario l'introduzione di 'integrazioni orarie in modalità asincrona'; attività di vario genere da segnalare sui registri elettronici per evitare problemi legali e amministrativi dovuti a questo accorciamento.
- 8 Il fatto poi che in altri Paesi, anche in condizioni di confinamento totale si siano tenute o si tengano ancora aperte le scuole, da noi non sembra essere un esempio da seguire e così, in questo strano e rischioso gioco di retorica politica in cui dall'alto si impongono provvedimenti senza alcuna concertazione e dal basso si chiede ciò che non si può ottenere, appare comunque evidente chi e cosa sia più sacrificabile, perfino a livello dell'auto-rappresentazione dei soggetti principali. Per avere il polso delle reazioni degli adolescenti, in realtà molto più variegate di quelle esposte qui sopra, può essere utile seguire lo speciale TG1 del 31 gennaio 2020, dal titolo *Distanziati*, che si può seguire al link <https://www.raiplay.it/video/2021/01/Speciale-Tg1-del-31012021-ecb1527d-c86c-4726-b8ce-940aee4dbe58.html>. Ma è vero che tutto cambia attimo per attimo.
- 9 Si tratta del *Documento per la pianificazione delle attività scolastiche, educative e formative in tutte le Istituzioni del Sistema nazionale di Istruzione per l'anno scolastico 2020/2021*, consultabile all'indirizzo seguente: <https://www.miur.gov.it/documents/20182/2467413/Le+linee+guida.pdf/4e4b-b411-1f90-9502-f01e-d8841a949429>, a cui vanno aggiunte le *Linee guida per la Didattica digitale integrata*, intesa come «metodologia innovativa di insegnamento-apprendimento», che secondo il Ministero dovrebbe essere considerata «come modalità didattica complementare che integra la tradizionale esperienza di scuola in presenza [...]». La progettazione della didattica in modalità digitale deve tenere conto del contesto e assicurare la sostenibilità delle attività proposte e un generale livello di inclusività, evitando che i contenuti e le metodologie siano la mera trasposizione di quanto solitamente viene svolto in presenza». Cfr. https://www.istruzioneer.gov.it/wp-content/uploads/2020/08/ALL.-A.-Linee_Guida_DDI_.pdf, p. 2.
- 10 Su questa etichetta, analizzata criticamente in relazione alla situazione emergenziale delle scuole si veda l'intervento di Roberto Maragliano, *Didattica a distanza, perché è un'etichetta sbagliata: due lezioni e un compito*, in "Agenda digitale", 29 aprile 2020, in rete alla pagina <https://www.agendadigitale.eu/scuola-digitale/didattica-a-distanza-perche-e-unetichetta-sbagliata-due-lezioni-e-un-compito/>.

nell'interazione diretta con gli altri, una componente essenziale che nessuno si sognerebbe mai di sostituire con la pura interazione a distanza mediata dalla tecnologia. Ma la scuola è anche immersa – e per essere adeguata ed efficace deve esserlo – nell'ecosistema comunicativo più ampio della società alla quale appartiene. Una società che ha oggi nella rete, nelle tecnologie digitali dell'informazione e della comunicazione, nella varietà di codici e linguaggi, nella capacità di stabilire e mantenere relazioni anche a distanza, un aspetto fondamentale. Negarlo vuol dire non già salvare la scuola, ma condannarla alla marginalizzazione e all'inutilità. L'esperienza di didattica a distanza di emergenza fatta nei mesi dell'emergenza Covid-19 non è affatto un modello per la scuola del futuro. È stata però l'occasione per capire quanto sia importante il lavoro per superare disegualianze tecnologiche, carenze infrastrutturali, limiti di competenza e – a volte – anche limiti nella comprensione di aspetti fondamentali della società in cui viviamo. È stata l'occasione per incontrare strumenti e metodologie di cui abbiamo bisogno, anche se nella situazione emergenziale siamo stati costretti a usarli in forme spesso innaturali e sbagliate¹¹.

Se dunque, da un simile punto di vista, la prova dell'insegnamento durante la pandemia andrebbe considerata un'opportunità, soprattutto a livello di un auspicabile esercizio di auto-osservazione e di cambiamento da parte degli stessi docenti¹², nel tempo sospeso dell'emergenza sono però i vissuti dei protagonisti a rappresentarne la fenomenologia, il materiale affettivo e comportamentale da cui non si può prescindere per una riflessione critica che tenga conto delle molteplici problematiche che nascono e si approfondiscono nella realtà rappresentata dalla 'scuola senza corpi' che stiamo sperimentando¹³.

Il punto è proprio questo. Forse la resilienza dei giovani consentirà loro di superare il trauma senza eccessivi danni collaterali; forse, come sostengono i profeti del catastrofismo, vi saranno ferite psichiche ed emotive difficilmente rimarginabili, ma siamo ancora

11 Cfr. G. RONCAGLIA, *Cosa succede a settembre? Scuola e didattica a distanza ai tempi del Covid-19*, Laterza, Roma-Bari, Edizione digitale: giugno 2020, pp. 84-85. Di 'didattica a distanza in emergenza' parla anche Francesca Cozza in *La didattica a distanza in emergenza: esperienze e spunti per l'innovazione della scuola*. Cfr. "Clionet. Per un senso del tempo e dei luoghi", 4 (2020) [09-10-2020]. <https://rivista.clionet.it/vol4/societa-e-cultura/scuola-cozza-la-didattica-a-distanza-in-emergenza-esperienze-e-spunti-per-l-innovazione-della-scuola>. Ultimo accesso 24-01-2021.

12 Roncaglia esprime però la preoccupazione che con il ritorno alla normalità possa prevalere, da un lato «la tentazione (che sarà indubbiamente presente) di dimenticare un periodo drammatico ed emergenziale attraverso il ritorno ai riti del passato, dall'altro quella di continuare ad affidarsi senza riflessione o mediazione agli strumenti tecnologici incontrati in questi mesi, senza tener conto che le tecnologie non sono mai né neutrali né salvifiche, e che l'uso che ne abbiamo fatto in emergenza è ben lontano da quello che sarebbe opportuno e desiderabile in una situazione di 'normalità' adeguatamente progettata e organizzata» cfr. G. RONCAGLIA, *Cosa succede a settembre? Scuola e didattica a distanza ai tempi del Covid-19*, cit., p.15.

13 Di questa condizione parlava, nel pieno della pandemia, Edoardo Greblo, in un articolo pubblicato sulla rivista *Aut Aut*, che si può leggere qui: <https://autaut.ilsaggiatore.com/2020/04/la-scuola-senza-i-corpi/>. La scuola è, del resto, soltanto uno degli spazi dove è venuta meno quella 'alleanza dei corpi' che Judith Butler intende come possibile momento di riscatto di individui che, proprio a partire dalla vulnerabilità dei loro corpi, si riconoscono strettamente legati gli uni agli altri, in un legame capace di imporsi nello spazio pubblico, dove è forte l'urgenza di un'affermazione di diritti e di identità collettive. Cfr. J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017.

troppo dentro questo fenomeno per poter dire cosa cambierà di noi e della nostra vita sociale¹⁴.

Sospendendo dunque per ora il giudizio sugli effetti a lungo termine del Covid-19, ciò che vediamo sono classi atomizzate, evaporate nell'internet, oppure, nelle scuole appena riaperte, alle prese con le regole severe del distanziamento.

Dalla cattedra, le mascherine consentono appena di intuire sorrisi ed espressioni del volto, i movimenti sono limitati, la paura di avvicinarsi troppo gli uni agli altri irrigidisce i corpi e si allenta solo per brevi momenti. Le regole proteggono, ma l'isolamento, la privazione dei contatti fisici, la perdita del senso di comunità e di condivisione, hanno lasciato tracce evidenti e strazianti, se provo a mettermi nei panni dei miei alunni.

Dalla postazione del computer, altri mezzi-busti, più lontani che mai; ormai riesco spesso a vedere le facce, ma incrociare lo sguardo è impossibile: se voglio rivolgermi direttamente a qualcuno, devo fissare la telecamera, ma allora non so più chi sto guardando; gli sguardi sono obliqui, perennemente assenti. Il dialogo, se manca la presenza che permette all'insegnante di cogliere gli aspetti preverbalisti della comunicazione, di comprendere i tempi delle domande e delle risposte, è negato.

Così, anche questa limitatissima libertà di rimettersi in gioco fisicamente nello spazio, con la voce e i gesti, guardandosi e non solo vedendosi, è preziosa perché, come spiega Daniel Pennac nella sua dichiarazione d'amore per l'insegnamento, c'è una sola certezza

la presenza dei miei allievi dipende strettamente dalla mia: dal mio essere presente all'intera classe ed a ogni individuo in particolare, dalla mia presenza alla mia materia, dalla mia presenza fisica, intellettuale e mentale, per i cinquantacinque minuti in cui durerà la mia lezione¹⁵.

Certamente la capacità di un insegnante di mettersi in gioco, creando 'presenza' attraverso la propria, ma anche coltivando e tenendo conto dei legami orizzontali tra gli studenti, è qualcosa che ha assoluto bisogno di un luogo fisico dove realizzarsi concretamente.

Ma questa è un'altra storia, molto più rilevante della DaD, emergenziale o meno che sia. Concepire e soprattutto allenarsi a praticare questo genere di presenza ha ben poco a che fare con tecniche e metodi didattici, anche i più raffinati, che semmai la presuppongono. Essa riguarda infatti la qualità empatica della relazione tra l'insegnante e i suoi allievi, il valore intellettuale e trasformativo della trasmissione della conoscenza, la fatica e l'impegno di una passione civile, e perfino la leggerezza, quella virtù che Calvino voleva portare con sé nel nuovo millennio, ma che sembra ora così difficile da ritrovare¹⁶.

14 Per lo stato dell'arte, un'utile bibliografia che raccoglie numerosi contributi su tutti gli aspetti della pandemia, compresi i versanti della scuola e quelli filosofico, psicologico/psichiatrico e psico-sociale, con ulteriori approfondimenti in ciascuna sezione, è stata compilata da un gruppo di lavoro dell'Università di Modena e Reggio Emilia, ed è consultabile al link <https://www.crid.unimore.it>.

15 Cfr. D. PENNAC, *Diario di scuola*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 103.

16 Cfr. I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il nuovo millennio*, Mondadori, Milano 1993, p. 35.

Possiamo solo sperare di riuscirci presto; nel frattempo il compito filosofico che dobbiamo assumerci è quello di insegnare ai nostri alunni a tollerare l'incertezza e a comprendere la paura per depotenziarne la carica, perché questa è la sfida che ci attende e li attende fuori dai rifugi confortevoli delle nostre case, dove la vita dovrà tornare prima o poi a ingaggiare ragazze e ragazzi nelle sue sfide evolutive, là dove si gioca il loro futuro, fra gli altri, a contatto con gli altri esseri umani.

RICCARDO CHIARADONNA*

EPIDEMIA

Galeno e la 'peste antonina'

La pandemia del coronavirus ha riportato all'attenzione, in modo inatteso e drammatico, temi e parole che sembravano appartenere al passato, almeno nei paesi più ricchi. È il caso di "epidemia", un termine di cui nei mesi recenti si è spesso ricordata l'etimologia, ovvero "ciò che è sopra il *demos*", come se un corpo estraneo piombasse in un territorio e s'impadronisse del suo popolo.

Un'altra parola chiave nella cultura antica per indicare le epidemie è *loimos*, "pesterienza", un termine di origine incerta, simile a *limos*, ossia "fame, carestia".

Loimos e *limos*, pestilenza e carestia, sono due piaghe presenti in tutto il mondo antico, di cui scandivano le durissime condizioni di vita.

Il resoconto forse più famoso dell'epidemia nel mondo greco si trova in Tucidide e, com'è noto, riguarda la cosiddetta "peste" che devastò Atene nel secondo anno della Guerra del Peloponneso (430-429 a.C.). Tucidide stesso ne fu colpito e ne guarì. Da intellettuale razionalista, egli descrive con precisione e distacco gli eventi, come uno scienziato descrive i fenomeni di cui si occupa. Proprio per questo motivo, le sue pagine trasmettono in modo incomparabile lo sconvolgimento e la tragicità di quello che è descritto¹.

Ancora oggi si discute sull'identità e sull'origine di quell'epidemia. Tucidide stesso informa che proveniva dall'Africa e che attaccò per primi gli abitanti del Pireo. Sulla base dei sintomi descritti si è pensato a un'epidemia di tifo. Si trattava certamente di una malattia molto contagiosa. Secondo Martin Ferguson Smith, «per il suo comportamento, per i sintomi e per gli effetti l'epidemia aveva qualche somiglianza con il Covid-19. Aveva avuto origine in un paese lontano, in qualche luogo a sud dell'Egitto, e colpì altre regioni prima di raggiungere Atene, causando la massima distruzione dove si affollavano molte persone. Atene era particolarmente vulnerabile perché la guerra aveva costretto molte persone della campagna a cercare riparo in città»². Lo stesso Tucidide infatti descrive non solo i sintomi e il decorso della malattia, ma anche la devastazione che la peste causò ad Atene ponendo fine all'unità sociale celebrata da Pericle.

Molti secoli dopo Tucidide, nell'opera del medico Galeno (129-200 circa), la parola *loimos* è associata ad un'altra famosa epidemia dell'antichità, la "peste antonina", che

* Università Roma Tre, riccardo.chiaradonna@uniroma3.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 23 novembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 Cfr. TUCIDIDE, II, 47-53.

2 M. FERGUSON-SMITH, *Confronting Covid-19 with Help from Ancient Philosophy*:

<http://www.martinfergusonsmith.com/COVID-19%20AND%20EPICUREAN%20PHILOSOPHY.pdf>

arrivò da Oriente in seguito alle campagne militari dell'imperatore Lucio Vero e che sconvolse l'Impero Romano dal 165 al 180 circa³.

Anche in questo caso, non è semplice identificare con esattezza la malattia. L'ipotesi più verosimile, ma non del tutto sicura, è che si trattasse di vaiolo. Galeno fu certamente uno degli intellettuali più importanti dell'Impero. La sua opera è di centrale importanza non solo per ricostruire la storia della medicina, ma anche la storia della filosofia e più in generale la cultura del suo tempo. Coerentemente all'ideale da lui difeso, ossia l'unità di medicina e filosofia, Galeno era considerato un filosofo ed ebbe una posterità filosofica significativa, soprattutto (per quello che possiamo ricostruire) tra il III e il IV secolo.

Marco Aurelio, di cui fu medico, in una famosa definizione che Galeno stesso riporta lo descrive come «primo tra i medici e unico tra i filosofi»⁴.

È recente la scoperta, in un manoscritto conservato nel monastero Vlatades di Thessaloniki (MS Vlatadon 14), di una breve opera di Galeno dedicata all'importanza del non affliggersi (*Peri alypias*). Galeno racconta la fermezza d'animo con cui sopportò la sciagura abbattutasi nel 192, quando, in seguito al disastroso incendio divampato nella zona del Tempio della Pace, egli perse la biblioteca e il suo laboratorio medico. L'esordio dell'operetta, indirizzato a uno sconosciuto corrispondente, richiama la pestilenza come un caso esemplare di episodio traumatico che aveva evidentemente lasciato tracce indelebili nella memoria collettiva:

Ho ricevuto la tua lettera, nella quale mi inviti a darti chiarimenti su quale sia l'esercizio o quali siano i discorsi o le dottrine che mi hanno disposto a non provare mai afflizione. Quando tu eri qui – mi dici nella lettera – mi hai tu stesso visto perdere in un grande attacco della lunga peste (*tou polychroniou loimou*) quasi tutti i servi che avevo a Roma [...]⁵.

Della pestilenza Galeno scrive in numerosi luoghi, fornendo un resoconto non sempre coerente dei fatti in rapporto alla sua biografia. Arrivato a Roma nel 162, Galeno fuggì precipitosamente nel 166 a Pergamo (la sua città natale), proprio contestualmente all'arrivo della pestilenza, per tornare in Italia circa due anni dopo. Nell'opera *Sui libri propri*, Galeno spiega le ragioni della partenza richiamando l'arrivo della pestilenza: «Passati altre tre anni a Roma, appena cominciata la grande peste lasciai la città per fare ritorno in Patria»⁶. L'incontro con la peste era però solo rinviato. Tornato in Italia nel 168, su richiesta imperiale, Galeno raggiunse gli accampamenti invernali ad Aquileia:

Appena fui arrivato ad Aquileia, la peste colpì come mai prima, tanto che gli imperatori

3 A Galeno e alla 'peste antonina' è dedicata una originale mostra *online* ad accesso libero: <https://galen.nyu.yourcultureconnect.com/e/home>

4 GALENO, *Sulla prognosi*, ed. Kühn, vol. XIV, p. 660. In generale su Galeno e il suo profilo intellettuale si veda M. VEGETTI, *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, Introduzione, traduzione e commento, Carocci, Roma 2013.

5 GALENO, *Del non affliggersi*, 1. Cfr. I. GAROFALO e A. LAMI, *Galeno. L'anima e il dolore. De indolentia, De propriis placitis*, Testo greco a fronte, Rizzoli, Milano 2012.

6 GALENO, *Sui libri propri*, 1. 16. Di quest'opera si cita la traduzione in VEGETTI, *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, cit.

fuggirono subito verso Roma insieme con pochi soldati, mentre noi, i più numerosi, a lungo stentammo a salvarci; ma la maggior parte morì, non solo per la peste ma anche perché tutto questo accadeva in pieno inverno. Lucio [ossia Lucio Vero] ci lasciò durante il viaggio, e Antonino [ossia Marco Aurelio] fece portare il suo corpo a Roma per celebrare l'apoteosi; poi cominciò a preparare la spedizione contro i Germani⁷.

L'abbondanza di dettagli autobiografici contrasta con la relativa povertà di particolari sugli aspetti propriamente medici della pestilenza⁸. In un recente articolo, Rebecca Flemming ha proposto una interessante ricostruzione⁹. La parola greca *loimos* non indica una specifica malattia (come ad esempio la podagra), ma si applica a un'epidemia, ossia a un evento eccezionale in cui molte persone, in un singolo luogo, sono colpite dal male allo stesso modo e nel medesimo tempo. La pestilenza è una epidemia particolarmente disastrosa. Galeno ne situa l'origine nell'interazione tra l'aria in putrefazione e le costituzioni individuali dei pazienti: «[...] È l'interazione tra le costituzioni individuali, particolari stati somatici e l'aria in putrefazione che produce la peste, che genera la malattia in molte persone, ma non in tutte, e non allo stesso modo in termini di severità e sintomi»¹⁰.

La grande pestilenza mette in crisi i metodi diagnostici, a cominciare dalla diagnosi attraverso la pulsazione arteriosa, a cui Galeno attribuisce importanza primaria. In altre parole, si può affermare che l'evento pestilenziale segna una vera e propria crisi per i tipici metodi della medicina antica. È opportuno riportare, ancora una volta, le parole di Flemming:

Galeno era preoccupato delle capacità predittive della pulsazione nella presente "grande pestilenza"; in realtà, egli era preoccupato delle sfide diagnostiche e prognostiche poste dalla malattia pestilenziale, delle sue caratteristiche capaci di confondere tanto i medici quanto i profani. Il suo calore corrosivo interno è ingannevole, le febbri etiche che essa genera sono sfuggenti e pericolose e, infine, vi è il semplice volume di casi, ossia le migliaia di persone colpite nella "lunga pestilenza". Questo volume di casi suscita un problema tanto concettuale quanto pratico, una questione tecnica e sociale insieme, perché l'antica medicina riguarda essenzialmente gli individui e non le popolazioni. Per essere capace di agire in modo efficace, un medico aveva bisogno della specifica costituzione del paziente, il parametro di riferimento sano, al fine di comprendere sia che cosa andasse male, sia come esso andasse trattato per far tornare la persona malata nel suo stato di salute. Ci sono scorciatoie ben stabilite. Alcune generalizzazioni possono essere fatte in base all'età e al sesso, ad esempio, oppure in base alla geografia e all'ambiente, alla stagione e al clima, ma

7 *Ivi*, 3. 3-4.

8 Così osserva R. FLEMMING, *Galen and the Plague*, in C. Petit (ed.), *Galen's Treatise Peri Alypias (De Indolentia) in Context*, Brill, Leiden 2018, pp. 219-244: 226 «The historical accounts do not mention any symptoms, while Galen's references are scattered and unsystematic, either too specific or too general to bear much diagnostic weight. He does not provide a complete description, nor any sustained analysis, of the plague as disease anywhere in his surviving oeuvre».

9 Cfr. FLEMMING, *Galen and the Plague*, cit.

10 *Ivi*, p. 230.

si tratta di indicazioni di massima che necessitano di essere calibrate in ciascun caso. La pestilenza rende tutto questo impossibile¹¹.

La medicina antica riguarda essenzialmente individui. Questo aspetto emerge all'inizio della *Metafisica* di Aristotele, quando viene illustrato il ruolo della conoscenza tecnica e dell'esperienza nella medicina:

[...] infatti colui che cura non guarisce l'essere umano, salvo che per accidente, ma «guarisce» Callia o Socrate o qualcuno degli altri così chiamati, a cui è accaduto di essere uomo. Se dunque qualcuno possiede la dottrina senza l'esperienza, e conosce l'universale, ma ignora l'individuo contenuto in questo, spesso sbaglierà la cura, poiché si deve curare piuttosto l'individuo¹².

La formula «a cui è accaduto [*symbebêken*] di essere uomo» non vuole evidentemente significare che “uomo” è una proprietà accidentale di “Socrate” o “Callia”. Il senso del passo è, piuttosto, che Socrate e Callia sono curati non in quanto esemplificano le proprietà generali della specie “uomo”, ma in quanto sono provvisti ciascuno di una propria costituzione individuale (la natura singola del paziente).

Questi temi si ritrovano nello scritto di Galeno *Sul metodo terapeutico*¹³. Contro i medici della scuola metodica, i quali pretendono di curare i pazienti prendendo in considerazione solo le caratteristiche più generali delle malattie e applicando ai malati rimedi universali e validi per tutti, Galeno afferma il principio secondo cui i rimedi variano a seconda della natura del paziente:

[...] non ogni natura ha bisogno degli stessi medicinali, ma le nature più deboli e molli hanno bisogno dei medicinali più molli; le nature più forti e secche hanno bisogno dei medicinali più forti¹⁴.

Qui “natura” non rinvia alla natura generale della malattia, ma alla natura propria di ciascun malato: questa deve essere presa in considerazione e in base a essa vanno somministrati i rimedi appropriati. Come osserva Galeno, richiamando da vicino Aristotele, viene curato non l'uomo comune e generico, ma ciascuno di noi¹⁵. Galeno è diffidente verso ogni indebita generalizzazione nella medicina. L'ideale a cui egli aspira è quello di una conoscenza esatta della natura di ogni individuo, come la conoscenza che possiede Asclepio, dalla quale possa discendere un programma di cura adeguato a ciascun pa-

11 *Ivi*, pp. 229-230.

12 ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981a18-24. Si cita la traduzione di E. BERTI, *Aristotele. Metafisica*, Traduzione, introduzione e note, Laterza, Bari-Roma 2017.

13 Per maggiori dettagli, mi permetto di rinviare a R. CHIARADONNA, *Scienza e contingenza in Galeno*, in S. Perfetti (a cura di), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ETS, Pisa 2008, pp. 13-30; ID., *Universals in Ancient Medicine*, in R. Chiaradonna e G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 381-423.

14 GALENO, *Sul metodo terapeutico*, ed. Kühn, vol. X, p. 205.

15 *Ivi*, p. 206.

ziente¹⁶. Ciò supera le possibilità del sapere umano; tuttavia, secondo Galeno il medico può approssimarsi a questa conoscenza quanto più è possibile all'uomo. La congettura condotta secondo metodo dall'ottimo medico permette infatti di avvicinarsi alla determinazione esatta della natura individuale:

È curato non l'uomo comune e generale, ma ciascuno di noi, e chiaramente uno ha un temperamento e una natura, un altro un'altra. Costoro [ossia gli avversari di Galeno] ritengono che vi sia una sola cura di tutti gli uomini; io, se sapessi trovare esattamente la natura di ciascuno, sarei tale quale – penso – Asclepio; ma, poiché ciò è impossibile, per quanto almeno riguarda l'approssimarvisi il più vicino che sia possibile all'uomo, ho imparato a esercitarmi e lo raccomando agli altri¹⁷.

Galeno difende una concezione realistica degli *universalia in re*: se vogliamo comprendere che cosa è “uomo” o “cane”, dobbiamo considerare quell'unica e identica cosa in virtù della quale tutti gli uomini sono chiamati “uomini”, i cani “cani”, etc.¹⁸. D'altra parte, al di sotto delle specie non vi è accidentalità e indeterminazione. Tutt'altro: il buon medico è capace di estendere la sua conoscenza, almeno per quanto possono gli uomini, alla natura peculiare di ogni singolo, del quale egli può specificare il temperamento individuale. Solo una divinità come Asclepio può conoscere precisamente la natura e il temperamento proprio di ogni individuo: gli uomini, invece, non sono capaci di stabilire con precisione la *physis* e la *krasis* di ciascun singolo.

Tuttavia, a questo risultato il medico può approssimarsi: anche quando è per lui impossibile determinare esattamente la proporzione dei componenti elementari che costituiscono il temperamento di ciascuno, il medico può avvicinarsi a questo scopo, discernendo, se non la natura di ognuno, almeno il “tipo di natura individuale” che caratterizza ogni paziente.

In virtù della conoscenza quanto più possibile determinata del temperamento individuale, è possibile somministrare la cura più adatta a ciascun malato.

Nell'opera *Sui luoghi affetti* Galeno affida alla congettura tecnica la diagnosi delle malattie più complesse (quelle, cioè, per le quali non sono possibili diagnosi certe, chiare ed evidenti, le quali si hanno in presenza di sintomi che si manifestano solo se c'è una certa malattia), ed è fiducioso sulla sua capacità di condurre a conoscenze corrette “per lo più”. La congettura tecnica, diversamente da quella non tecnica, può attingere un notevole grado di precisione e si avvicina quanto più possibile alla verità. È ragionevole supporre che la congettura sarà tanto più prossima alla verità, quanto più abile ed esercitato sarà il medico che la formula¹⁹.

La pestilenza, con l'enorme massa di casi che essa comporta e l'impossibilità di calibrare la terapia sul singolo paziente, fa vacillare questo intero impianto teorico.

16 *Ivi*, p. 207.

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, pp. 228 e sgg.

19 *Ivi*, p. 217.

FRANCESCA GAMBETTI*

KRISIS

La medicina come paradigma

Da tempo ormai abbiamo imparato che la comprensione dei fatti storici passa necessariamente anche attraverso lo studio dei concetti e delle espressioni linguistiche usati per descriverli.

Per l'eccezionale epidemia che stiamo vivendo e per la breve analisi che qui vogliamo condurre, particolarmente utili appaiono alcune considerazioni che Reinhardt Koselleck¹ ha dedicato al termine 'crisi', che considera «il tratto distintivo dell'epoca moderna»², o meglio ancora «la determinazione processuale fondamentale [*prozessualen Grundbestimmung*] del tempo storico»³, ovvero la «parola d'ordine», per cui non ci sarebbe «ambito della vita che si sottragga agli accenti gravidi di decisione impressi da questa espressione»⁴.

Secondo Koselleck verso la fine del XVIII secolo, per interpretare i fatti rivoluzionari dell'epoca, il termine crisi – «per la sua polivocità metaforica» e per la sua «duttilità» – è entrato nel linguaggio ordinario e da allora è diventato il termine chiave delle nostre vite, per cui «oggi, chi apre un giornale si imbatte spesso nella parola 'crisi'. Essa indica insicurezza, sofferenza e incertezza, e allude a un futuro ignoto i cui presupposti non si lasciano chiarire a sufficienza»⁵.

Queste parole, pronunciate da Koselleck in un simposio di storici ormai trentacinque anni fa, mutate da un lessico francese degli anni quaranta del '800, appaiono dopo le note vicende di questi ultimi mesi più vere e attuali che mai, proprio perché l'andamento dell'epidemia e le possibilità di un suo controllo da parte delle organizzazioni sanitarie sono ancora molto incerti e per molti versi poco chiari.

Non c'è dubbio infatti che quella che stiamo attraversando sia una gigantesca crisi sanitaria, senz'altro la più vasta della storia, se è vero che non c'è angolo del nostro fragile pianeta che non ne sia stato interessato, tanto che oramai non parliamo più di epidemia ma di pandemia.

* Università Roma Tre, francesca.gambetti@uniroma3.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 23 novembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*. Introduzione e cura di G. Imbriano e S. Rodeschini, ombre corte, Verona 2012 (ed. originale *Krise*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-cotta, Stuttgart 1972-1997).

2 *Ivi*, p. 52.

3 *Ivi*, p. 51.

4 *Ivi*, p. 31.

5 *Ivi*, p. 18 in particolare le note 34 e 35.

Dunque stando a Koselleck non ci sarebbe scampo: lo ‘stato di crisi’ sarebbe la caratteristica del nostro tempo e delle nostre vite, almeno da due secoli a questa parte; la cifra dell’uomo sarebbe il suo essere in una continua condizione di ‘insicurezza, sofferenza e incertezza’.

E in effetti, se analizziamo la nostra lingua, è sorprendente la frequenza con cui il termine ‘crisi’ viene usato per descrivere fenomeni tanto diversi e situazioni così distanti tra loro, che interessano le nostre vite, sia nella loro dimensione individuale sia in quella collettiva.

Così ad esempio, come individui, se cadiamo in uno stato morboso violento e circoscritto nel tempo, possiamo avere una ‘crisi cardiaca, gastrica, respiratoria’, ecc., a seconda dell’organo o dell’apparato del nostro corpo colpito; se perdiamo la pazienza o abbiamo un accesso emotivo siamo in preda a una ‘crisi di nervi’; se abbiamo dubbi o scrupoli sulle nostre azioni o sul nostro comportamento abbiamo una ‘crisi di coscienza’; se il rapporto con il nostro partner si è incrinato, stiamo vivendo una ‘crisi di coppia’, e se proviamo un generale senso di smarrimento o di inquietudine siamo ‘semplicemente’ in crisi.

Se invece, come membri di una collettività, assistiamo a un disaccordo insanabile nella compagine politica, o se due paesi scendono in guerra ci troviamo di fronte rispettivamente a una ‘crisi di governo’ e a una ‘crisi diplomatica’; se si verifica una riduzione degli investimenti finanziari o del sistema produttivo, o una recessione dei mercati, siamo nel mezzo di una ‘crisi economica’; se poi ne conseguono manifestazioni di protesta per le cattive condizioni di lavoro e di vita, per le disuguaglianze tra cittadini, allora la crisi diventa ‘sociale’, e se tutto questo porta a una perdita di senso di principi, valori o delle categorie di comprensione del reale, siamo in piena ‘crisi culturale’.

Sembrirebbe dunque che la grande ‘crisi sanitaria’ da SARS COV2 del 2020 sia non solo l’ennesima epidemia della storia dell’uomo, ma un’altra delle tipiche e inevitabili crisi collettive che da oltre due secoli caratterizzano inesorabilmente le vicende umane. Anzi si tratterebbe addirittura della più apocalittica profezia distopica che alla fine si è avverata, con il suo carico di passioni tristi, paura, disperazione, solitudine, instabilità, incertezza e sofferenza globali.

Un’emergenza sanitaria che ha messo a dura prova la stessa medicina, le sue tecnologie più avanzate, i suoi strumenti di cura e di gestione delle malattie.

Ma come guardare a questa crisi con speranza? Da una prospettiva non catastrofica?

Nonostante il preponderante significato negativo, il concetto di ‘crisi’, al contrario, ha una genesi assolutamente ‘positiva’, scientificamente importante, oserei dire quasi gloriosa (che risale alla nascita della stessa medicina ippocratica) – rintracciabile ad esempio nell’espressione ‘mettere in crisi’ – che credo dovremmo recuperare per tornare a guardare al futuro con rinnovata fiducia.

Pensare la crisi ‘positivamente’ nel senso del ‘mettere sotto giudizio’ significa recuperare la forza euristica e propulsiva dell’azione della riflessione, dell’analisi critica; significa rifondare gli schemi di comprensione di noi stessi e del reale. La crisi in questo modo diventa nodo del cambiamento, opportunità di trasformazione e rinnovamento di precedenti paradigmi (politici, economici, culturali, esistenziali) che si sono esauriti, che

hanno eroso la propria capacità di significare, rappresentare, dare un senso all'uomo e al suo mondo, e occasione di costruzione di nuovi modelli.

Questo accezione 'positiva' della crisi, come accelerazione del cambiamento e momento della svolta, ha la sua origine nell'ambito medico, anzi potrebbe essere considerata proprio il nucleo fondante della medicina ippocratica, e della tradizione medica occidentale che da questa ha avuto inizio.

La possibilità di individuare i giorni 'della crisi' della malattia ha consentito a quella che era una τέχνη di fare il salto teorico e di guadagnarsi il titolo di 'scienza', guardando al male non come maledizione divina o come casualità, ma come prodotto di diversi fattori riconducibili a specifiche cause.

Ma andiamo con ordine. Come è noto il termine greco κρῖσις deriva dal verbo κρίνειν che, prima ancora che 'giudicare', significava 'dividere', impiegato specialmente per descrivere l'azione della separazione del grano dalle erbe infestanti. Successivamente dal lessico agricolo ha trovato impiego negli ambiti giuridico e religioso, dove stava a indicare il giudicare come scelta tra due opzioni radicali e inconciliabili, tra innocenza o colpevolezza, tra torto o ragione (nel tribunale degli uomini), tra salvezza o dannazione (nel tribunale dell'aldilà).

Con Parmenide il verbo κρίνειν si carica di valenza tecnica ed entra nel lessico filosofico. Quando la dea rivolgendosi al giovane adepto lo invita a κρῖναι λόγῳ (v. 5 del fr. 7 D.K.) – «giudicare con la ragione» le argomentazioni da lei prodotte, 'separando' le sue parole di verità dalle false opinioni derivanti dall'abitudine a pensare in modo sbagliato le cose – di fatto segna l'inizio dell'istanza critica propria della filosofia e di qualsiasi indagine razionale che abbia pretese di scientificità.

Passato all'ambito medico il 'giudicare', il 'decidere' si sostantiva nel termine κρῖσις, usato nell'espressione 'giungere a crisi', con la quale è indicato il momento 'decisivo' del decorso di una malattia, nel quale il malato inesorabilmente si avvia alla guarigione oppure alla morte. Attraverso questa operazione linguistica, che definisce la possibilità di individuare i giorni critici della malattia, la medicina fonda se stessa, si afferma come disciplina e pratica rigorosa, con metodo e principi propri, creando un modello epistemologico che la avvicinerà a una forma di pratica scientifica e che la affrancherà da altri modelli teorici concorrenti e da altre forme di cura empiriche o religiose.

Tale costituirsi della medicina come 'scienza' è l'esito di un complesso travaglio teorico e pratico, che ha significato in primo luogo emanciparsi da sentimenti e credenze che ritenevano le malattie, e soprattutto le pestilenze, il segno di una punizione divina o il prodotto di una cieca casualità.

Secondariamente ha significato svincolarsi rispetto ad altri modelli di sapere – come la medicina filosofica (la cosiddetta scuola italica) o quella empirica della scuola di Cnido – e stabilire principi rigorosi, creare un metodo con i quali trasformare i segni in sintomi, scoprire linee di tendenza, individuare nessi causali tra ambiente, costituzione dell'individuo e malattia, per giungere così prima a una diagnosi, poi alla prognosi e infine alla terapia⁶.

6 Ippocrate, *Antica medicina*, Introduzione, traduzione e note di M. Vegetti, Rusconi, Milano 1998.

Prima di arrivare alla celebre descrizione ‘scientifica’ della peste di Atene da parte dello storico Tucidide, i greci erano abituati a ben altro tipo di narrazioni. Avevano conosciuto la potente immagine del miasma che si era abbattuto sull’accampamento acheo durante l’assedio di Troia o di quello che aveva colpito la città di Tebe. Entrambe le pestilenze erano concepite come opera divina, la vendetta inviata dall’alto a punire, nel primo caso, lo schieramento acheo a causa dell’oltraggio recato da Agamennone al sacerdote di Apollo Crise, che si era visto rifiutare il riscatto offerto per la liberazione della propria figlia, schiava di guerra dello stesso Agamennone.

Ma ancora nel 411 a.C. quando Sofocle mette in scena l’*Edipo re*, è sempre un dio che tutto brucia (πυρφόρος θεός) a colpire Tebe con una terribile pestilenza (λοιμὸς ἔχιστος)⁷, colpevole di aver accolto l’assassino del proprio re Laio, Edipo, il figlio che inconsapevolmente aveva ucciso il padre e sposato la madre, da cui avrebbe avuto incestuosamente anche quattro figli.

I greci conoscevano bene l’angoscia del male che si diffonde senza una ‘ragione comprensibile’ in maniera rapida e incontrollata; avevano ben presente la scena in cui Apollo, il dio che guarisce e che tutto distrugge

scese giù dalle cime dell’Olimpo, irato nel cuore
l’arco avendo a spalla e la faretra chiusa sopra e sotto:
[...] egli scendeva come la notte.
Si spostò dunque lontano dalle navi, lanciò una freccia,
e fu pauroso il ronzio dell’arco d’argento.
I muli colpiva in principio e i cani veloci,
ma poi mirando sugli uomini la freccia acuta
lanciava; e di continuo le pire dei morti ardevano fitte⁸.

Di fronte alla disperazione e allo smarrimento della sciagura inspiegabile caduta dall’alto, la medicina ippocratica rivendica il proprio ruolo e i propri strumenti esplicativi e terapeutici, che la innalzano a pratica al di sopra delle altre τέχναι, perché in grado di affiancare alla dimensione operativa un forte sistema teorico.

L’autore del tratto *Antica medicina* esprime tale rivendicazione con queste parole:

Ma la medicina da gran tempo ormai dispone di tutti gli elementi, e il principio e la via sono stati scoperti, grazie ai quali in lungo corso di tempo sono state fatte molte ed egregie scoperte, e il resto nel futuro sarà scoperto, se qualcuno, in grado di farlo e a conoscenza

«Quanti hanno intrapreso a parlare o a scrivere di medicina fondando il proprio discorso su di un postulato, il caldo o il freddo o l’umido o il secco o quale altro abbiano scelto, troppo semplificando la causa originaria delle malattie e della morte degli uomini, a tutti i casi attribuendo la medesima causa, perché si basano su uno o due postulati, costoro sono palesemente in errore su molte cose e persino nelle loro affermazioni; ma soprattutto sono da biasimare perché sbagliano intorno ad un’arte di fatto esistente, della quale tutti fruiscono nelle circostanze più gravi e molto ne onorano i buoni praticanti e professionisti» (p. 29).

7 Cfr. SOFOCLE, *Edipo re*, vv. 27-30.

8 OMERO, *Iliade I*, vv. 43-52 (trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989).

di quanto già è stato scoperto, da questo prendendo le mosse porterà avanti la ricerca. Chi invece, scartato tutto ciò e rifiutandolo, lungo un'altra via e secondo un altro schema s'accinge alla ricerca e asserisce di aver trovato qualcosa si è ingannato e si inganna: perché è impossibile. E per quali necessarie ragioni sia impossibile, cercherò di dimostrarlo dichiarando e dimostrando che cosa è quest'arte⁹.

Quest'arte è la medicina, che come filosofia della natura è scienza delle cause. Entrambe si pongono la medesima domanda: τί ἐστὶν ἄνθρωπος; che cos'è l'uomo? Entrambe ritengono fondamentale risalire alla cause esplicative, ma diverse saranno le loro risposte. Se per l'indagine naturalistica l'uomo è una parte del tutto, e quindi per comprendere 'ciò che è' è importante comprendere «come in origine è apparso e di quali elementi è formato»¹⁰, per la medicina invece ciò che conta è sapere «che cos'è l'uomo in rapporto a (πρὸς) ciò che mangia, a ciò che beve e a tutto il suo regime di vita»¹¹. Non si tratta di fare ipotesi, di stabilire dei postulati o astratti principi generali, ma di individuare le cause reali, gli 'agenti patogeni' che generano la malattia. Il malato diviene così il vertice di un triangolo nel quale gli altri due vertici sono occupati dal medico e dalla malattia:

L'arte ha tre momenti, la malattia, il malato e il medico
Ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νόσημα καὶ ὁ νοσέων καὶ ὁ ἰητρός¹².

Il medico con il suo bagaglio di conoscenze ed esperienze, deve organizzare i molti dati cercando la loro unificazione, così da inquadrare il malato in rapporto a se stesso e all'ambiente in cui vive.

Questi i fenomeni relativi alle malattie, dai quali traevo le mie conclusioni, fondandole su quanto v'è di comune e quanto di individuale nella natura umana; sulla malattia, sul malato, sulla dieta e su chi la prescriveva [...]; sulla costituzione generale e specifica dei fenomeni celesti e di ciascuna regione; sui costumi, il regime, il modo di vita, l'età di ognuno; sui discorsi, i modi, i silenzi, i pensieri; sul sonno, sull'insonnia, sui sogni [...], sui gesti involontari – strapparsi i capelli, grattarsi, piangere; sui parossismi, le feci, l'urina [...] brividi, freddo, tosse, starnuti, singhiozzo, respiro, [...]»¹³.

Questi segni diventano sintomi quando sono ricondotti a una causa; solamente dopo un'esatta eziologia, infatti, il medico potrà giungere a una diagnosi, e potrà formulare una prognosi.

9 IPPOCRATE, *Antica medicina*, cit., p. 33.

10 *Ivi*, p. 93.

11 *Ibidem*.

12 IPPOCRATE, *Epidemie I*, 11.

13 *Id.*, *Epidemie I*, 23, trad. di M. Vegetti in *Ippocrate, Opere*, UTET, Torino 1996³.

Descrivere il passato, comprendere il presente, prevedere il futuro: questo è il compito [scil. del medico].

Λέγειν τὰ προγενόμενα, γινώσκειν τὰ παρεόντα, προλέγειν τὰ ἐσόμενα. Μελετᾶν ταῦτα¹⁴.

La terapia, dunque, si configura come esito ultimo di un processo conoscitivo molto più ampio e articolato, nel quale la comprensione del ‘momento della crisi’, della decisione radicale, consente di individuare non solo le modalità delle scelte terapeutiche ma anche il tempo della sua somministrazione.

Chi si dispone a prevedere correttamente quali malati guariranno e quali periranno, e a quali la malattia durerà più giorni, a quali meno, deve possedere una approfondita conoscenza di tutti i sintomi ed essere in grado di valutarli [...]. Occorre anche seguire con prontezza le tendenze delle malattie endemiche, e non trascurare la costituzione della stagione. Questo d'altronde occorre sapere bene intorno agli indizi e ai vari sintomi, che in ogni anno e in ogni regione quelli cattivi significano qualcosa di cattivo e quelli favorevoli qualcosa di buono [...]. E dunque bisogna ben sapere che negli stessi luoghi non è affatto impossibile ottenere successo nella gran parte dei casi, se li si è compresi a fondo e se si sa correttamente compiere le proprie valutazioni e le proprie calcolate previsioni¹⁵.

Questa dunque l'accezione positiva della crisi, come teoria del *καιρός*, del “tempo debito”¹⁶, momento di convergenza tra il malato e la malattia, tra la soggettività e la realtà esterna, tra il ‘tempo della vita’ individuale e il ‘tempo del mondo’. Ripensare la crisi nel senso di opportunità significa recuperare un modello di comprensione del reale, anche nelle sue declinazioni problematiche, fondato sull'indagine razionale, ricerca delle cause, previsione consapevole dei possibili effetti, contro le sempre rigurgitanti forme di superstizione, contro possibili derive scettiche e complottiste, contro la casualità disperante.

Solo in questo modo come nei ‘giorni della crisi’ la medicina ha trovato se stessa, così nei ‘giorni di questa crisi’ ognuno può ritrovare e ripensare se stesso, tornando a guardare in avanti con fiducia.

14 *Ivi*, 11.

15 *Id.*, *Prognostico*, 25, trad. di M. Vegetti in *Ippocrate, Opere*, cit.

16 Cfr. G. MARRAMAIO, *Kairós: apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

CHIARA ROVER*

MORBUS
Malattia e fisiologia in Lucrezio

1. Ratio e observatio

Lo studio lucreziano delle malattie (i *morbi*) si iscrive in quell'ampia sezione del *De Rerum Natura* (d'ora in poi *DRN*), comprendente la parte centrale del V libro e il VI nella sua interezza, dedicata all'indagine causale dei μετέωρα, i fenomeni celesti, che includono, per Epicuro e la sua scuola, tanto i fenomeni astronomici propri delle regioni sovralunari, quanto quelli atmosferici e tellurici. Già Tucidide, testimone oculare della peste del 430 a.C., si era riproposto di illustrare i sintomi (οἶόν τε ἐγγίγνετο, II 48) con cui si manifestava il morbo, al fine di facilitarne la diagnosi in futuro, sottraendo così all'arbitrio del caso il verificarsi degli eventi. Ma se Tucidide, in quanto storico, si astiene dall'esprimere la propria opinione sulle origini e le cause del morbo, limitandosi all'esposizione del quadro sintomatico (cfr. II 48), Lucrezio, da φυσιολόγος quale è, non si limita all'*observatio* della sintomatologia, ma, mediante essa, mira a illustrarne la *ratio*:

Ora spiegherò (*expediam*) quale sia la causa (*ratio*) delle malattie e donde / la forza maligna (*morbida uis*) possa sorgere d'un tratto e arrecare esiziale / strage alla stirpe degli uomini e alle torme degli animali¹.

Al pari degli altri fenomeni celesti, i *morbi* dipendono da processi causali non direttamente percepibili. Per questa ragione, occorre più che mai indagarne con ἀκρίβεια² non solo l'aspetto (*species*), ma anche la *ratio* (*DRN* VI 39-41), e cercare, per quanto possibile, di sgomberare l'animo dell'uomo dalle tenebre della superstizione, evitando che l'ignoranza delle cause (*ignorantia causarum*) costringa ad attribuire gli eventi al potere degli dèi e ad ammetterne il regno (*DRN* VI 54-55).

* Sapienza Università di Roma, chiara.rover@uniroma1.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 4 dicembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 LUCREZIO, *DRN* VI, 1090-1093. Per la traduzione del *DRN* si fa riferimento a F. GIANCOTTI (a cura di), *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Garzanti, Milano 1994. Testo latino stampato da M. DEUFERT (Hrsg.), *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019.

2 Cfr. EPICURO, *Lettera a Erodoto*, 80.

2. Le cause dei morbi

Anzitutto, sopra ho insegnato che esistono semi / di molte cose (*multarum semina rerum*) che per noi sono vitali, / e per contro è necessario che ne volino molti altri che causano / malattia e morte. Quand'essi per casuale incontro / si son raccolti e han perturbato il cielo, l'aria si fa malsana (*fit morbidus aer*). / E tutta quella forza di malattie e la pestilenza, / o vengono dall'esterno (*aut extrinsecus*), attraversando nell'alto il cielo / come le nuvole e le nebbie, o spesso si raccolgono e sorgono / dalla terra stessa (*aut ipsa... de terra*), quando essa, pregna di umidità, / è diventata putrida sotto i colpi di piogge e di soli eccessivi³.

Come si apprende da questi versi, l'insorgenza dei *morbi* va addebitata, in prima istanza, a *semina* nocivi che si insinuano dall'esterno. «A ciò s'aggiunge», spiega altrove Lucrezio, «che i corpi che sono comunque emessi / dalle cose, non hanno tutti il medesimo effetto (*eodem sensu*), / né nel medesimo modo (*eodem pacto*) sono adatti a tutte le cose. / Anzitutto, il sole brucia e dissecca la terra, / ma scioglie il ghiaccio»⁴.

Ciascun individuo, al pari di qualunque altro aggregato atomico, presenta una costituzione porosa (*raro corpore*, VI 958) a lui peculiare, che lo porta a rispondere in maniera diversa ai flussi di materia atomica da cui è costantemente interessato. Il morbo, in questo senso, non è che la risultante di un processo di interazione tra un fattore estrinseco ed uno intrinseco, processo che ricompare nella trattazione lucreziana degli altri fenomeni naturali del VI libro. Si pensi, per esempio, al caso delle eccezionali eruzioni etnee (VI 680-684, 694-697), le quali hanno origine dall'interazione tra corpuscoli di vento, aria e acqua provenienti dall'esterno e la particolare costituzione del monte Etna, caratterizzato, nella parte interna, da spelonche rivestite di silicio, lungo le quali scorrono, arroventandosi, i flussi di materia atomica.

3. Morbi endemici ed epidemici

Riprendendo il passo citato sopra (*DRN VI 1093-1102*), è interessante sottolineare come il distinguo operato da Lucrezio tra morbi che si spostano con l'aria e morbi provenienti dalla terra paia riflettere la distinzione, a noi familiare, tra malattie epidemiche ed endemiche. La prima tipologia presa in esame dal poeta (*DRN VI 1114-1118*) è quella dei morbi che risultano peculiari di determinate regioni e di determinati popoli, in funzione del clima locale (quelli legati, cioè, alla terra); Lucrezio, a riprova del ruolo giocato dall'ambiente nella genesi delle patologie, invita il proprio lettore a rivolgere lo sguardo (*nonne uides*) al travaglio che la novità del cielo e delle acque arreca a «quanti giungono in un luogo lontano dalla patria / e dalla casa, perché grande è la discrepanza delle cose» (VI 1103-1105). Sappiamo che nella Grecia di V e IV secolo i medici erano più viaggiatori che stanziali; una chiara attestazione di ciò si ritrova, in particolare, in alcune opere

3 LUCREZIO, *DRN VI*, 1093-1102.

4 LUCREZIO, *DRN VI*, 959-963.

del *Corpus Hippocraticum* note come scritti *Sulle epidemie*, delle vere e proprie ‘cartelle cliniche’, stilate da medici itineranti in diversi luoghi della Grecia e destinate a tracciare una sorta di geografia medica a vantaggio di chi, per lavoro, era costretto operare in zone diverse e sconosciute⁵. Lucrezio riporta tre esempi di malattie legate a precisi ambienti:

C'è l'elefantiasi (*elephas morbus*), che nasce presso il corso del Nilo, / nel cuore dell'Egitto, e in nessun altro luogo. / Nell'Attica sono colpiti i piedi (*temptantur gressus*), e nel territorio acheo / gli occhi (*oculique*)⁶.

Dei *mirabilia* elencati in questi versi non v'è traccia negli scritti superstiti di Epicuro (maestro e fonte per eccellenza di Lucrezio), e non è mancato chi abbia sfruttato le nozioni lucreziane di nosologia ‘esotica’ per provare che il poeta, per averne conoscenza, doveva essere nato o vissuto nei pressi di «un porto adibito ad intensi e frequenti commerci internazionali come Pompei, Napoli e Pozzuoli, o in un porto militare di eccezionale importanza per la flotta romana come Miseno»⁷. Grazie a Plinio⁸, sappiamo che l'elefantiasi (di cui Lucrezio pare esser stato il primo a operare la trascrizione latina ἑλέφας *elephas*) arrivò in Italia intorno alla prima metà del I secolo a.C., e che forse già Democrito aveva dedicato a essa un intero trattato⁹. In merito alla malattia dei piedi, da identificarsi verosimilmente con la ποδάγρα, la forma più comune della gotta, un curioso aneddoto riportato da Cassio Dione (*Hist. Rom.* LX, 34, 4) ci informa che Agrippina, decisa a portare a compimento indisturbata l'uccisione del marito Claudio, inviò il liberto Narcisso in Campania con la scusa di curare la podagra con le acque locali. Non è da escludere, quindi, che vi fosse un numero degno di nota di abitanti dell'Attica che accorrevano in Campania per trovare rimedio alla gotta, e che di costoro Lucrezio avesse in qualche modo notizia. Il morbo che interessa gli occhi, infine, designa, verosimilmente, il tracoma (la τραχύτης greca), un'infezione endemica tipica delle aree caratterizzate da mancanza di acqua e scarse condizioni igieniche, a cui Celso si riferirà con il termine *aspritudo* (*Med.* VI 6, 26-28).

Lucrezio passa quindi a trattare i morbi epidemici, che si generano «quando una zona di cielo, che per caso ci sia avversa, / si mette in agitazione e un'aria malefica comincia a spargersi», insinuandosi, in poco tempo, nelle acque, nelle messi di uomini e animali, o rimanendo sospesa, «e, quando respirando ne immettiamo in noi gli aliti contaminati,

5 Si veda V. GAZZANIGA, *La medicina antica*, Carocci, Roma 2014, pp. 55, 57 e 147.

6 LUCREZIO, *DRN* VI, 1114-1117.

7 G. DELLA VALLE, *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*, Accademia Pontaniana, Napoli 1935² (1933¹), p. 422. Ipotesi tutt'altro che bizzarra, se si pensa che nell'area erano presenti ben due circoli epicurei, quello guidato Sirone, con base sulla collina di Posillipo, e quello Ercolano, testimoniati dalla Biblioteca di Filodemo di Gadara presente nella nota Villa dei Papiri (su cui senz'altro il recente lavoro di F. LONGO AURICCHIO, G. INDELLI, G. LEONE, G. DEL MASTRO (a cura di), *La Villa dei Papiri*, Carocci, Roma 2020).

8 PLINIO, *Nat. Hist.* XXVI, 7.

9 Cfr. CAELIO AURELIANO, *Morb. acut.* III, 14-16 (*de elephantiaciis liber*), e ORIBASIO, *Coll. Med.* XLV, 28, 1 (περὶ τῆς ἐλεφαντιάσεως βιβλίον) [= 68 B 300 D.K.].

/ dobbiamo insieme assorbire nel corpo quegli elementi maligni»¹⁰. La calamità e pestilenza (*clades noua pestilitasque*, VI 1125) che colpì Atene, e che Lucrezio addebita a un *mortifer aestus*, una ‘emanazione mortifera’, si presenta, in questo scenario, come un esempio particolare di morbo epidemico.

4. Il morbus di Atene

Si passa quindi alla descrizione clinica dei sintomi della ‘peste’ ateniese e della loro progressione attraverso il corpo del soggetto che ne è interessato. La prima parte dell’esposizione dimostra una forte rispondenza alla trattazione tucididea (II 49), benché Lucrezio non si limiti mai a giustapporre il materiale che rinvia nella propria fonte, ma intervenga personalmente su di essi, in funzione dei propri intenti.

Come in Tucidide, il morbo progredisce a partire dalla testa, «in fiamme per il calore», da dove poi scende attraverso la bocca e la gola, che «nell’interno nera, sudava sangue, / e occluso dalle ulcere (*ulceribus*) il passaggio della voce si serrava, / e l’interprete dell’animo, la lingua (*animi interpres*), stillava gocce di sangue»¹¹. La definizione della lingua come interprete dell’*animus*, assente nel dettato tucidideo, ci riporta a un passo del III libro del poema (152-160), in cui Lucrezio spiega che quando la *mens* (o *animus*) è turbata (*commota*) da un timore (*metus*) particolarmente forte, tutta l’anima, che è diffusa per l’intero corpo, ne risente (*con-sente*, συμ-παθεῖ), e si manifestano così sudore, pallore, la lingua si fiacca e la voce sparisce. La lingua sanguinante, perciò, diviene sintomo, segno visibile non soltanto della discesa del miasma lungo il corpo, ma di uno stato di profondo turbamento dell’*animus*.

Prosegue Lucrezio:

Poi, quando attraverso la gola la forza della malattia (*morbida uis*) / aveva invaso il petto ed era affluita fin dentro il cuore afflitto (*in cor maestum*) / dei malati, allora davvero vacillavano tutte le barriere della vita. / Il fiato (*spiritus*) che usciva dalla bocca spargeva un puzzo ributtante, / simile al fetore che mandano i putridi cadaveri abbandonati. / Poi le forze dell’animo intero “e” tutto il corpo / languivano, già sul limitare stesso della morte. / E agli intollerabili mali erano assidui compagni / un’ansiosa angoscia (*anxius angor*) e un lamentarsi commisto con sospiri¹².

In Tucidide, si legge che una volta che il male raggiunge il petto, si fissa nella bocca dello stomaco (ἐς τὴν καρδίαν), provocando delle convulsioni (II 49, 3). In Lucrezio, καρδία viene invece reso, a mio avviso *deliberatamente*¹³, con *cor*, ‘cuore’. Dal III libro sappiamo che l’*animus*/la *mens*, in cui è posto il senno (*consilium*) e il centro vitale

10 LUCREZIO, *DRN* VI, 1119-1130.

11 *Ivi*, 1114-1117.

12 *Ivi*, 1151-1159.

13 Pace E. NOTARO, *Lucrezio e le fonti mediche*, in «Vichiana», 4, 2002, pp. 163-193, spec. pp. 183-184 («Avrebbe dovuto mettere *stomachum*, invece di *cor maestum*»).

dell'individuo (*regimen uitae*, III 95), ha sede nella zona centrale del petto (*media regione in pectoris*), dunque nel cuore, mentre la restante parte dell'anima è diffusa per tutto il corpo (*per totum dissita corpus*), e «obbedisce e si muove al cenno e al movimento della mente» (III 139-144)¹⁴. Che non si tratti di un fraintendimento, appare chiaro da quanto si legge poco dopo, ossia che, una volta che il morbo ha penetrato il *cor*, *omnia uitai claustra lababant*: nel III libro (396-397), infatti, si legge che «l'*animus* è quello che più tiene stretti i vincoli della vita, / e per la vita vale più che la forza dell'anima» (*Et magis est animus uitai claustra coercens / et dominantior ad uitam quam uis animai*). Le barriere che nel III libro sono tenute chiuse dall'*animus*, quando quest'ultimo è colpito dal *morbus* iniziano a vacillare.

A questo punto, nei malati sopraggiunge «un singhiozzo frequente (*singultusque frequens*), che spesso li costringeva notte e giorno / a contrarre assiduamente i nervi e le membra», mentre «tutto il corpo era rosso d'ulcere quasi impresse a fuoco, / come accade quando per le membra si diffonde il fuoco sacro (*sacer ignis*)», e «non c'era cosa, benché lieve e tenue, con cui potessi giovare / alle membra di alcuno, ma vento e frescura (*uentum et frigora*) cercavano sempre»¹⁵. L'espressione *singultus frequens* (cfr. anche III 480, in cui il *singultus* è annoverato tra gli effetti che ha sul corpo lo sconvolgimento dell'animo cagionato dal vino), che non traduce esattamente λύγξ κενή tucidideo (II 49, 4), verrà ripresa da Celso (*Med.* II 7, 17) per indicare il sintomo principale dell'infiammazione del fegato. Il *sacer ignis*, invece, che sembra alludere a una patologia simile all'Erpes Zoster, è identificato, da Columella (*R.R.* VII 5, 16) e Celso (*Med.* V 13, 4), con la *pusula*, l'ἔρυσίπελας greca. Significativo, infine, il riferimento al ruolo e al potere del vento e, dunque, dell'aria (Tucidide, II 49, menziona solo l'acqua fredda), portatrice del morbo ma, al contempo, prima fonte di sollievo. È probabile che per gli Epicurei fosse proprio l'aria, penetrando il corpo dall'esterno verso l'interno (mediante la respirazione), a consentire all'anima di rimanere all'interno del vivente. La morte, in tal senso, coincide con il venir meno della respirazione (non a caso in Lucrezio l'aria è definita *uitalis*, a VI 1227).

5. Signa mortis

Segue, a questo punto, un'elencazione di *signa mortis*¹⁶ per i quali Lucrezio, abbandonato il dettato tucidideo, sembra attingere a materiali contenuti nel *Corpus Hippocraticum*. Il primo di questi *signa*, è «la mente sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore» (*perturbata animi mens in maerore metuque*, VI 1183), che pare rimandare a una delle possibili manifestazioni della παραφοροσύνη (il delirio) descritte nel *Prognostico* (spec. par. 3), dove viene connotata come segno di una morte imminente. «[S]tille di

14 Sulla concezione dell'anima in Epicuro e Lucrezio, si rimanda a F. VERDE, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 2015, pp. 49-64.

15 LUCREZIO, *DRN* VI, 1160-1171.

16 *Ivi*, 1182-1192.

sudore lustre» compaiono quindi «lungo il madido collo», e «sottili sputi minuti, cosparsi di color di croco / e salsi, a stento cavati attraverso le fauci da una rauca tosse»¹⁷. Ancora nel *Prognostico*, al paragrafo 6, a proposito dei tipi di sudori (οἱ ἰδρώτες), vengono definiti «pessimi quelli freddi e che vengono solo attorno alla testa e al collo: essi, infatti, se accompagnati da febbre alta, significano morte (θάνατον προσημαίνουσι)»¹⁸. Nel paragrafo 14 del medesimo trattato, poi, «lo sputo (τὸ πτύελον) giallo o rossastro», è definito pericoloso. Accanto a questi riferimenti ‘tecnici’, è bene però prestare attenzione ai due aggettivi impiegati da Lucrezio per descrivere gli *sputa*, ossia *tenuis* e *minutus*, gli stessi che ricorrono a proposito della composizione dell’aria, della struttura atomica dei *simulacra* e della costituzione atomica dell’*anima* e dell’*animus*. Quasi a suggerire che gli *sputa* emessi da coloro che si trovano pressoché al culmine della manifestazione del morbo debbano essere intesi, in qualche modo, come ‘sputi dell’anima’ (si pensi all’espressione ‘sputare l’anima’), e siano connessi, di conseguenza, a una condizione di massima sofferenza non solo del corpo, ma anche dell’anima (fermo restando che quest’ultima è essa stessa corpo, in quanto aggregato di atomi).

6. Non aggiungere dolore al dolore...

I passi analizzati lasciano emergere un’immagine piuttosto chiara dell’atteggiamento lucreziano al cospetto della malattia. Da un lato, il poeta procede da fisiologo, dedito alla ricerca delle cause, rigorosamente fisiche, dei morbi, capace di districarsi tra fonti diverse, e attento alla resa in latino di una terminologia medica ancora prettamente greca. Dall’altro, egli si serve dei materiali a cui attinge andando, per così dire, oltre essi, con la precisa volontà di porre in luce un aspetto del morbo che sposta l’attenzione del discorso dal dolore fisico alla sofferenza dell’*animus*.

Un ultimo passo, meritevole di essere menzionato, risulta al tal proposito emblematico. Nel descrivere gli appestati, Lucrezio riporta che

alcuni, gravemente temendo il limitare della morte, / vivevano dopo essersi mutilati del membro virile col ferro; / e taluni, pur senza mani e senza piedi, rimanevano / tuttavia in vita, come altri perdevano gli occhi: tanto si era impadronito di loro un acuto timore della morte»¹⁹.

Diversamente da quanto si legge in Tucidide (II 49, 8), che si limitava ad affermare che il morbo «invadeva i genitali e le estremità dei piedi e delle mani; e molti si salvarono con la perdita di queste parti, alcuni anche degli occhi»²⁰, in Lucrezio i malati arrivano ad amputarsi le membra per il timore della morte, credendo di asportare, così

17 *Ivi*, 1187-1192.

18 Trad. di M. VEGETTI (a cura di), *Ippocrate, Opere*, UTET, Torino 1965.

19 LUCREZIO, *DRN VI*, 1208-1212.

20 Trad. di F. Ferrari in F. FERRARI, M.I. FINLEY, G.D. ROCCHI (a cura di), Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, BUR, Milano 1985.

facendo, la malattia dal corpo. La paura, in questo senso, non solo peggiora la sofferenza soggettiva, ma è causa dello stesso danno fisico (l'inutile amputazione degli organi genitali). Così, l'appetato che, travolto suo malgrado dal miasma esiziale, teme il morbo da cui è interessato, fantasticando su chissà quale sua origine sovranaturale e tormentato dalla paura anticipatoria della morte, smette di vivere quando ancora è in vita:

Lo stesso Epicuro morì, dopo aver percorso il luminoso tratto / della vita, egli che per ingegno superò il genere umano, e tutti / offuscò, come il sole sorto nell'etere offusca le stelle. / E tu esiterai e t'indignerai di morire? / [...] Tu cui la vita è quasi morta, mentre sei ancora vivo e vedi; / [...] ed hai la mente assillata da vana paura / e spesso non sei capace di scoprire che male tu abbia, mentre / ebbro sei oppresso da molti affanni, infelice, da ogni parte, / e vaghi ondeggiando in preda al confuso errore dell'animo²¹.

21 LUCREZIO, *DRN* III, 1042-1052.

MARIA TERESA PANSERA*

NEGAZIONE

Il negativo tra rimozione e coscienza

In questi giorni proviamo un dilagante e profondo stato di ansia, che coinvolge la nostra psiche, le nostre relazioni con il mondo e implica, naturalmente, anche i nostri corpi. L'inquietudine derivante dal Coronavirus è primariamente angoscia di morte, di catastrofe, di perdita di noi stessi e degli altri. Ci troviamo in un continuo stato di allarme di fronte ad un nemico invisibile e perturbante. Alla ricerca di possibili strade per uscire da questo stato di tensione possono scattare quei meccanismi di difesa di cui ogni essere umano è dotato e a cui può fare ricorso, quando la realtà esterna o interna non lo soddisfa e su cui si fonda il fenomeno che oggi chiamiamo "negazione" o "negazionismo". Il negazionismo è un marcato rifiuto di tutte le indicazioni che vengono dal mondo scientifico. Anche se ormai i contagi aumentano in tutto il mondo e gli ospedali accolgono sempre più casi gravi di Covid-19, c'è ancora chi sostiene che il Coronavirus sia sovrastimato, non esista, o addirittura derivi da chissà quale complotto. Possiamo cercare di comprendere il senso profondo di questa negazione della realtà e del conseguente rifiuto dei dati che la scienza e la ragione ci presentano attraverso l'analisi del saggio freudiano sul meccanismo della negazione.

Freud tratta questo problema in uno scritto del 1925, *Die Verneinung*¹, che nasconde, dietro la sua brevità e scorrevolezza, una struttura enigmatica, ricca di una problematica densa e multifaccettata. La riflessione freudiana comincia con un esame del modo in cui i pazienti presentano le loro associazioni durante la terapia analitica e con alcune acute osservazioni. Spesso i soggetti in analisi formulano una sorta di *excusatio non petita*, servendosi di espressioni del tipo: «Ora lei penserà che io voglia dire qualcosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione»; oppure: «Lei domanda chi possa essere questa persona del sogno. Non è mia madre». Ci troviamo qui di fronte «al ripudio, mediante proiezione di un'associazione che sta or ora emergendo». Quindi, continua Freud, trascurando la negazione per cogliere il puro contenuto dell'associazione, possiamo essere certi che la persona a cui il paziente si riferisce, nell'esempio ultimo, è proprio la madre. «Non c'è testimonianza più lampante che siamo riusciti nel nostro intento di scoprire l'inconscio dal momento in cui l'analizzato reagisce alla nostra scoperta con la frase: "Questo non l'ho pensato" oppure "a questo non ho mai pensato"». La negazione non è un processo che conduce il contenuto rimosso di una rappresentazione alla coscienza, ma costituisce invece la condizione perché tale contenuto possa entrare nella coscienza stessa. Pertanto Freud conclude:

* Università Roma Tre, mariateresa.pansera@uniroma3.it

1 S. FREUD, *La negazione (Die Verneinung)*, in *Opere 1924-1929*, X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 197-201.

Il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero può dunque penetrare nella coscienza a condizione di lasciarsi negare. La negazione è un modo di prendere coscienza del rimosso, in verità è già una revoca (*Aufhebung*) della rimozione, non certo però un'accettazione (*Annahme*) del rimosso².

Si presentano quindi due tappe: nella prima il rimosso giunge alla coscienza, ma sussiste sotto forma di negazione; nella seconda tappa lo psicanalista obbliga il paziente ad accettare intellettualmente ciò che prima negava; Freud però aggiunge: «il processo di rimozione in se stesso non è ancora sospeso». Questo significa che lo psicanalizzato può raggiungere un'accettazione, a livello esclusivamente intellettuale, del rimosso, ma la rimozione, superata a livello razionale, mantiene tutto il suo potere a livello emozionale.

«*Die Verneinung* – scrive Freud – *ist eine [...] Aufhebung der Verdrängte, aber freilich beine Annahme des Verdrängten*» (La negazione è una revoca della rimozione, ma non è un'accettazione del rimosso). Questa espressione è stata acutamente interpretata da Jean Hyppolite, studioso del pensiero hegeliano³. Quando Freud dice: «La negazione è una revoca (*Aufhebung*) della rimozione», si serve dello stesso termine, *Aufhebung*, usato da Hegel per designare il secondo momento della dialettica, cioè l'antitesi o negazione, la cui azione non si esplica nell'annientamento o distruzione della tesi precedentemente posta, ma nel permettere, attraverso la negazione dialettica, il riemergere del positivo dal negativo, di un positivo rafforzato e potenziato (la sintesi), in quanto è passato attraverso la negazione dialettica. Nella lingua tedesca la parola *Aufhebung* unisce infatti alla connotazione negativa del levare, cessare, mettere fine, quella positiva di sollevare, accogliere, ricevere, conservare. Stabilendo un parallelo fra la negazione dialettica hegeliana e il concetto che Freud esprime parlando di negazione come *Aufhebung* della rimozione, può risultare più agevole l'interpretazione del suo pensiero. Possiamo infatti arguire che la rimozione viene soppressa in quanto si permette l'ingresso nel conscio al suo contenuto 'ideazionale', ma al tempo stesso sussiste in quanto questo materiale può affiorare solo in forma negativa, non essendo quindi superata la rimozione per quanto riguarda la carica affettiva ad essa connessa.

Ricordiamo in che cosa consiste per Freud il processo di rimozione. Nella *Metapsicologia*⁴ un intero capitolo è dedicato a questo argomento. La rimozione è uno dei principali meccanismi di difesa, ovvero una delle vicissitudini che un moto pulsionale subisce quando incontra delle resistenze che tendono ad escluderlo e annullarlo. Se un impulso, la cui soddisfazione sarebbe in se stessa piacevole, si scontra con altri elementi che costituiscono l'Io per cui il suo appagamento si rivelerebbe spiacevole, allora entra in azione la rimozione, la cui «essenza consiste semplicemente nell'espellere e nel tener lontano qualcosa dalla coscienza».

Nell'ambito dell'unico processo di rimozione, Freud distingue un «rappresentante ideativo» e un «ammontare affettivo», precisando che «accanto alla rappresen-

2 *Ivi*, p. 198.

3 J. HYPPOLITE, *Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud*, in J. LACAN, *Ecrits*, Éd. du Seuil, Parigi 1966, pp. 879-887.

4 FREUD, *Metapsicologia*, in *Opere 1915-1917*, VIII, Boringhieri, Torino 1976, pp. 13-118.

tazione entra in gioco un altro elemento, che pure rappresenta la pulsione, e che può incorrere in una rimozione del tutto diversa da quella della rappresentazione». Assieme al contenuto 'ideazionale' abbiamo quindi un «ammontare affettivo» che «corrisponde alla pulsione nella misura in cui quest'ultima si è staccata dalla rappresentazione e trova un modo di esprimersi proporzionato al suo valore quantitativo in processi che vengono avvertiti sensitivamente come affetti». Quando si attua il meccanismo della rimozione, vengono colpiti sia il «rappresentante ideativo» della pulsione sia il suo «ammontare affettivo». La rappresentazione viene allontanata dal conscio, se già l'aveva raggiunto, o impedita dall'entrarvi, se vi stava affiorando. L'«ammontare affettivo», inteso come «fattore quantitativo della rappresentanza pulsionale», può subire tre diverse vicissitudini: o venire completamente represso, o manifestarsi con la stessa quantità d'affetto, ma in modo qualitativamente alterato, oppure trasformarsi in angoscia. Pertanto, quando Freud afferma che «il processo di rimozione non è ancora sospeso» si riferisce proprio a questo duplice aspetto della rimozione, per cui, se essa è superata per quanto riguarda il contenuto intellettuale, non lo è per quanto riguarda l'«ammontare affettivo».

La conclusione a cui giunge Freud nell'articolo del 1925, dopo aver esposto alcuni casi clinici, è dunque che la negazione rende possibile un primo, seppur incompleto, in quanto limitato al solo aspetto intellettuale, superamento della rimozione, e quindi delle esigenze del principio di piacere che ci obbliga a rimuovere una pulsione la cui soddisfazione, in sé piacevole, si rivelerebbe inconciliabile con altri aspetti essenziali dell'Io e perciò, in definitiva, sgradevole.

L'analisi freudiana comincia, a questo punto, a distaccarsi dalla casistica iniziale per acquistare una portata meta-psicologica. Freud cerca cioè di inferire da queste osservazioni cliniche ipotesi sulla struttura e sul funzionamento dell'apparato psichico e, in particolare, sull'«origine psicologica del giudizio intellettuale». Poiché «è compito della funzione del giudizio intellettuale affermare o negare i contenuti ideativi», appare evidente che la sua origine è legata al particolare fenomeno di negazione da noi incontrato e quindi al processo di rimozione. «Negare alcunché nel giudizio è come dire in sostanza: questa è una cosa che preferirei rimuovere. La condanna è il sostituto intellettuale della rimozione, il suo no un contrassegno della stessa, un certificato d'origine, all'incirca come il *made in Germany*».

È necessario sottolineare, tuttavia, che la negazione di cui parla Freud in questo articolo ha un duplice aspetto, che si riflette nell'ambiguità del termine *Verneinung*. Nella lingua tedesca esso oscilla tra i due significati di smentita, diniego, rigetto nel senso psicologico (*Verleugnen*) e di negazione nel senso logico e grammaticale (*Verneinen*). E invero la negazione freudiana appare con un duplice volto: come ricasazione (psicologica) di un contenuto rimosso che affiora (non è mia madre; non l'ho pensato; non l'ho detto; non l'ho fatto; ecc.), per cui potremmo identificarla con il «diniego»; come negazione logica che è parte del giudizio. Questa ambivalenza di significato del termine *Verneinung* è stata sottolineata da alcuni studiosi, i quali, allorché pensano che esso sia adoperato nel primo significato, lo traducono con 'denegazione' ed usano il termine ne-

gazione solo nella seconda accezione⁵. Pur continuando ad usare una unica espressione, è necessario tuttavia tener presente che la negazione freudiana assume due tratti differenti, e che bisogna «distinguere fra la negazione interna al giudizio e l'atteggiamento della negazione», tra una «negazione ideale in cui si costituisce ciò che è intellettuale» e il diniego psicologico⁶.

Con queste precisazioni possiamo ora meglio chiarire il ruolo della negazione nella genesi del pensiero. Il giudizio intellettuale, la logica, la ragione si esplicano completamente e liberamente solo con la piena maturità psichica dell'individuo.

Il giudicare ci pone in rapporto reale col mondo esterno e ci permette, attraverso l'azione, di raggiungere un concreto, per quanto differito, soddisfacimento delle pulsioni. Ma perché tutto ciò avvenga, perché si formi l'Io-reale e quindi si espliciti il giudizio, è necessario superare i limiti della rimozione, cosa che è resa possibile dalla negazione. Questa, in quanto 'denegazione', facendo riaffiorare i rappresentanti ideativi, permette l'emergere dell'Io-reale dall'Io-piacere, della coscienza dall'inconscio. Alla base della costituzione dell'Io-piacere, infatti, si trovava anche il processo di rimozione, che escludeva dall'Io le cose spiacevoli. L'Io-reale, per una sua completa formazione, deve poterle recuperare e la negazione, come rifiuto (psicologico), adempie a tale compito. Il pensiero in quanto tale non può nascere «prima che il contenuto sia stato intaccato da una denegazione»⁷. «La coscienza implica la negazione, e la implica nella presa di coscienza della propria ricchezza nascosta»⁸. La negazione, pertanto, permette al pensiero di esprimere tutta la sua potenzialità, non solo perché opera nel giudizio assieme all'affermazione, ma anche perché mette a disposizione una grande quantità di materiale rimosso.

Possiamo vedere nell'atteggiamento del negativismo odierno il primo livello della *Verneinung*, identificato come 'denegazione' e analizzato da Freud nel suo saggio. Un rifiuto, che prende le mosse da uno stato emotivo di grande ansia e paura e, respingendo per questo motivo il problema e tutte le sue implicazioni a livello razionale, gli permette di manifestarsi esclusivamente in forma negativa.

5 Cfr. HYPOLITE, *Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud*, cit., p. 879 e sgg.

6 *Ivi*, pp. 881-882.

7 *Ivi*, p. 881.

8 P. RICOEUR, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 352.

ARIANNA FERMANI*

PATHOS
Passione o patimento?

Il mondo riscopre oggi ciò che i Greci sospettavano più di duemila anni fa: che le “grandi parole” provocano “grandi dolori”; che l’uomo, questa cosa strana tra tutte, non richiede di essere superato ma di essere protetto, prima di tutto da se stesso; che il sovrumano è a un passo dal disumano; che il bene può essere nemico del meglio; che il razionale non è sempre ragionevole, e che la tentazione d’assoluto, che i greci chiamavano ὕβρις, è la fonte perenne delle sofferenze umane¹.

1. *Alcune riflessioni introduttive, all’ascolto delle parole*

L’onestà delle parole è il lievito fecondo di ogni relazione, pubblica o privata, ed è il punto di partenza imprescindibile per una piena e corretta consapevolezza di sé... Perché le parole sono semi, lievito, virus, veleno, non passano nel vento, ma restano, si radicano, proliferano².

«E tutta la vita è veramente, per propria natura immutabile, un tessuto di patimenti necessari, e ciascuno istante che la compone è un patimento». Scriveva così, nel 1822, Giacomo Leopardi, nel suo *Zibaldone*, ricordando l’inevitabilità del male e la costante sperimentazione del patimento da parte dell’essere umano.

“Patimento”, in greco, si dice, appunto, *pathos*³, termine carico di implicazioni (con-

* Università di Macerata; arianna.fermani@unimc.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta l’11 dicembre 2020 all’interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall’Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristotele*, PUF, Paris 1963; trad. it. a cura di F. Fabbris, prefazione di E. Berti, *La prudenza in Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 2018, pp. 19-20.

2 N. GALANTINO, *Abitare le parole. Alla ricerca della consapevolezza di sé*, EDB, Bologna 2021, p. 15.

3 Un altro termine per dire il patimento è πάθημα. Nel *corpus aristotelicum*, inoltre, fanno la loro comparsa anche il termine κακοπάθεια: patimento, sofferenza, male, sventura, durezza, e il verbo κακοπαθέω: soffrire mali, essere malmenato, danneggiato, vessato.

ettuali, ontologico-metafisiche ed etico-antropologiche⁴) su cui non sarà possibile soffermarsi in modo analitico.

A questo rapido attraversamento del termine *pathos*, che ci si limiterà ad effettuare esclusivamente in alcune articolazioni della riflessione etica aristotelica, occorre premettere una brevissima riflessione sulla bellezza e, insieme, sull'urgenza – in particolare in questo momento fortemente “critico” – di porsi all'ascolto delle parole: «le parole [...] sono sapienti di per sé e per questo, ogni volta, prima ancora di pronunciarle bisognerebbe ascoltarle, come all'inizio. Infatti, non sono nostre, ma ci sono state donate, le abbiamo apprese [...] La sapienza delle parole ha preceduto la filosofia e per molti versi l'ha preparata»⁵.

L'ascolto delle parole e, in questo caso specifico, delle parole greche, inoltre, non può mai essere disgiunto da un tentativo di recupero della loro forza, consistente non «in una immaginaria purezza ma, al contrario, nelle scorie che esse si trascinano dietro da millenni. Nel fatto di essere state contaminate, usate e abusate, da generazioni di esseri umani, nei più diversi contesti»⁶.

Ma *pathos*, già si accennava, indica tante cose, per un greco: sofferenza, patimento, passione, esperienza, emozione, dolore, affetto, accidente, caso, destino, affezione morbosa, infermità, sventura, calamità, disgrazia, infelicità, affetto, infermità dell'animo.

La ricchissima gamma di significati che, di primo acchito, sembrerebbero non avere nulla in comune, trova invece un fondamentale raccordo nella radice *path*: «il vocabolo greco, come testimonia la radice *παθ-, è riconducibile alla forma dell'aoristo del verbo πάσχειν, che esprime l'idea di ‘sofferenza’ e che descrive sia il fatto di trovarsi in una condizione di ‘sopportazione’, sia il fatto di subire un'attività esterna, di essere ‘passivi’»⁷.

Il *pathos*, pertanto, si configura come ciò che si subisce, come ciò da cui, nel bene o nel male, si è, investiti, travolti e sconvolti. Non a caso i latini, per chiamare tutto questo complesso di “sensazioni patite”, nel bene o nel male, ricorreranno a termini come *affectus*, *passio*, *perturbatio*, *aegritudo*.

4 «AFFEZIONE/PASSIONE (πάθος, *passio*): la mappa completa dei significati di questo termine ci è fornita da Aristotele [*Metafisica* Delta 21]: “(1) Affezione significa, in un primo senso, una qualità secondo la quale una cosa può alterarsi: per esempio il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, la pesantezza e la leggerezza e tutte le altre qualità di questo tipo. (2) In un altro senso, affezione significa l'attuazione di queste alterazioni, cioè le alterazioni già in atto. (3) Inoltre, si dicono affezioni specialmente le alterazioni e i mutamenti dannosi e soprattutto i danni che producono dolore. 4) Infine, affezioni si chiamano le grandi sciagure e i grandi dolori”. Il significato che maggiormente interessa la filosofia, è soprattutto quello di perturbazione dell'anima, ossia di passione» (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., vol. V, Vita e Pensiero, Milano 1993-1995, *ad loc.*)

5 S. NATOLI, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 6.

6 G. IERANÒ, *Le parole della nostra storia. Perché il greco ci riguarda*, Marsilio, Venezia 2020, p. 17.

7 S. MASO, *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di Greco Filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2010, *ad loc.*

2. Il pathos come “passione”

La passione, dunque, letteralmente, è qualcosa che “si patisce” – come viene ricordato dallo stesso Aristotele nelle Etiche, in *Metafisica* V e in *Categorie* 8 – da cui emerge che il *pathos* è uno stato passivo, qualcosa che “accade”, che il soggetto si trova a “patire” e da cui viene modificato, anche se in modo non stabile.

Del lemma *πάθος*, però, che pure occorre ben 648 volte⁸ all’interno del *corpus aristotelicum*, il Filosofo non fornisce mai una definizione. L’approccio aristotelico alle passioni, infatti, è di tipo fenomenologico: si tenta di fornire una “tipologia”, non una “definizione”, e neppure una descrizione esaustiva.

Un elenco di passioni è fornito in *Etica Nicomachea* II, 4, 1105 b 21-23, in cui si legge: «Intendo per “passioni” desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, amicizia, odio, brama, gelosia, pietà e, in genere, tutto ciò a cui segue piacere o dolore»⁹.

Analogamente, in *Grande Etica* I, 7, 1186 a 12-14, leggiamo: «sono passioni, ira, paura, odio, rimpianto, invidia, pietà e altre cose del genere a cui seguono solitamente dolore e piacere».

E se da un lato si deve dire che le passioni si provano, dall’altro si deve anche ricordare, sulla scorta del testo aristotelico, che non si può essere né rimproverati né lodati per il semplice fatto di provare la passione.

Come Aristotele ricorda in *Etica Eudemia* II, 2, 1220 b 14-15, infatti: «in relazione a queste [alle passioni] non si dà qualità ma semplicemente le si prova».

Se però non possiamo essere biasimati o lodati per il semplice fatto di subire l’effetto di una passione, dall’altro si può essere giudicati, per così dire, per le modalità di amministrazione e “accoglienza” dei *pathe* stessi, ovvero se proviamo le passioni in modo corretto o scorretto, giusto o ingiusto (in difetto o in eccesso) diventando, rispettivamente, virtuosi o viziosi.

3. Pathos come patimento

Ogni dolore è male (*λύπην πᾶσαν εἶναι κακόν*)¹⁰.

Ma *pathos*, come si è visto, significa anche patimento, dolore. Per nominare il dolore, peraltro, i Greci avevano molte parole. Uno di essi è *ἀλγηδών*, che Aristotele, nei *Topici*, definisce come «rottura violenta delle parti unite per natura»¹¹.

8 R. RADICE, R. BOMBACIGNO, *Aristoteles, Lexicon*, con CD-ROM, Biblia, Milano 2005.

9 La traduzione di questa e delle altre Etiche aristoteliche è di chi scrive, in ARISTOTELE, *Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica, con la prima traduzione italiana del trattato Sulle Virtù e sui Vizi*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2008, prima edizione Giunti, Milano 2018; prima ristampa 2020.

10 ARISTOTELE, *Topici* III, 6, 119 a 39.

11 ID, *Topici* VI, 6, 145 b 2-3. La traduzione dei *Topici* è di chi scrive, in ARISTOTELE, *Organon: Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, Bompiani Il

Oltre ad ἀλγηδών c'è anche, con la stessa radice, ἄλγος, e, accanto ad esso, il termine forse più generale e più noto per nominare il dolore: λύπη, che in Aristotele occorre 200 volte. Il patimento viene anche espresso dal termine οἶστρος, che significa assillo, “spina” nelle carni, e che, non a caso, significa anche “tafano”. Altri modi di dire il patimento, poi, sono πένθος, ὀδύνη, ὠδὶς e βάσανος termine, quest'ultimo, particolarmente significativo, anche per le sue ricadute concettuali, visto che significa contemporaneamente supplizio, tortura, tormento, ma anche “pietra di paragone”¹². In questo senso il patimento e, più in generale, il male, si configura come ciò che ci mette alla prova, che mostra il nostro vero calibro, la nostra tenuta.

In ogni caso, e comunque lo si nomini, il dolore rappresenta una delle esperienze aurorali dell'umanità. Esso rappresenta un tormento, un supplizio così forte che, in alcuni casi, si preferisce morire pur di smettere di provarlo. Talvolta esso risulta intollerabile perfino agli dèi. C'è un passo molto intenso dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele, attingendo alla tradizione culturale a lui precedente, riferisce che:

Né sarebbe coraggioso nessuno di quelli che, come fanno in molti, muoiono per sfuggire alla sofferenza, come dice anche Agatone: “meschini tra i mortali, coloro che, vinti dalla sofferenza, amano morire”. Così i poeti raccontano anche a proposito di Chirone che, pur essendo immortale, desiderava morire a causa del dolore che gli proveniva dalla ferita¹³.

Più in generale, inoltre, va rilevato come i Greci sentissero tanto costantemente quanto fortemente la loro fragilità, come essi percepissero la loro vita come costitutivamente esposta ai colpi della sorte. Non è un caso se, ad esempio, gli stessi testi aristotelici abbondano di riferimenti a Priamo, l'infelice e lo sfortunato per antonomasia:

Effettivamente, durante la vita, si verificano molti cambiamenti ed eventi di ogni tipo, ed è perfino possibile che l'individuo che gode della massima prosperità cada in terribili disgrazie durante la vecchiaia, come si racconta nei poemi eroici a proposito di Priamo; infatti nessuno potrebbe chiamare felice chi ha dovuto sopportare sventure come quelle ed è morto in modo così miserabile¹⁴.

Nell'ultima riga fa la sua comparsa l'avverbio ἄθλίως, che rimanda all'aggettivo ἄθλιος che significa “infelice”, “miserabile”. Un individuo come Priamo, il miserabile per eccellenza, si pone, in questo senso, sul versante opposto rispetto all'εὐδαιμών, ovvero all'individuo felice. D'altronde, anche il corrispettivo latino *misero* si configura come il contraltare della persona felice, visto che è così chiamata, «propriamente, in

Pensiero Occidentale, Milano 2016.

12 «Pietra di paragone per saggiare l'oro» (G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea. Dizionario della lingua greca, Dizionari Etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee*, Vol. I, Olschki Editore, Firenze 1994, ristampa 2007, p. 49).

13 ARISTOTELE, *Etica Eudemia* III, 1, 1229 b 38-1230 a 4.

14 Id., *Etica Nicomachea*, I, 9, 1100 a 5-9.

quanto *amiserit*, ossia ha perso, ogni felicità»¹⁵.

In realtà, si deve precisare, non tutte le sventure hanno lo stesso peso all'interno dell'esistenza. Alcune di esse non sono in grado di ostacolare la felicità e di indebolire la stabilità della vita, se chi si trova a viverle è virtuoso e saldo, altre volte, invece, il male è così potente da modificare la stessa grana della vita¹⁶.

Certo, il dolore, per così dire, "non è tutto uguale", e alcune esperienze di patimento sono letteralmente intollerabili. Ci sono, infatti, ricorda Aristotele, dolori che non solo non "possono", ma neppure "devono" essere retti: «chi teme che sia fatta violenza ai figli e alla moglie, chi teme l'invidia o cose simili, non è vile, né è coraggioso chi non ha paura mentre sta per essere frustato»¹⁷.

Ma se il patimento intenso e straziante non può essere retto, rimane comunque vero che, ricorda sempre Aristotele, chi è saggio non dimentica di mirare al "bello" e di tendere con tutte le sue forze – con dignità, con perseveranza e con fiducia – al recupero della propria "forma" e alla ricomposizione della propria felicità.

4. Osservazioni conclusive

Non c'è pensatore dell'antichità che sappia parlare più direttamente di Aristotele alle preoccupazioni e alle angosce della vita contemporanea. Ed è chiaro che nessun pensatore moderno può offrire altrettanto a persone che vivono in quest'epoca di incertezza¹⁸.

Il patimento, oltre a farci male, solleva domande, domande calibrate sulla base dei nostri orizzonti esistenziali, delle nostre esperienze, domande a cui si può rispondere in modi diversi o a cui si può non rispondere affatto. Resta pur vero che in questo domandare già, in qualche misura, l'essere umano esce dall'immediatezza della propria sofferenza, e si distacca dalla sorda ferocia del patimento per osservarlo da lontano, per dominarlo (seppure solo dal punto di vista conoscitivo). Nel momento stesso in cui l'essere umano si interroga sul senso del dolore, infatti, da oggetto di sofferenza, da "posseduto", diventa "possessore" del proprio male. Il dolore, a questo punto, non è più semplicemente patito, ma viene "agito", posseduto, com-preso; esso, infatti, acceca ma insieme, da un altro punto di vista, fa vedere "meglio".

Peraltro il dolore, come una ferita, non scompare mai del tutto, ma può rimarginarsi.

15 ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, 2 voll., Utet, Torino 2006, vol. I, p. 841.

16 Per l'approfondimento di tale questione, si rimanda a A. FERMANI, *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 81 ss.

17 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* III, 9, 1115 a 22-24.

18 E. HALL, *Il metodo Aristotele, Come la saggezza degli antichi può cambiare la vita*, Einaudi, Torino 2019.

Come l'esperienza insegna, infatti, sperimentare le ferite e soffrirle con intensità non implica necessariamente esserne "vinti". Le ferite non scompaiono mai del tutto, soprattutto se profonde: «chi è stato torturato, rimane torturato»¹⁹; tuttavia, anche se non scompaiono, le ferite possono cicatrizzare. In questa cicatrice che è, contemporaneamente, segno del patimento e sintomo di guarigione, si gioca la possibilità, per l'essere umano che ha incontrato la morte e il dolore e che di fronte ad essi ha sofferto, di "ricominciare" a vivere.

Chiudiamo con Giacomo Leopardi, da cui questo breve contributo ha preso le mosse, che ci ricorda la potenza infinita dei classici e più in generale, delle "opere di genio", che hanno la capacità di scuoterci, di toccarci nel profondo e di spingerci all'entusiasmo anche nei momenti dolorosi dell'esistenza, anche nelle diverse, infinite – e talvolta laceranti – sperimentazioni del patimento:

Hanno questo, di proprio, le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose [...] quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento [...] e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie (sia che appartengano alle alte e forti passioni, sia a qualunque altra cosa); servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo [...] E così quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo delle opere di genio [...]. Apre il cuore e ravviva»²⁰.

19 P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1993.

20 G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 4 ottobre 1820.

DANIELA ANGELUCCI*

PERTURBANTE
L'estraneità nascosta

La situazione straordinaria e difficile che stiamo vivendo, in cui siamo ancora immersi e che possiede dei tratti di eccezionalità evidenti, sembra precludere la possibilità di un lavoro filosofico accurato. Fino ad oggi la maggior parte degli intellettuali, intervenendo sulla pandemia, ha infatti ceduto alla tentazione di applicare delle teorie già pronte, o anche di fare previsioni sul futuro, a volte preconizzato come tragico, altre addirittura come cambiamento di cui essere sin da ora entusiasti. Nella consapevolezza che ci troviamo di fronte a un trauma collettivo, che come ogni trauma ha bisogno di una elaborazione lunga, si può forse, a partire da una prospettiva estetica intesa in senso ampio, dare una chiave di lettura possibile dell'atmosfera, delle immagini e delle emozioni che abbiamo vissuto e ancora stiamo vivendo. Ribadendo però che questo tempo necessita del pensiero e della filosofia, ma non di una filosofia già pronta, quanto di una filosofia che si lascia colpire e trasformare da ciò che arriva dal fuori, dagli aspetti inediti di tale esperienza.

Veniamo allora al termine "perturbante". Nel suo saggio omonimo del 1919, Freud ha definito il perturbante, in tedesco *Unheimlich*, una specie particolare di spaventoso: "quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare". Freud afferma di essere arrivato a questa definizione attraverso una raccolta di casi singoli, di esperienze o impressioni che hanno evocato questo tipo particolare di spaventoso, che poi sono stati confermati da uno studio linguistico. Prima di passare agli esempi, propone quindi la sua lettura della etimologia del termine, costruito come negazione dell'aggettivo *heimlich*, il cui primo significato è "domestico, familiare". La radice di *heimlich* è infatti la stessa di *Heimat*, sostantivo tedesco che indica la patria intesa come territorio definito non dalla sua appartenenza a un sistema politico, ma dal legame che si ha con esso.

Il primo significato di *unheimlich* è dunque "non domestico, non familiare", cioè perturbante nel senso di straniero, strano, ed è questo il suo uso corrente. Tuttavia, Freud nella sua ricerca etimologica, citando il dizionario della lingua tedesca di Daniel Sanders, nota che tra i vari significati di *heimlich* c'è stranamente anche il suo contrario, quello di "nascosto": dal primo significato di "domestico" si scivola verso quello di intimo e dunque nascosto, celato.

Ricapitolando: se *heimlich* ha due significati che sono quasi il contrario l'uno dell'altro, così avrà due significati il suo opposto *unheimlich*, che ha nello stesso tempo il senso di qualcosa di non familiare ma anche di non nascosto. Insomma, il termine *Unheimlich*, perturbante, è costitutivamente duplice, sotto il significato più evidente di straniero nasconde quello di familiare. Da qui la definizione di Schelling, riportata da Freud, che

* Università Roma Tre, daniela.angelucci@uniroma3.it

qualifica il perturbante come qualcosa che dovrebbe rimanere nascosto e che invece è affiorato. Il perturbante è allora il ritorno, incontrollabile e inatteso, del rimosso.

Procedendo in questa direzione, Freud può associare il perturbante all'inconscio, ciò che è straniero all'Io non più "padrone a casa propria", ma anche ciò che è nello stesso tempo familiare, in quanto presente e operante nella nostra psiche. La psicoanalista Manuela Fraire, nel corso di una intervista radiofonica concessa al programma di Radio Tre *Uomini e profeti* durante i giorni del lockdown di marzo 2020, non a caso descriveva l'esperienza del virus e del lockdown come un momento di analisi collettiva¹.

Se perturba ciò che tiene insieme familiare e straniero, lo strano all'interno del familiare, alcuni tratti di questo concetto, di questa atmosfera accompagnano la nostra esperienza del virus, sottolineandone la natura inquietante. La minaccia del contagio con cui stiamo imparando a convivere è invisibile ma esiste, viene da fuori, ma potrebbe essere anche dentro di me. Se siamo in generale molto più spaventati dall'idea di essere contagiati dagli altri che di essere noi stessi la causa del contagio, è forse più difficile ricordare e temere la circostanza per cui noi stessi possiamo essere portatori del virus. Spostandosi dal diniego individuale a quello collettivo, si può sottolineare come spesso le autorità governative di molti Paesi hanno sottolineato l'essere straniero del virus: Donald Trump ha parlato insistentemente di virus cinese, così come nei primi decenni del Novecento l'influenza conosciuta in tutto il mondo come Spagnola in Spagna veniva chiamata Soldado de Napoles. Bisogno strategico, politico ma anche psicologico di collocare il pericolo fuori di noi, nell'altro. Questa strategia coglie in pieno la paura più sottile e inquietante, cioè che possiamo essere portatori e non solo riceventi il contagio.

Il virus, il pericolo, siamo noi e sono gli altri, nello stesso tempo, primo aspetto che collega le nostre emozioni e il nostro immaginario di questi giorni al perturbante nella sua classica trattazione freudiana. Inoltre, possiamo essere portatori di contagio del tutto asintomatici, inconsapevoli, colpevoli e innocenti nello stesso tempo. Roberto De Gaetano sulla rivista *Fata Morgana* ha paragonato questa situazione all'Edipo Re di Sofocle, inconsapevole portatore della peste a Tebe. «È una condizione *letteralmente* tragica quella che sta al cuore dell'epidemia che stiamo vivendo. È la minacciosità dell'umano che prescinde da ogni consapevolezza e responsabilità. Tant'è che il conduttore del contagio può essere un "portatore sano", e dunque inconsapevole e innocente. La colpevolezza potenziale dell'uomo risiede nella sua *natura*, nella sua stessa *corporeità*, che diventa veicolo, trasmissione, medium del virus»². L'epidemia ci obbliga ad entrare in contatto con il corpo che abitiamo, impedisce di dimenticarlo anche quando è separato dal corpo degli altri, in quarantena, in isolamento, o nascosto dalle mascherine. La "colpa" del virus ignora posizioni sociali e gerarchie, concerne la vita stessa che ci attraversa e che siamo, e questo è appunto – letteralmente – perturbante.

La duplicità del perturbante, la sua caratteristica dell'essere insieme familiare e sconosciuto, si adatta non solo alla presenza invisibile del virus nelle nostre vite, ma anche

1 <https://www.raiplayradio.it/audio/2020/03/UOMINI-E-PROFETI--Il-tempo-del-perturbante--d46b792d-9eb7-4b44-87df-0475c9dc524a.html> (ultimo accesso 24 febbraio 2021).

2 <https://www.fatamorganaweb.it/il-trauma-del-virus/>

alla trasformazione che i luoghi hanno subito in seguito a questa presenza. Molti articoli hanno evidenziato il ritorno in città di alcune specie di uccelli, non più disturbati dal traffico e dal rumore, dunque presenti in città in orari e luoghi diversi dal solito³. Le nostre città si sono svuotate e riempite di presenze differenti, sono diventate più silenziose, meno abitate, più buie. Le foto di Roma nei giorni del lockdown totale, ma anche il centro storico della città svuotato, nei mesi successivi, mostrano panorami molto belli, ma anche inquietanti, la città deserta, uguale ma diversa, sembra nascondere un pericolo invisibile e allo stesso tempo appare di una bellezza struggente.

Ma continuiamo a seguire il testo di Freud. Dopo l'analisi etimologica, che mette in risalto la doppiezza del perturbante, come di qualcosa di domestico e straniero, di familiare e di sconosciuto, il testo di Freud continua con una serie di esempi. Molti sono tratti dalla novella di Hoffman *Der Sandmann, Il mago sabbiolino*, che presenta una serie di sosia, di doppi. Tra questi esempi, il primo è quello della bambola Olimpia, creatura del dottor Spallanzani "dotata di vita apparente" e scambiata dal protagonista del racconto per la figlia del medico. Freud insiste sulla incertezza circa la natura dell'automa, di cui non si capisce se sia animata o inanimata, sottolineando come la sensazione di spavento dovuto alla incertezza se qualcosa sia vivente o meno è esempio tipico del perturbante (d'altra parte, la bambola che si anima è uno dei *topoi* della letteratura e del cinema horror).

Anche questo aspetto sembra mostrarsi nella incertezza della natura del virus. Come abbiamo imparato tutti in questi mesi, le caratteristiche che contraddistinguono un essere vivente non sono infatti tutte presenti nell'organizzazione dei virus, i quali, pur essendo entità biologiche, non hanno un proprio metabolismo e non riescono ad accrescersi e moltiplicarsi in modo autonomo. Non potendo quindi definirli "organismi viventi", adottiamo per essi l'espressione parassiti. Il virus è fatto di vita, di DNA, ma non vive da solo, ha bisogno di essere "portato" da altri. Come scrive Žižek: «La cosa da accettare, con cui riconciliarci, è che c'è un sostrato di vita, la vita non morta, stupidamente ripetitiva, presessuale dei virus, che da sempre sono qui e che staranno per sempre con noi»⁴. Se il virus è vita ed è "sempre con noi", se è parte della natura umana nella sua corporeità colpevole e innocente nello stesso tempo, è possibile che in questa esperienza perturbante come in tutte le esperienze umane si annidi la eventualità di un riconoscimento, di una elaborazione e forse addirittura di una opportunità.

3 Cfr. l'intervista allo zoologo B. Cignini: <https://www.allacarica.it/2020/04/le-citta-si-aprono-agli-animati/>

4 S. ŽIŽEK, *Virus*, Ponte alle grazie, Firenze 2020.

MANFREDO GUERRERA*

PESTE

Jack London e La peste scarlatta

Dovete però sapere che in tempi normali, con i malati si agiva diversamente. Non si abbandonavano così alla loro sorte: si mandavano a chiamare i medici, gli infermieri, che, con tutta calma e ponderatezza esaminavano il malato e gli prescrivevano le cure necessarie. Ma stavolta il caso era diverso. Il male uccideva inesorabilmente: non c'era rimedio che potesse combatterlo. Non vi fu un solo caso di guarigione [...]. I cadaveri rimanevano per le strade, sparsi qua e là, senza che nessuno si curasse della loro sepoltura. I treni e le navi che di solito trasportavano nelle grandi città i viveri e tutte le altre cose necessarie alla vita non viaggiavano più, e il popolo affamato saccheggiava botteghe e depositi. Ovunque regnava la morte, il terrore¹.

Queste alcune delle parole che il “Nonno” narra ai “suoi nipoti”, i fatti drammatici avvenuti 60 anni prima, ma il quadro non è un consueto racconto, quasi una favola: siamo nel 2073 e il nonno è un vecchio cencioso, che scopriremo poi essere un filosofo, professore universitario a Berkeley, sopravvissuto alla terribile epidemia che aveva sconvolto il mondo nel 2013, come il Covid-19 ha sconvolto il nostro.

Quando, in questo 2020 molti studiosi si sono affannati a cercare alcuni paralleli (colti) con la terribile attuale pandemia hanno subito pensato al Manzoni dei *Promessi sposi* e ai romanzi di Mary Shelley, o più vicino, a Saramago, ma pochi o forse nessuno ha ricordato l'apocalittico racconto di Jack London, *La peste scarlatta*, scritto nel 1912.

Il poliedrico scrittore, conosciutissimo dai bambini per i romanzi *Zanna Bianca* e *Il richiamo della foresta*, è autore altresì di molte opere significative e di incredibile attualità. Da *Martin Eden*, sorta di *bildung roman* a *Il Vagabondo delle stelle* dove il condannato a morte riesce a evadere dalle torture e dalla camicia di forza, vivendo meravigliose avventure, nonché *Prima di Adamo* dove London, autodidatta, aderisce alle teorie darviniane romanzando le vicende di una scimmia che non muore cadendo dall'albero, ma avrà un discendente umano. Più ottimista infine il romanzo *Radiosa aurora*, in cui l'autore racconta l'avventura vissuta nel Clondike alla ricerca dell'oro.

Non abbiamo citato il romanzo che precede *La peste scarlatta* e si accosta in certo senso al nostro, *Il Tallone di ferro*, pubblicato nel 1907, nel quale troviamo alcune atmosfere di una realtà distopica eppure sinistramente familiare come ne *La Peste scarlatta*. Definito – quello – un esempio insuperato di “fantascienza verista”, appaiono entrambi di inquietante chiaroveggenza e quasi profetici. Ne *Il tallone di ferro*, London si abbandona alla sua creatività, ma insieme guarda lucidamente la realtà prossima futura compiendo una analisi sociale e politica sui destini della società capitalistica, dominata dal

* Università LUMSA, f.guerrera@libero.it

1 J. LONDON, *La peste scarlatta*, Adelphi, Milano 2009, pp. 44-47.

profitto, dipinta nella sua durezza irrimediabile, nella sua oppressione generalizzata, che origineranno inevitabilmente violenza e massacri.

Torniamo a *La peste scarlatta*: la cornice è rappresentata da un paesaggio selvaggio e quasi desertico, sommerso da muschi selvatici, che nascondono la ferrovia arrugginita e abbandonata, popolato da lupi aggressivi, «i leoni marini si spingevano tra le nere scogliere, con ruggiti di battaglia e d'amore, ch'erano i vecchi canti delle prime età del mondo!». L'unica nota lieta è rappresentata da alcuni eleganti cavalli, spinti tuttavia con ferocia verso il mare dai leoni della montagna. In tale desolazione si aggirano ricoperti di pelli di orso o capra e armati di rudimentali frecce un vecchio, appunto, e alcuni selvaggi ragazzini, “irsuti” secondo l'autore, che non comprendono la lingua inglese forbita del nonno e parlano a loro volta un idioma stentato, emettendo unicamente quasi suoni. I giovani sentono il nonno affermare: «Se sono scomparsi quattro milioni di uomini in una sola città, se i lupi feroci arrivano fin qui, nelle loro scorrerie, e se, finalmente, voialtri, barbara progenie di una razza di geni ormai estinta siete costretti a difendervi con le armi preistoriche dalle zanne degli invasori a quattro zampe, tutto ciò si deve alla peste scarlatta!» e spinti da curiosità, chiedono: «Scarlatta, scarlatta... cosa significa?».

E il nonno inizia il racconto, che tuttavia è uno specchio deforme: da un lato una società (la nostra?) colta, ricca, “civilizzata”, dall'altra un dominio ferreo e feroce presieduto dal Consiglio dei Magnati dell'industria che avevano ridotto gli uomini in schiavi obbedienti e silenziosi esecutori di ordini, automi. Il vecchio si abbandona ai ricordi personali, ai regali che gli facevano negli anni felici, ma rammenta come in dieci giorni all'improvviso una terribile inaspettata epidemia, la peste rossa, ha colpito il genere umano tutto; l'umanità è annientata da questo morbo sconosciuto e per il quale non si trovano cure: «Fu il crollo completo, assoluto! Diecimila anni di cultura e di civiltà svanirono come bolle d'aria, in un batter d'occhio!». Ma rievoca altresì e descrive come i sottoposti a loro volta, allo scoppio della peste si trasformino in feroci vendicatori, bruciando, distruggendo e colpendo i governanti di prima, in un crudele gioco delle parti.

In controluce, ma non troppo, si intravede per un verso lo scrittore socialista che pre-sagisce il futuro capitalismo, per l'altro, sappiamo come London conosca bene anche alcune derive del mondo operaio.

L'anziano filosofo dopo aver vagato per tre anni credendo di essere l'unico uomo sopravvissuto alla terribile epidemia che in un attimo aveva distrutto l'umanità, finalmente incontra altri esseri umani, i giovani selvaggi, si è detto, ragazzi terrorizzati e terrorizzanti a loro volta, che tuttavia vogliono sapere e lo ascoltano.

Interessante compiere un salto contenutistico, ma non troppo, e ricordare come Jack London sia stato anche un bravo fotografo e abbia lasciato più di 12000 fotografie, frutto dal suo instancabile girovagare² e proprio in due gruppi di queste immagini, quasi quinte di teatro, ritroviamo il presente racconto: le condizioni di vita dell'*East* londinese e il terremoto di San Francisco. Nelle prime, che London fotografò travestendosi da disoccupato «per non suscitare diffidenza», balzano davanti ai nostri occhi ragazzi e persone

2 J. LONDON, *Le strade dell'uomo*. Fotografie diari, reportage, Contrasto, Milano-Roma 2015.

cenciose ed emaciate, quasi una razza nuova che abita «quella voragine infernale che ha nome East End», come dichiara egli stesso.

Nelle foto di San Francisco, che poi diventerà la spettrale città de *La peste scarlatta*, la metropoli è colpita nel momento del suo terremoto nel 1906, seguito da incendi durati quattro giorni, cui London partecipò come reporter, rifiutandosi di scriverne tuttavia, ma solo scattando foto. Lo scrittore non ritrae fughe, agitazioni, movimenti di massa, ma fissa classicamente una Pompei moderna, immobile nella sua devastazione, anticipo non solo della peste, ma, più inquietante ancora, di una Berlino o Dresda sotto i bombardamenti della seconda Guerra Mondiale. London chiamava le sue foto documenti umani e sono la cifra di come per lo scrittore il senso della realtà possa coniugarsi con l'immagine creativa.

Ne *La peste scarlatta* lo sguardo profetico di London fotografa il mondo che circonda i poveri sopravvissuti, inesorabilmente mutato, come si è descritto sopra, e *niente tornerà come prima*; i pochi scampati si ritrovano ad affrontare le condizioni di vita estreme di una Terra improvvisamente ritornata selvaggia e inospitale e loro stessi diventano espressione degli istinti primordiali di una umanità ormai alla deriva. Filone questo ripreso in molta letteratura contemporanea, pensiamo allo scrittore Cormac McCarthy nel suo romanzo di successo *The road* (da cui hanno tratto anche un film desolante), con tutta evidenza McCarthy aveva ben in mente questo illustre predecessore, e alla sua creatività si è richiamato (anche se non esplicitamente).

Nel suo racconto il vecchio, disperato perché non è compreso, affronta anche il tema della memoria, della necessità di ricordare, perché grande è il rischio di ripetere gli errori passati: «Niente potrà impedirlo [...] la stessa vecchia storia si ripeterà. L'uomo si moltiplicherà e gli uomini si combatteranno. La polvere da sparo permetterà agli uomini di uccidere milioni di uomini, e solo a questo prezzo, con il fuoco e con il sangue, con la lotta e l'assassinio si svilupperà, un giorno ancora lontanissimo, una nuova civiltà». Grande e forse ingenua è la nostalgia per un mondo senza la terribile polvere da sparo, quasi un *refrain* in London.

Si è detto London poliedrico, infatti, il romanzo non è (solo) una novella fantascientifica, romanzo post-apocalittico per alcuni, anticipatore comunque del tema che troveremo spesso in seguito “del giorno dopo”, in cui si descrive una umanità ritornata ai primordi, ma lo scrittore prospetta altresì alcune anticipazioni dell'ancora inesistente “guerra batteriologica” (contro un Cina, molto popolosa e concorrenziale sul piano produttivo). Ed è un aspetto questo di London poco conosciuto al grande pubblico, che ci piace sottolineare in questa sede.

Non solo fantascienza perché London insiste, quasi come in una cronaca, sulle atroci sofferenze cui va incontro il genere umano anche per le vicende storiche; lo scrittore, infatti, ha presente la guerra russo-giapponese con tutte le sue atrocità, guerra che aveva raccontato come reporter. Soprattutto non è una visione distopica (e pensiamo a Huxley e alla sua opera *Il mondo nuovo*) perché preannuncia con estrema lucidità, caratteristica di London, le sofferenze che sopporta l'umanità fino alla quasi sua completa distruzione specie nel campo sociale e nei rapporti e nelle relazioni pro-

priamente umane, come con sgomento vediamo in questi inquieti tempi di Covid-19.

Il significato profondo de *La peste scarlatta* è un triste lamento per l'intera umanità: il vecchio filosofo si rassegna a questo per lui ineluttabile destino che negli anni porterà all'auto distruzione dell'umanità. Uno scrittore avventuroso come Jack London, pieno di vitalità, la cui vita è stata un romanzo essa stessa, diventa profeta di una realtà drammatica cui non si può sottrarre l'intera civiltà.

Jack London è un visionario, un "creatore" di storie, un inventore che a ogni tratto di penna riesce a dipingere un mondo a se stante; profetico, sarà l'antesignano di un genere che vedrà la sua fortuna durante tutto l'arco della storia, soprattutto, in questi nostri giorni dove il germe, invisibile nemico dell'uomo, si cela dietro ogni paura, continuamente affrontato dalla scienza medica ma mai del tutto sconfitto.

Invitiamo a leggere questo splendido racconto, purtroppo attuale dopo un secolo, constatando che siamo destinati – smemorati e incuranti – a replicare gli errori del passato e, come conclude amaramente Ottavio Fatica nella postfazione, pronti a combattere la quarta guerra mondiale armati di selci e clave.

LIDIA PALUMBO* E ANNA MOTTA**

PHOBOS

La paura in Omero e i 'maestri di paura' in Platone¹

1. *Sulla paura nell'Iliade*

La storia della letteratura greca comincia con l'*Iliade* di Omero che è il racconto di una guerra e della paura che ogni guerra comporta. Quella che provano gli eroi omerici è paura della morte: la figura dell'Ade compare nel terzo verso del I canto e resta il riferimento costante dell'intero poema.

L'unico eroe che non prova paura è Achille. Egli infatti sa di dover morire. La sua condizione non è quella in cui si trovano tutti gli altri, esposti alla probabilità e dunque alla paura della morte, ma quella di chi conosce il proprio destino e dunque non lo teme. Questo ci mostra quanto profondamente l'emozione della paura sia legata alla dimensione dell'incertezza: si temono soltanto le cose che non sono ancora accadute e che possono accadere.

Come spiegherà Platone, la paura è legata al futuro e alla speranza e interagisce con i ricordi². La certezza che un evento accadrà, anche il più terribile, genera angoscia ma non paura. E poi c'è paura solo fin quando c'è speranza³, ed essa scompare del tutto laddove sopravviene la certezza.

Non avendo paura della morte, Achille non ha paura di nulla. Prova paura invece Crise, il sacerdote di Apollo, nel I canto, al cospetto di Agamennone adirato che malamente lo caccia via, e rifiuta di rendergli la figlia Criseide, che è diventata sua schiava (*Il.* I 26-34). Al cospetto di Agamennone che gli annuncia il vile ratto di Briseide, Achille prova invece dolore non paura. Egli accusa Agamennone di viltà e le sue parole ingiuriose, che a causa della mancanza di paura non trattengono la collera ma la esprimono in tutta la sua violenza, fanno da contraltare al silenzioso cammino di Crise sulla riva del mare (*Il.* I 225-231).

Al vecchio sacerdote, terrorizzato, si addice il silenzio che prelude alla preghiera; ad Achille senza paura l'accusa ingiuriosa, al mare che assiste a tutto ciò il poeta assegna

1 Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 27 novembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana. Lidia Palumbo è autrice del primo paragrafo di questo saggio. Anna Motta è autrice del secondo paragrafo di questo saggio.

* Università di Napoli "Federico II", lpalumbo@unina.it.

** Freie Universität Berlin, anna.motta@fu-berlin.de.

2 Cfr. PLATONE, *Leggi* 644c-d con L. PALUMBO, Eros, Phobos, Epithymia. *Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Loffredo editore, Napoli 2001, pp. 87-101 e M.L. BARTELS, *Plato's Seasick Steersman: On (Not) Being Overwhelmed by Fear in Plato's Laws*, in *Emotions in Plato*, a cura di L. Candiotti, O. Renaut, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 147-168.

3 Cfr. SENECA, *Epist.* 5, 7-8.

l'urlo.

Più volte, nel poema, è descritta la fenomenologia della paura. Esempio è il caso di Paride al cospetto di Menelao, bramoso di vendicare il rapimento di Elena (*Il.* III 21-37). La descrizione della paura di Paride è qui preceduta dalla descrizione dell'aggressività di Menelao, che brama la strage. L'aggressività è speculare alla paura, perché è precisamente mancanza di paura, è la condizione d'animo di chi, ospitando il piacere di uccidere, ha fugato ogni paura di morire.

Il poeta costruisce la scena con straordinaria sapienza: da un lato vi è l'aggreire, l'avanzare, il godere; dall'altro, l'indietreggiare, il fuggire, il tremare. Da una parte il mostrarsi, dall'altra il nascondersi; da una parte il salto in avanti per essere in prima linea, dall'altra il balzo all'indietro alla ricerca di un rifugio.

Com'è noto, a questo punto del poema, Paride propone di affidare al solo duello tra sé e Menelao le sorti della guerra (*Il.* III 71). Udita questa proposta, nel cuore di tutti i guerrieri si leva alta l'emozione inversa a quella della paura: l'emozione struggente della speranza «di metter fine alla guerra funesta»⁴ (*Il.* III 112).

La paura della morte e la speranza della pace sono la trama e l'ordito con cui il poeta tesse il testo dell'*Iliade*, e sul tessuto, accanto alle scene di guerra, appaiono ora la figura dell'Ade, nero, ora quella della patria lontana, i cui colori sono quelli del miele di favo, o quelli sfumati del sogno.

La paura è qualcosa che 'prende' gli uomini: li 'sorprende' con i suoi effetti inattesi. Nel libro XI (544), è Zeus che ad un certo punto «spavento lanciò contro Aiace».

Fino a un attimo prima Aiace massacrava «cavalli e soldati», simile a un torrente in piena, «che molte aride querce e molti pini trascina» (*Il.* XI 492), poi, all'improvviso, in seguito all'intervento divino, «avvilto in cuore», «suo malgrado» (*Il.* XI 557), Aiace si allontana tremando.

Il grande filologo inglese Eric R. Dodds spiega il senso di questi interventi divini che trasformano improvvisamente i comportamenti umani e parla della tendenza antica a oggettivare quelli che noi chiamiamo impulsi soggettivi, riconducendo le reazioni emotive, le cui ragioni non sono conosciute da colui che le vive, a interventi di origine estranea all'io⁵.

Solo quando un'emozione è consapevole può cercare rimedi a sé stessa. Nel canto X tutti i capi dell'esercito greco decidono di difendersi dalla paura andando a spiare le mosse del nemico. Diomede e Odisseo si inoltrano nel campo dei Troiani. Si muovono «come leoni, entro la notte buia» (*Il.* X 297). Ad un certo punto scorgono Dolone, specularmente mandato da Ettore a spiare i progetti dei Greci. La descrizione della paura che prova Dolone quando lo scoprono i nemici è forse la più caratterizzante dell'intero poema.

Egli dapprima sente un rumore e spera – la paura è sempre mescolata con la speranza – spera che si tratti dei compagni, che forse lo richiamano presso di loro perché è sopravvenuto un nuovo ordine di Ettore, poi, invece, «li conobbe nemici, e mosse i veloci ginocchi

4 Tutte le traduzioni dell'*Iliade* qui riportate sono di R. CALZECCHI ONESTI (a cura di), *Omero, Iliade*, Einaudi, Torino 1989.

5 E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, introduzione di M. Bettini, nuova edizione a cura di R. Di Donato, presentazione di A. Momigliano, BUR, Milano 2015.

per fuggire» (*Il.* X 358): la paura è sempre tutt'uno con l'istinto di fuga. Comincia l'inseguimento e la sorte di Dolone è subito segnata. La lancia del nemico gli sibila sulla spalla destra e va a piantarsi per terra.

I nemici lo tengono per le braccia e allora egli piange, e promette infinito riscatto in cambio della vita. Odisseo finge di consolarlo per ottenere le informazioni che cerca. Dolone – il lettore sa che era brutto d'aspetto, ed era l'unico maschio di una famiglia di cinque sorelle – fornisce al nemico tutte le informazioni che gli vengono chieste e poi, mentre tenta di prendere il mento di Diomede con la mano per supplicarlo di salvargli la vita, viene colpito da questi in pieno collo e, particolare macabro, accade che «mentre parlava ancora, la testa rotolò nella polvere» (*Il.* X 457).

La paura è legata alla vista. Esempio è quella che prova Ettore che, alla vista di Achille, si dà alla fuga. Comincia qui il più celebre inseguimento di tutta la letteratura greca, un inseguimento che dura più di cento versi e che fa girare inseguitore e inseguito per «tre volte intorno alla grande rocca di Priamo» (*Il.* XXII 251).

L'aspra tensione della fuga e il dolce ricordo del tempo della vita sono i due sentimenti che accompagnano la corsa dei due eroi – entrambi hanno vicinissimo il destino di morte – e anche gli dèi stanno a guardare.

«Come uno nel sogno non può arrivare un fuggiasco, / questi non può sfuggire, l'altro non può arrivarlo; / così non poteva correndo Achille afferrarlo, né l'altro salvarsi» (*Il.* XXII 199-201).

Prendiamoci qualche minuto per riflettere su questi versi di straordinaria profondità. In essi la fuga è paragonata a un incubo, ma non a un incubo qualunque, bensì a un incubo in cui ciò che si vede è appunto un fuggire, un fuggire per così dire infinito, in cui chi insegue non può raggiungere chi fugge e chi scappa non può sfuggire a chi lo insegue. Non si tratta dunque di una fuga naturalistica, ma, appunto, onirica, il suo sentimento è quello di cui sono intessuti tutti gli incubi, il sentimento dell'impotenza, della coazione a ripetere un gesto di cui si avverte l'inutilità e allo stesso tempo la necessità.

Paragonando la fuga di Ettore a un incubo, a un incubo di fuga, Omero sortisce un duplice effetto: da un lato, identifica, senza mediazioni di sorta, la figura della fuga con quella della paura e, d'altro lato, proprio in virtù di questa identificazione, ottiene il massimo della resa comunicativa consentendo a ciascuno dei fruitori dell'opera poetica di prestare alla fuga di Ettore e all'inseguimento di Achille le caratteristiche oniriche della *propria* paura, la tensione affannosa di quella fuga che ci accompagna in tutti i sentieri infiniti dei nostri incubi.

Tutti i lettori dell'*Iliade*, da sempre, immaginano senza difficoltà questa fuga, perché Omero, paragonandola a un incubo, ha fatto di essa una sorta di simbolo, l'ha resa universale, e al contempo intimamente individuale.

2. Sulla paura nei Dialoghi

Nelle *Leggi* (649a) si parla del vino come del filtro della temerarietà che rende eccessivamente audaci. Non sembra però esistere anche un filtro della paura, alla quale ci si

può tuttavia abituare coltivando il coraggio, di cui si discute nel *Lachete*, dialogo aretetic e aporetico⁶. Dopo una sezione introduttiva ampiamente dedicata all'educazione, Lachete, che dà il titolo al dialogo e rappresenta l'animosità, cioè l'impeto di un coraggio privo della componente conoscitiva, individua il coraggio nella capacità di restare al proprio posto. Questa – che è la prima delle tre definizioni di coraggio proposte dal personaggio – riflette l'educazione e il carattere di Lachete, militare e uomo d'azione. Più precisamente, il coraggio ha attinenza con la tecnica bellica che consiste nel rimanere nei ranghi in battaglia e combattere i nemici senza fuggire (*Lach.* 190e).

Si può però essere coraggiosi anche fuggendo. Socrate – noto combattente in ritirata, quasi confutazione vivente di Lachete – invita a guardare alla tecnica di combattimento della cavalleria degli Sciti⁷, utilizzata persino dai Lacedemoni che combatterono anche fuggendo, come i cavalieri, contro i Persiani a Platea. Questa osservazione costituisce parte della confutazione operata da Socrate. Nell'immediato prosieguo Socrate afferma che Omero loda i cavalli di Enea dicendo che «“molto rapidi qua e là”, sapevano “inseguire e fuggire”, e per questo loda lo stesso Enea, per la sua conoscenza della paura, chiamandolo “maestro di paura”» (*Lach.* 191a-b; trad. Centrone).

La funzione delle citazioni omeriche nella conversazione orale è di evocare il loro autorevole contesto d'origine introducendolo nel discorso e rivendicando così l'assenso di Lachete. L'azione che le citazioni svolgono invece sul lettore è di esortarlo a sviluppare una posizione critica verso l'*auctoritas* omerica. Si tratta di errori intenzionali di citazioni omeriche da parte di Platone⁸: l'obiettivo è rileggere filosoficamente un testo classico e, offrendo un approccio nuovo alla questione del coraggio, mettere in discussione il sistema educativo tradizionale per il quale il fuggire è sinonimo di paura.

Socrate attribuisce a Enea una caratteristica che nell'*Iliade* è propria solo dei famosi «cavalli di Troo, che san la pianura, / a inseguire e a fuggire, di qua, di là veloci, rapidi» (*Il.* V 222-223). Enea *sa* quando e come fuggire perché conosce la tecnica di assalto di Diomede e dunque *conosce* la paura. La conoscenza (*episteme*) della paura, cioè del temibile, è l'elemento squisitamente filosofico che evidenzia lo straordinario rapporto conflittuale e al contempo cooperativo tra Platone e Omero⁹.

L'Enea di Socrate, che ha coraggio nel fuggire, è l'eroe il quale *sa* che in determinate circostanze è opportuno temere qualcosa ed è pertanto in questo senso “maestro di paura”. Per capovolgere la definizione di coraggio, Platone ha bisogno di capovolgere Omero. Nell'*Iliade* “maestro di paura” è Diomede che ha l'abilità di disperdere i nemici (*Il.* VI 278), così come Patroclo che riesce a metterli in fuga (*Il.* XXIII 16): dunque, omericamente il “maestro di paura” è colui che è in grado di incutere timore.

6 Su questo dialogo cfr. B. CENTRONE (a cura di), *Platone*, Teage, Carmide, Lachete, Liside, BUR, Milano 1997, pp. 80-115 e K. STEFOU, *Socrates on the Life of Philosophical Inquiry. A Companion to Plato's Laches*, Springer International Publishing, Cham 2018.

7 Cfr. ERODOTO 4, 97-142.

8 Cfr. G. FENDT, D. ROZEMA, *Platonic Errors: Plato, A kind of Poet*, Greenwood University Press, Westport 1998.

9 S. MAIULLO, *Philosophical Pursuit and Flight: Homer and Thucydides in Plato's Laches*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», 8, 2014, pp. 72-91.

Dalla confutazione di Lachete emerge l'importanza dell'*episteme* che, messa poi da Nicia in relazione al coraggio, potrebbe rappresentare la posizione di Socrate in merito al coraggio¹⁰. Nicia, dichiaratamente più vicino a Socrate rispetto a Lachete, mette in scena l'aspetto assennato del coraggio tanto da ipotizzarne una componente conoscitiva. Egli dice che il coraggio è «scienza (*episteme*) delle cose da temere oppure da osare» (*Lach.* 194e). Dunque, non possono dirsi coraggiosi né le bestie né i bambini che sono temerari nel senso che non hanno paura per ignoranza delle cose temibili. Questi non sono coraggiosi, perché il vero coraggio ha a che fare con l'assennatezza (*Lach.* 197b-c)¹¹.

L'immagine platonica del “maestro di paura” rimanda alle *Leggi* (646e-648e) e alla elaborazione di una *paideia* incentrata sul riconoscimento di due specie di paura, una negativa (quando temiamo i mali se ne prevediamo la venuta) e una positiva. Il legislatore, che sa tenere nella giusta considerazione la paura che è chiamata da tutti vergogna, ma che lui chiama pudore, è in fondo un “maestro di paura”. Sapere ciò ed educare all'esperienza di questa paura vuol dire educare al coraggio. Infatti l'uomo che ha pudore è un uomo coraggioso perché ha fatto esperienza della paura positiva, cioè ha temuto l'opinione altrui per aver fatto qualcosa di immorale.

Seguendo la riflessione platonica, si può aggiungere che tra i mali di cui temere la venuta non ci sono povertà e malattia che possono essere conseguenza di eventi catastrofici. Sia nelle *Leggi* (677a) sia nel *Timeo* (23b) l'intera storia universale è un susseguirsi di stragi, epidemie e inondazioni. Questi eventi si ripetono ciclicamente, così come il risorgere delle tecniche e la ripresa economica di ogni società. Proprio questa ciclicità consente di pensare a povertà e malattia come mali la cui venuta non è sempre da temere.

Il male di cui aver paura sembra essere la solitudine e non la morte. Infatti il sentimento che riempie le pagine del dialogo dedicato all'ultimo giorno di vita di Socrate non è la paura, bensì un'insolita mescolanza di piacere e dolore che coinvolge gli amici che circondano Socrate fino al momento del trapasso (*Phaed.* 59a-b). La morte nell'*Apologia* (40c-41a) viene considerata propriamente un bene, perché o è un sonno senza sogni, e dunque un guadagno meraviglioso, oppure un mutar sede di qui a un altro luogo, l'Ade, in cui tutti i morti si ritrovano. E, non essendo un male, nella prospettiva platonica la morte in sé non genera paura, sentimento che invece nasce in una condizione di solitudine o, come dice Omero, in una situazione di rischio immediato come in guerra.

Dopo eventi catastrofici – dice Platone – la condizione degli uomini è quella di «una sconfinata paurosa solitudine» (*Leg.* 677e7-8). Essi possono superarla solo dopo molto tempo, grazie alla dimenticanza. La dimenticanza stessa, però, si configura come qualcosa di paurosamente terribile (*Leg.* 682b) dal momento che i sopravvissuti alle catastrofi muoiono senza fissare la loro voce nella scrittura (*Tim.* 23b). E allora è possibile pensare

10 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1116b5; *Etica Eudemia* 1230a8; *Magna Moralia* 1190b28-30.

11 Cfr. L. RODRIGUE, *Les sangliers et la laie de Krommyon: rapports du courage aristotélicien avec le Lachès*, in «Laval théologique et philosophique», 62, 2, 2006, pp. 285-300.

Il nuovo Atlante di Sophia

che il *phobou pharmakon* di cui parla Platone nelle *Leggi* (647e) – il filtro della paura che ci insegna a dominare i nostri timori – altro non sia che il *corpus* degli stessi Dialoghi, “maestri di paura”, conoscenza e memoria di una civiltà letteraria, mitica e storica fissata con la scrittura filosofica.

STEFANO ROZZONI*

POSTUMANO
Un umanesimo problematico

Il termine postumanesimo¹ designa una molteplicità di prospettive critiche legate ad ambiti di studio e oggetti di ricerca diversificati, che convergono nella messa in discussione degli assiomi fondanti del pensiero occidentale, in particolare, degli assunti dualistici e antropocentrici riferibili alla filosofia dell'Umanesimo.

Chiave nel dibattito postumanista è l'indagine critica sul concetto di 'uomo' nell'ottica di superare l'abitudine intellettuale che lo pone 'al centro dell'universo' o come 'misura di tutte le cose'. Il postumanesimo persegue, infatti, una visione volta a scardinare le gerarchie e le implicite discriminazioni che tale concetto possiede, (ri)posizionando l'essere umano all'interno di un'ampia e complessa rete di relazioni con altri enti organici e inorganici (compresi animali, vegetali, minerali, ma anche la tecnologia), con i quali costituisce un *unicum* pluralista e orizzontale.

Il postumanesimo raccoglie l'eredità del poststrutturalismo che ha messo in evidenza i caratteri esclusivisti e discriminatori del concetto di uomo dell'Umanesimo. Come dimostrato anche dagli studi di genere, postcoloniali e marxisti, l'idea di 'uomo' è tutt'altro che neutra: si considerino, in tal senso, le implicite dicotomie che esso supporta, tra cui maschio/femmina, bianco/nero, occidentale/orientale. Poiché, in tale dinamica, un termine risulta favorito rispetto al proprio opposto, l'idea di 'uomo' nel pensiero occidentale si è assestata secondo il paradigma del maschio, bianco, eterosessuale e benestante, tra altri aspetti, tanto da portare le relative alterità – donna, di colore, omosessuale, ecc. – a divenire categorie marginalizzate su basi sessiste, razziste, classiste.

Con il postumanesimo l'essere umano viene destituito dall'apice della *Scala Naturae* aristotelica – la gerarchia degli esseri viventi – su cui il pensiero tradizionale è anche radicato. Interrogando la liminalità e rimescolando² dualismi quali uomo/natura, uomo/animale, natura/cultura, ma anche soggetto/oggetto e biologico/tecnologico, il postumanesimo ne mette invece in luce i paradossi e le contraddizioni, in un'ottica inclusiva che riconosce il valore delle ibridazioni e l'idea di complessità.

Dal momento della sua comparsa nel 1977, all'interno del saggio di Ihab Hassan³, al

* Università degli Studi di Bergamo, stefano.rozzoni@unibg.it

1 Sebbene con un certo ritardo rispetto all'ambito internazionale, nel contesto culturale italiano è in crescita la platea di studiosi interessati al postumanesimo, così come il numero di traduzioni in lingua italiana di testi chiave di tale ambito. Questo sviluppo favorisce la circuitazione di tale sapere anche al di fuori dall'ambito di studio specialistico. Nel 2020 viene istituita la Rete Postumana Italiana, quale spazio di incontro, scambio e discussione sui temi del postumanesimo tra studiosi, critici, artisti attivi in diversi settori, anche nell'ottica di portare all'attenzione della comunità internazionale questioni di carattere locale. Cfr. *Rete Postumana Italiana*, «Posthumans.org» (consultato il 29 gennaio 2021) <<https://www.posthumans.org/posthuman-italian-network.html>>

2 S. L. SORGNER, *Editor's Note*, in «Journal of Posthuman Studies», 3, 1, 2019, pp. 1-4, p. 1.

3 I. HASSAN, *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, in «The Georgia Review», 31, 67

termine postumanesimo afferisce una molteplicità di studiosi e concetti che non è possibile riassumere in questa sede.

Tra i testi chiave del postumanesimo, è tuttavia utile citare *How We Became Posthuman* di Katherine Hayles⁴, pubblicato nel 1999, dedicato alle pressioni esercitate dalla rivoluzione tecnologica, dall'intelligenza artificiale e dalla realtà virtuale, sugli assunti epistemologici dell'Umanesimo. Oppure, si pensi alla riflessione proposta da Donna Haraway: mentre il suo neologismo *natureculture*⁵ si è assestato quale strumento cruciale per illustrare l'impossibilità di separare processi biologici da quelli antropogenici, la metafora del 'cyborg'⁶, che la sua filosofia propone, è diventata fondamentale per ripensare l'umano in forme ibride e in continuo divenire, non solo in relazione all'interazione tra l'essere umano e la tecnologia.

O, ancora, si pensi alla rilevanza della discussione di Bruno Latour sui limiti del dualismo soggetto/oggetto, e sul fatto che l'*agency*⁷ – la capacità di agire intenzionalmente – non rappresenti un'esclusiva dell'essere umano.

Anche limitandosi a considerare tali prospettive, è evidente come parlare di postumanesimo, al singolare, può apparire limitante: in tale termine ombrello rientra, infatti, una moltitudine di prospettive e assunti filosofici che hanno progressivamente delineato diversi sotto-ambiti di indagine, non senza rivelare contraddizioni. Si consideri, ad esempio, il transumanesimo che studia le dinamiche dell'interazione umano-tecnologia, perseguendo l'idea che l'avanzamento tecnologico porterà a superare gli attuali limiti dell'essere umano, fisici e cognitivi. Oppure si pensi alle varianti del postumanesimo 'critico', 'culturale', o 'filosofico' che permettono di identificare alcune delle diverse traiettorie teoriche che quest'ambito di studi persegue.

Oltre a ciò, nuovi movimenti e ambiti disciplinari si sono sviluppati in seno alla 'svolta postumana', tra cui l'*Object-Oriented Ontology* e i Nuovi Materialismi. Sottolineare la varietà di approcci nella medesima macro-area di indagine è utile per rafforzare l'idea che il pluralismo non rappresenta solo la base degli assunti ontologici del postumanesimo, ma anche di quelli epistemologici.

Considerando la grande attenzione che il postumanesimo rivolge alle trasformazioni del presente, è interessante osservare come gli effetti (culturali, sociali, politici, economici, ecc.) legati al Covid-19 abbiano reso inequivocabile la rilevanza degli interrogativi offerti dal postumanesimo già da diversi anni. L'origine stessa del virus, ad esempio, rappresenta un'occasione per il ripensamento della tradizionale dicotomia uomo/animale se si considera l'ipotesi del 'salto di specie' da cui il virus deriverebbe. Inoltre, se,

4, Winter 1977, pp. 830-50.

4 N. K. HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.

5 Cfr. D. HARAWAY, *The Companion Species*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.

6 HARAWAY, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialit-Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Feminism/Postmodernism (Thinking Gender)*, a cura di L. Nicholson, Routledge, London 1989 [1985], pp. 50-57.

7 B. LATOUR, *We Have Never Been Modern*; trad. di C. Porter, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993 [1991].

come attestato, sono ‘anche’ le condizioni del mercato di fauna selvatica di Wuhan, in Cina, ad avere provocato (causa antropogenica) il mutamento del virus (causa biologica), pensare alla pandemia come a una dinamica ‘naturalculturale’ diventa importante per dipanare la complessa matassa⁸ di questioni simultanee legate al Covid-19.

Oppure si pensi alla rapida transizione al digitale che il *lockdown* ha apportato in relazione a dinamiche fondamentali dell’esperienza umana, da quelle lavorative a quelle affettive, tanto da diventare preconditione per la loro stessa esistenza. Nella sempre più stretta relazione con le nuove tecnologie, dall’uso di Zoom all’App Immuni, viene da chiedersi: come cambiano i limiti, fisici e concettuali, del corpo umano?

A questo proposito si può osservare, inoltre, come la pandemia abbia posto l’accento sulla vulnerabilità dell’essere – e del corpo – umano, contribuendo: a) ad indebolire l’idea che l’*Homo Sapiens* rivesta una posizione egemonica rispetto ad altre forme di vita, palesandone invece anche i limiti; b) a ri-centrare il ruolo della materialità nella concezione dell’essere umano, a scampo di figurazioni meramente astratte di carattere più tradizionale.

Se, da un lato, alla luce delle sfide poste dal Covid-19, il postumanesimo contribuisce a indebolire le ontologie tradizionali, dall’altro, tale prospettiva è utile per mostrarne il paradossale, progressivo rafforzamento, specialmente nel contesto delle narrazioni culturali legate a tale argomento. Si prenda, ad esempio, il discorso ecologico. Durante la ‘prima ondata’ pandemica, ampia attenzione è stata rivolta a come il *lockdown* abbia determinato un impatto positivo sull’ambiente: nella discussione sulla proliferazione di flora e fauna negli spazi urbani, accompagnata da slogan quali «la natura riconquista i suoi spazi»⁹, è infatti possibile rintracciare la reiterazione del dualismo umano/natura, che la stessa pandemia porterebbe a ripensare.

La rilevanza di tale dicotomia è osservabile anche nell’impiego della retorica bellica per descrivere i processi volti a contrastare la diffusione del Covid-19, e che comprende espressioni quali ‘combattere il virus’ o i discorsi sull’eroismo relativi al personale sanitario. Tale linguaggio suggerisce assunti dualisti e antropocentrici, non solo nella retorica negativa di costruzione dell’alterità (virus), ma anche nell’utilizzo dell’immagine universalistica dell’uomo già discussa.

A supporto di tale narrazione, è inoltre interessante considerare la popolarità del motto «*we are all in this together*»¹⁰ (siamo tutti, insieme, in questo [problema]), per esprimere il senso di condivisione, a livello planetario, delle sfide poste dall’emergenza sanitaria. Attraverso la lente del postumanesimo è tuttavia possibile mettere a fuoco alcune proble-

8 Tale metafora è ispirata da Donna Haraway, che evoca il gioco della matassa (il ripigliano) descrivendo le string figures (giochi di filo) in HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016, p. 10.

9 F. RONDINO, *Lezioni dal coronavirus*, in «Corrieredellasera.com» (ultimo accesso 28 marzo 2020), (consultato il 29 gennaio 2021) <<https://www.corriere.it/animali/bonnie-e-co/notizie/coronavirus-ci-insegna-perche-siamo-diversi-altri-animali-f307f2a2-70db-11ea-a7a2-3889c819a91b.shtml>>

10 A. GUTERRES, *Human Rights and Covid-19 Response and Recovery*, in «UN.org», 23 aprile 2020, (consultato il 29 gennaio 2021) <<https://www.un.org/en/un-coronavirus-communications-team/we-are-all-together-human-rights-and-covid-19-response-and>>

matiche celate in questo slancio cosmopolita, almeno da due punti di vista: a) indagando a ‘chi’ o ‘cosa’ fa riferimento l’espressione ‘tutti’; b) interrogandosi se, e in che modo, il ‘tutti’ comprenda anche entità non-umane.

La pandemia da Covid-19 è stata discussa come la malattia dell’Antropocene¹¹ – termine che designa l’attuale epoca geologica, in cui sono inequivocabili le cause antropogeniche delle principali alterazioni biosferiche¹². Tale osservazione non solo avvalorava l’idea dell’emergenza sanitaria come dinamica ‘naturculturale’; se l’Antropocene (inteso anche nelle sue sfaccettature più critiche, dal Capitalocene¹³ al Plantationocene¹⁴) è conseguenza delle dinamiche antropocentriche e dualistiche di matrice Umanista¹⁵, allora la messa in discussione di tali assunti non può che essere prioritaria nell’indagine di possibili vie di fuga dalle diverse e concomitanti crisi legate alla pandemia.

Inoltre, mentre spopolano narrazioni spesso sfiduciate – se non addirittura apocalittiche – in relazione al futuro (del pianeta terra e della specie umana), il carattere propositivo del postumanesimo permette di considerare tale prospettiva come un’alternativa affermativa¹⁶: il postumanesimo apre, infatti, a molteplici scenari di cura nella ricostruzione della relazionalità etica tra esseri umani e non-umani, ma lontano da visioni olistiche che rischiano di apparire superficiali.

Come ricorda Braidotti, infatti, «*We-Are-(All)-In-This-Together-But-We-Are-Not-One-And-The-Same*»¹⁷: siamo tutti (umani e non-umani) in questo problema, ma non siamo una cosa sola, e soprattutto, non siamo tutti uguali. Riconoscendo e valorizzando le diversità – e abbracciando prospettive differenti – il postumanesimo pone le basi per un dialogo pluralista, inclusivo e non-gerarchico sulle sfide etiche dell’oggi.

Negli ultimi anni, l’idea di un «nuovo umanesimo» è stata spesso impiegata quale narrazione ottimista e modello su cui pensare il futuro. Come discusso, è tuttavia problematico presumere che gli assunti di tale visione possano dialogare efficacemente con la complessità del presente, soprattutto a seguito delle esperienze determinate dalla pandemia. Così, mentre il Covid-19 si assesta quale occasione per riconsiderare le abitudini delle pratiche materiali e della quotidianità, il postumanesimo contribuisce a (far) riflettere sull’importanza di riesaminare ‘anche’ le abitudini del pensiero legate alla sua comparsa, ponendosi pertanto come quel cambiamento paradigmatico evocato tra i presupposti della ‘nuova normalità’.

11 C. O’CALLAGHAN-GORDON, J. ANTÓ, Covid-19: *The Disease of the Anthropocene*, in «Environmental Research», 187, 2020, doi:10.1016/j.envres.2020.109683.

12 P.J. CRUTZEN, E.F. STOERMER, *The ‘Anthropocene’*, in «Global Change Newsletter», 41, 2000, pp. 17-18.

13 J. MOORE (a cura di), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Kairos, Oakland 2016.

14 HARAWAY, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in «Environmental Humanities», 6, 2015, pp. 159-165.

15 F. FERRANDO, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury, London 2019, p. 30.

16 R. BRAIDOTTI, *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge 2019, p. 153.

17 *Ivi*, p. 119.

GABRIELLA BAPTIST*

TRAUMA

La deflagrazione che squarcia

Il *thriller*, il *noir*, l'*horror* – per non dire le allucinazioni distopiche di un futuro inquietante – sembrano essere tratti fondamentali della cultura contemporanea, preoccupata e insieme affascinata dalla catastrofe, attratta da *serial killer*, *zombie* e vampiri, disorientata in un mondo che mostra segni di disgregazione, come sempre del resto; è in genere il trauma al centro dell'attenzione, che sia la coltellata dell'assassino, l'orrore suscitato dal fantasma o l'urto del meteorite, quasi si volesse costantemente ricordare il pericolo, evocare la fine o esorcizzare il mostro che noi stessi rischiamo di diventare o già in parte siamo.

Se la calamità del finito sta nel trionfo della sua contingenza, in quel tratto aleatorio e fortuito del caso che sopraggiunge venendoci addosso come la famosa tegola che ci fa perdere il mondo o ci lascia persi nel mondo, se l'accidente è quel tratto, magari sorprendente e fortunato, o anche insensato e qualsiasi, che struttura insufficientemente la nostra esistenza, magari disarticolandola, allora sarà da chiedere quale ne sia la regola e se mai se ne dia una, visto che nessuna anticipazione è possibile e siamo costantemente confrontati alla circostanza improvvisa e inattesa, all'influenza dell'imprevedibile. Il trauma che temiamo alla fine e come fine, sarà forse da pensare – anche – all'inizio?

Il tema non è nuovo nella riflessione filosofica, per cui la questione del contingente, nella collisione di possibile e impossibile, ha peraltro sempre segnalato un caso limite della ragione. Nel pensiero contemporaneo sempre più spesso il problema ha costeggiato la sfida del nulla e dell'autosospensione, introducendo o valorizzando anche per il soggetto categorie quali la fragilità, la vulnerabilità, la resilienza, la rigenerazione. Sarà da chiedere: l'incidente ci consolida? ci conferma? Oppure insidiandoci ci disintegra? Quale identità sorge o si genera dalla lesione? Che cosa accade nella trasformazione traumatica e nella metamorfosi disintegrante che potrebbe addirittura inghiottire l'identità portando ad una vera e propria sostituzione¹?

L'accidente è una struttura paradossalmente sregolata che aggiunge al finito un alone di indefinitezza deviante e di indeterminazione riconfigurante. È precisamente dedicato ad indagare questa complicazione che altera l'oscillazione classica tra sostanza e accidente, costanza identitaria e suoi aggiustamenti successivi, essere e accadere (o apparire), inizio e fine, un recente saggio di Catherine Malabou che, nel quadro di una radicalizzazione della decostruzione contemporanea della soggettività, invita a pensare la sfida

* Università degli Studi di Cagliari, baptist@unica.it

1 Secondo l'esempio proposto da Aristotele nel quinto libro della *Metafisica*, potrei essere giunto inaspettatamente ad Egina anziché al Pireo per effetto di una tempesta – e allora sono diventato un naufrago – oppure perché sono stato catturato dai pirati – e allora sono arrivato schiavo (cfr. *Metafisica* V, 30, 1025 a 25-30).

e l'impasse della personalità post-traumatica – rischio che sembra oggi fortemente incombente, anche al di là dell'attualità epidemiologica². Si tratta di una meditazione sulla nostra identità di 'accidentati' o 'incidentabili', un invito a riflettere sul sempre possibile collassare della coscienza, non solo per traumi effettivi, biologicamente o storicamente determinati, ma anche per traumi simbolici, affettivi o politici in senso lato.

L'autrice fa leva sulla questione della plasticità, che già aveva guidato le sue ricerche precedenti, a partire dalla dissertazione di dottorato su Hegel e fino ai più recenti confronti con le ricerche delle neuroscienze³. Ma la plasticità che è qui al centro dell'attenzione, più che la bella duttilità che già si trovava nel pensiero classico – con il suo rimando all'arte dello scultore e alla plasmabilità della creta – e che ritorna alla fine del Settecento soprattutto nel riferimento alla cultura come formazione che organizza identità e storie, è invece il potere metamorfico e distruttore di una deflagrazione che squarcia, deforma, aliena: un'esplosione distruttrice e patologica, senza compensazione né redenzione, un'apocalisse senza rivelazione né *eschaton*.

Secondo Malabou la soggettività contemporanea è sempre più sottoposta a nuovi traumatismi che sono, come il Novecento ha insistito nel dimostrare, le grandi tragedie storiche, ma anche i malesseri dovuti all'esclusione sociale, le crisi economiche, gli attentati di ogni tipo, le devastazioni dei molti volti della violenza. Un soggetto desoggettivato si profila nel sopravvissuto traumatizzato, in genere interiormente desertificato, caratterizzato da una forma di diserzione da sé e di insensibilità verso il mondo: una specie di morto vivente, il cui caso estremo è il cerebroleso, il depresso grave, l'alcolista precocemente invecchiato o il malato di Alzheimer, indifferenti alla vita, perfino alla propria.

Per Malabou è la vittoria del possibile negativo, che solo in prima battuta può essere avvicinato a quella *Verneinung* freudiana che ancora intrigava Jean Hyppolite e Jacques Lacan, alla ricerca di negazioni della negazione o sublimazioni, quel meccanismo di rifiuto che espelle e rigetta nella sospensione del rimosso quanto non può introiettare. Infatti: «l'accidente – trauma, catastrofe o lesione – non è rimosso. Non è relegato, occultato, non ammesso»⁴. Contrariamente al doppio gioco della denegazione con le sue dissimulazioni e autoinganni, che ancora tengono aperta un'alternativa, un'ipotetica riconciliazione o un percorso terapeutico, ossia una eventuale via d'uscita almeno nell'illusione di ciò che avrebbe potuto essere, «il possibile negativo è ciò di cui il soggetto non vuole né può far nulla: l'inclusione e l'esclusione perdono qui tutto il loro senso»⁵. La negatività diventa annientamento, la plasticità distruttrice esaurisce ogni possibile, elimina ogni prospettiva, lasciando spazio solo alla «sopravvivenza brutale e impensata della catastrofe»⁶: nessuna palingenesi attesa, nessun riscatto, una catabasi senza ritorno.

2 C. MALABOU, *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Éditions Léo Scheer, Paris 2009; trad. di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019.

3 Cfr. EAD., *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996. EAD., *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, PUF, Paris 2017.

4 EAD., *Ontologia dell'accidente*, cit. p. 98.

5 *Ivi*, p. 101.

6 *Ivi*, p. 106.

Il risultato è il moribondo che è tale già prima di ogni avvisaglia di morte, l'arreso assente e spento che sta in sottrazione tra il vivente e l'inerte, l'organico e l'inorganico, senza che ne possa risultare alcuna mediazione. È significativa la definizione che Malabou prova a fornire interrogativamente, chiedendo se si possa caratterizzare questo soggetto impassibile e apatico secondo una *indifferenza* radicale da problematizzare:

Di certo si dovrà immaginare qualcosa tra l'animato e l'inanimato, qualcosa che non è animale dunque e non è neppure caratterizzato dall'inerzia delle pietre. *L'inanimale?* Un tra-i-due o un'istanza che non ha, al contrario, nulla di un intermediario, che fa saltare le mediazioni, che è fuori dall'anima, fuori dall'organico. Un modo d'essere che non è neppure quello verso il quale tende la pulsione di morte, questo stato di passività inorganica, d'inerzia della materia⁷.

Sembra precisamente questo il rischio della soggettività post-traumatica contemporanea, che all'imperativo dominante della flessibilità ed elasticità richieste rischia di contrapporre l'ellissi dell'esaurimento e dell'alienazione, piuttosto che l'autoconsolazione di una plasticità compensativa, comunque perdente. Nel farsi sopravvissuto a se stesso il soggetto traumatizzato diventa così, secondo Catherine Malabou, «un apolide ontologico» intransitivo⁸, un vuoto a perdere.

Contro l'avvizzirsi della vitalità nella disaffezione che si mette da sola all'angolo, nella condizione di essere senza scampo, finendo come scarto e maceria da scaricare; ma anche contro l'adattamento della prestazione o l'accettazione del fallimento rispetto alle attese più crudeli del gioco al successo e alla *performance*, sarà da trovare – questa mi sembra essere la sollecitazione implicita più preziosa della riflessione di Malabou sull'accidente – quella riconfigurazione a partire dal trauma (dal *thaûma*?) che, seppur non ami masochisticamente il proprio incidente, provi perlomeno a venirne a capo in maniera consapevole e inquieta, eventualmente disobbediente e reattiva, affinché la plasticità esplosiva sia quella di una creatività platonicamente stupita e spinozianamente lieta, non quella dell'autodistruzione sfigurante, dell'ottundimento anaffettivo, dell'indifferenza incapace di aprirsi alla sorpresa: un inizio possibile più che una fine certa.

7 *Ivi*, p. 90 (sottolineature mie).

8 *Ivi*, p. 51.

P *er un lessico della speranza*

B *@bel*

Stefano Maso e Melania Cassan

Apatheia

Gabriella Bonacchi

Corpo

Rosa Loredana Cardullo

Cura

Alessandra Chiricosta

Forza

Stefania Giombini

Logoi

Patrizia Nunnari

Presenza

Angela Ales Bello

Prudenza

Emidio Spinelli

Responsabilità

Aldo Di Blasi

Salute

Laura Moschini

Sostenibilità

Francesca Brezzi

Utopia

Giacomo Marramao

Virus





R. Magritte, *Les amants* (MoMa – New York)

MELANIA CASSAN E STEFANO MASO*

APATHEIA

Imperturbabilità e consapevolezza in Seneca

Per approfondire le nozioni di imperturbabilità e consapevolezza nel pensiero senecano è importante partire da riflessioni di carattere biografico e filosofico. Tra le strategie messe a punto dal Cordovese per superare al meglio, da buon *proficiens*, la sofferenza fisica causata dalla malattia particolarmente importanti sono lo studio della filosofia e il fatto di vivere in una buona comunità familiare e amicale. Appare inoltre centrale il ruolo dell'educazione per guadagnare la coscienza della propria forza interiore, a prescindere dalle condizioni esteriori, e raggiungere così l'imperturbabilità.

Ἀπάθεια, il vocabolo greco che traduciamo con 'imperturbabilità', è presente già nei frammenti attribuiti a Leucippo; non è usato da Platone (troviamo solo un ἀπαθεῖς in *Phaedr.* 250c) ma è presente nel corpus aristotelico¹, nelle *Vitae* di Plutarco e soprattutto nei Padri della Chiesa, tra i quali spiccano Origene, Gregorio di Nissa, Eusebio, Atanasio, Basilio, Evagrio, Giovanni Grisostomo. In riferimento allo stoicismo ci sono soprattutto passi di Clemente Alessandrino (II-III A.D.) e di Giovanni Stobeo (V saec. A.D.). Sembra che un libro intitolato *περὶ ἀπαθείας* sia stato scritto da un certo Dionisio di Eraclea², detto l'Apostata (SVF 1.422), che fu uditore, tra gli altri, di Zenone, il caposcuola stoico.

In italiano 'apatia' ha una valenza dispregiativa non immediatamente presente in 'imperturbabilità'. Dell'ambiguità del vocabolo è già consapevole Diogene Laerzio che, riferendosi agli stoici, scrive:

Dicono che il saggio è imperturbabile (ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν), perché non cade in fallo: ma in modo diverso è imperturbabile lo stolto, nel modo in cui può esser detto di qualcosa di duro e che non si lascia ammorbidire³.

Anche Seneca conosce questa doppia valenza di ἀπάθεια: anzi, a quanto ci consta, è l'unico tra i filosofi e i letterati romani che distingue l'*impatientia* di chi non sopporta alcun male dalla condizione di chi respinge la sensazione di qualsiasi male: cioè il saggio

* Università di Venezia Ca' Foscari, melania.cassan@unive.it, maso@unive.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 2 dicembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana. Melania Cassan è autrice del primo paragrafo di questo saggio, Stefano Maso del secondo paragrafo.

1 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea e Etica Eudemia, passim*; in *Physica* 217b è attribuito della materia; in *Metaph.* 1046a, l'ἀπάθεια è definita: «La capacità di non subire mutamenti in peggio né distruzione ad opera di altro o di sé in quanto altro ad opera di un principio di mutamento».

2 È citato da CICERONE, *Tusc. Disp.* 2.60; Id. 3.18.

3 DIOGENE LAERZIO 7.117 = SVF 3.448.

*impatiens*⁴. Così precisa in *Ep.* 9.2:

È inevitabile cadere nell'equivoco, se volessimo tradurre in modo sbrigativo ἀπάθεια e dicessimo, con un solo vocabolo, '*impatientia*': potrebbe infatti significare il contrario di quanto vogliamo intendere. Con esso noi vogliamo riferirci all'uomo che respinge la sensazione di qualsiasi male (*qui respuat omnis mali sensum*); si potrebbe intendere invece il riferimento a chi non è in grado di sopportare alcun male. Vedi allora se non sia meglio parlare o di un animo invulnerabile o di un animo al di là di ogni sofferenza.

Per la filosofia stoica è fondamentale connettere il concetto di 'imperturbabilità' con quello di 'consapevolezza': cioè con l'intelligenza applicata a quello che si sta facendo, quella «coscienza che non sopporta di agire diversamente e che costringe a rispondere al proprio interiore tribunale»⁵. È esattamente questa forma d'intelligenza, direttamente dipendente dall'*hēgemonikon*, che consente di valorizzare un comportamento che, di primo acchito, attiene alla pura gestione del corpo. In questo modo l'imperturbabilità diventa una 'virtù' e, in Seneca, la 'consapevolezza' finisce per coincidere con l'αὐτάρκεια, con quanto egli esprime nella formula '*sibi fidere*'⁶.

Qui di seguito proponiamo due approfondimenti: il primo mette a fuoco il modo in cui Seneca affronta la sofferenza sperimentata direttamente nel proprio corpo e nel proprio spirito; il secondo introduce al problema dell'educazione del *proficiens*: a come possa diventare *inperturbatus e constans*.

1. Seneca e la malattia: strategie per abitare un corpo che soffre

La sofferenza e il dolore fisico hanno segnato la vita di Seneca fin dalla giovane età⁷. Egli ha dovuto combattere con un numero significativo di malattie di cui abbiamo ampia testimonianza all'interno della sua produzione filosofica, specialmente nelle *Lettere a Lucilio*⁸. Ma, in particolare, una malattia ha segnato in maniera

4 Nelle sue epistole Seneca adopera anche *inperturbatus*. Si veda in particolare *Ep.* 66.6.

5 SENECA, *Ep.* 105.7: «conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit».

6 Si rinvia a S. MASO, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, L'Harmattan, Paris 2006, in particolare il capitolo IV: *Sibi fidere. Sénèque entre otium et constantia*, pp. 133-152.

7 Per una recente biografia di Seneca, che include anche tali aspetti della vita del filosofo, si rimanda a E. WILSON, *Seneca. Biografia del grande filosofo della classicità*, trad.it di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2016.

8 La questione della malattia nella filosofia di Seneca, con un'attenzione particolare alla sua declinazione, per così dire, autobiografica è affrontata da J.C. COURTIL, *Sapientia contemptrix doloris: Le corps souffrant dans l'oeuvre philosophique de Sénèque*, Éditions Latomus, Bruxelles 2015. Lo studioso, a pp. 128-129, mostra come l'immagine di un *valetudinarius Seneca* sia tramandata a noi, in maniera probabilmente enfatizzata, anche grazie alle testimonianze che, fin dall'antichità, ci informano sul cagionevole stato di salute del Cordovese attribuendogli, per esempio, un'infezione cronica da tisi. Anche i commentatori moderni hanno contribuito all'operazione rinvenendo proprio nella sua infermità perenne l'origine o comunque un forte condizionamento della sua opera filosofica. Questa immagine ha recentemente condotto COURTIL, *Valetudinarius Seneca. Sénèque le Philosophe était-il un malade imaginaire ?*, in «PALLAS», 88, 2012, pp. 83-101, a confrontarsi con la questione della veridicità degli stessi racconti autobiografici

indelebile la sua esistenza: Seneca soffriva d'asma⁹. Uno stato patologico, quello asmatico, così debilitante da meritarsi l'appellativo, nel gergo medico informale, di *meditatio mortis*:

La malattia mi aveva accordato una lunga tregua; all'improvviso mi ha assalito ancora. "Di che malattia parli?" chiederai. Domanda giusta: nessun male mi è sconosciuto. Ma a uno in particolare sono come destinato: non so perché dovrei usare un termine greco: "difficoltà di respiro" è una definizione abbastanza adatta. L'attacco è brevissimo e simile a una tempesta; finisce per lo più nel giro di un'ora: e chi mai potrebbe agonizzare a lungo? Su di me sono passati tutti i malanni e i pericoli cui è soggetto il nostro corpo, ma nessuno mi sembra più penoso. E perché no? Qualunque altra infermità significa essere malati, questa è esalare l'anima. Perciò i medici la chiamano "preparazione alla morte": un giorno il respiro riesce a fare quello che ha spesso tentato¹⁰.

L'attacco respiratorio, se pur breve, porta chi ne è affetto al di là dello *status* stesso di malato avvicinandolo, piuttosto, a quello di chi è in punto di morte. E risiede proprio in questo suo stretto rapporto con la fine della vita il profondo significato filosofico dell'esperienza della mancanza di respiro.

La consapevolezza di poter, da un momento all'altro, esalare lo spirito vitale (*animam egerere*), costringe il filosofo a fare i conti con la gestione della paura (che ha sede nell'*animus*) di tale evento¹¹. Il piano squisitamente fisiologico (l'attacco d'asma) si intreccia con quello psicologico (la potenziale paura della morte)¹² facendo emergere, qualche riga dopo il passo in questione (§ 4), un'immagine del Cordovese pronto a non farsi travolgere dal *metus*. È grazie alla filosofia che egli può stabilire l'insussistenza

senecani (soprattutto nelle *Lettere*) sulle numerose malattie che lo avrebbero afflitto. Lo studioso arriva alla conclusione che la narrazione del Cordovese può essere considerata, tutto sommato, veritiera; essa, tuttavia, va valorizzata non solo nella sua dimensione aneddotica, ma anche in quella filosofico-pedagogica. Questi racconti, infatti, contribuiscono alla costruzione di una immagine piuttosto "umana" del filosofo: una persona che, al pari degli altri, lotta quotidianamente con la sofferenza e il dolore (p. 97).

- 9 Cfr. a tal proposito *ivi*, p. 89; P. MIGLIORINI, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Peter Lang AG, Bern 1997, pp. 60-64, ha dedicato pagine interessanti alla descrizione di questa malattia respiratoria mettendo in luce l'utilizzo, più o meno tecnico, del lessico medico da parte di Seneca. Il filosofo era certamente avvezzo a tale uso grazie alla sua vicinanza con la scuola dei Sestii e all'ipotizzata conoscenza della dottrina pneumatica (cfr. a questo proposito G. BOCCHI, *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca. La scuola Pneumatica, l'ira, la melanconia, Vita e Pensiero*, Milano 2011).
- 10 SENECA, *Ep.* 54.1-2. La traduzione del passo è di C. BARONE, *Seneca. Lettere a Lucilio*, con un saggio di L. Canfora, Garzanti, Milano 2009 [1989¹].
- 11 Per la complessa questione dell'anima nel mondo antico e per lo stretto legame tra l'anima e il respiro nella filosofia stoica si rinvia a J.-B. GOURINAT, *Les stoiciens et l'âme*, Vrin, Paris 2017.
- 12 Cfr. su questo F.R. BERNO, *Lettere a Lucilio, libro VI: le lettere 53-57*, Pàtron, Bologna 2006. L'intreccio tra i due livelli, quello fisiologico (luogo dell'*anima* e dello *spiritus*) e quello psicologico (luogo dell'*animus*), emerge con chiarezza anche al § 6 della stessa lettera dove Seneca, terminato il forte attacco di asma, lamenta ancora qualche strascico alla respirazione (*spiritus*) ma ciò non è rilevante ai suoi occhi poiché l'importante è che l'affanno non provenga dall'anima (*non ex animo suspirem*), non sia, cioè, una passione.

della morte, giudicandola come qualcosa da non temere, poiché essa non è¹³; o meglio, il non essere della morte è lo stesso del pre-vita, di quel tempo di cui, pur essendo *non esse*, nessuno si preoccupa, e dunque: perché dovremmo temere ciò che abbiamo già sperimentato e non ricordiamo con sofferenza?

L'aiuto che deriva da tali pensieri filosofici non è stato, tuttavia, il solo modo in cui Seneca è riuscito ad affrontare, senza farsi schiacciare dal peso della sofferenza e della paura, i giorni del morbo. Nella suggestiva *Lettera 78*, grazie alla sensibilità del medico – in questo caso medico dell'anima¹⁴ – che ha provato sulla sua pelle la malattia che cerca di curare nei suoi pazienti, si configura un ritratto del filosofo ancora più “umano” di quanto già la *Lettera 54* non mostrasse. Se in quell'occasione, infatti, l'episodio autobiografico dell'asma conduceva immediatamente al pensiero sulla morte (e al giudizio su di essa), qui Seneca si arroga il diritto di rimandare la riflessione *stricto sensu* filosofica addirittura al quinto paragrafo. Continue febbriattole e catarro persistente lo hanno portato a sfiorare l'idea del suicidio¹⁵, che, se pur accettato nel sistema stoico, non è di certo suggerito per tutte le occasioni¹⁶: scegliere di continuare a vivere è, in certe situazioni, un atto di coraggio (§ 2).

Ma quali elementi hanno giocato nella decisione senecana di sopportare il malessere? Tra tutti, l'amore per il padre (che si sarebbe disperato di fronte alla perdita del figlio), lo studio della filosofia e gli amici. Tutti i piani dell'esistenza sono coinvolti nell'operazione di resistenza: quello affettivo dei legami primari, quello intellettuale della ricerca filosofica e quello sociale dei rapporti con i compagni. Si noti che lo studio della filosofia¹⁷ si mostra, in questa occasione, nel suo carattere più pratico: esso non si costituisce, infatti, come mera erudizione o accumulo di nozioni, bensì come conoscenza che regola l'azione e il modo di rapportarsi al mondo. Infatti, è proprio in virtù del fatto che Seneca si è dedicato allo studio della verità facendo pulizia delle false credenze che, quando si è trovato di fronte all'attacco d'asma, è riuscito a non soccombere alla paura della morte.

Ma l'immagine più commovente il filosofo la dedica agli amici¹⁸: egli può presentarsi serenamente, ancora una volta, al faccia a faccia con la morte poiché, grazie alla loro benevola presenza e allo stretto legame di affetto che li accomuna, non ha l'impressione di esalare lo spirito vitale (§ 4: *non effundere mihi spiritum videbar*) bensì di trasmetterlo (*tradere*). Si crea, in questo modo, la percezione di una continuità tra la vita del singolo

13 Si noti la consonanza con gli argomenti epicurei sulla morte come nulla.

14 La letteratura sulla figura di Seneca come medico dell'anima e sulla analogia tra filosofia e medicina è sterminata. Rinviamo, a titolo di esempio, al lavoro di I. HADOT, *Sénèque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris 2014.

15 Si noti che il tema del suicidio ci riporta, in forma diversa, alla questione del rapporto con la morte. Anche in questo caso, come nella summenzionata *Lettera 54*, il filosofo sofferente è chiamato a un faccia a faccia con il limite estremo.

16 Seneca stesso pensa al suicidio come *extrema ratio* per uscire da una situazione (soprattutto di sofferenza fisica) che oramai non è più sopportabile, cfr. *Ep. 70*.

17 In *Ep. 2.1-5* Seneca ci suggerisce il modo virtuoso in cui fruire della lettura: è necessario scegliere pochi autori di riconosciuta autorità e passare molto tempo sugli stessi scritti in modo tale da assimilarli.

18 All'amicizia è dedicata la *Lettera 9*.

e la vita della propria comunità affettiva, in una sorta di *sympatheia* “in miniatura”, che rende l’esperienza della potenziale morte meno temibile.

2. *Un esperimento mentale: il proficiens e la fortuna*

In *Ep.* 71.25-28 Seneca chiede a Lucilio di condurrgli davanti un adolescente non ancora corrotto e dall’ingegno vivace (*Da mihi adolescentem incorruptum et ingenio vegetum*). Come si comporterà questo giovane? Ebbene, di sicuro vorrà mostrare la propria virtù e mostrerà di ritenere non solo ammirevole ma addirittura *fortunatus* l’uomo che, nelle avversità, saprà ergersi al di sopra della sorte¹⁹. Tutti sono infatti in grado di mantenersi saldi e sicuri quando le circostanze sono favorevoli (*in tranquillitate*); purtroppo però è solo quando si è in difficoltà che davvero possiamo verificare e misurare la nostra capacità di starcene retti in piedi quando gli altri giacciono a terra: *ibi stare ubi omnes iacent*. Nella giovanile irruenza e fiducia nelle proprie forze si cela la volontà di ‘esser messi alla prova’, di non rimanere legati al mondo delle illusioni o della velleità.

Fortunatus perciò è colui che ha di fatto questa opportunità. Più ancora: paradossalmente *fortunatus* è colui che *contra fortunam* deve tenersi saldo²⁰.

Certo non è detto che il *proficiens* riesca sempre nel suo intento: è il caso di Fetonte che chiede al padre (il Sole) di affidargli il carro, così da sperimentare lui stesso qual è il proprio valore. Il Sole è consapevole dei rischi dell’impresa, tenta di dissuadere il figliolo prospettandogli tutte le difficoltà: *vide quam alte escendere debeat virtus*. Nulla da fare:

Udite queste parole, quell’adolescente di nobile animo disse: ‘Il percorso mi attira: salgo. È proprio di una persona di valore andare per una strada dove c’è il rischio di cadere’ (*Prov.* 10).

Da ultimo, così replica al padre che un’ultima volta cerca di distoglierlo dall’impresa:

Aggioga i cavalli che mi hai concesso: da quelle parole con cui pensi di terrorizzarmi io in realtà sono eccitato. Mi piace stare saldo in piedi là dove lo stesso Sole trema. È da persona misera e sfaticata percorrere strade sicure: la virtù va per luoghi elevati (*Prov.* 11).

Dello stesso carattere ma fornito di altra consapevolezza è il *proficiens* di cui Seneca ragiona nella *Lettera* 71²¹. Costui promette a tutti gli effetti di riuscire nell’impresa di

19 SENECA, *Ep.* 71.25: «dicet fortunatiorem sibi videri qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam extet».

20 Id., *Prov.* 9: «Affinché sia formato un uomo che tale possa dirsi, c’è bisogno di un destino più duro. Per questo tipo di uomo non ci sarà una strada pianeggiante: bisogna che salga in alto e scenda in basso, che sia in balia dei flutti e che governi la nave nella tempesta. Deve tenere la rotta contro la sorte».

21 Da *Ep.* 66.6 ricaviamo che l’animo di questo giovane non può che essere simile a quello del *sapiens*. È rivolto alla verità (*intuens vera*), è consapevole di ciò che va evitato e di ciò che va ricercato (*peritus fugiendorum ac petendorum*), è partecipe delle vicende dell’universo (*toti se inserens mundo*). È un animo che sa concentrarsi (*in omnis eius actus contemplationem sua mittens*), che è attento alla

resistere ai mali²². Ci si riferisce qui certo ai mali fisici, ma soprattutto il rinvio è ai mali dello spirito, quelli per i quali ci si lascia abbattere e piegare fino a soccombere, *succidere mentem et incurvari et subcumbere* (Ep. 71.26).

Davanti a noi c'è il modello del *sapiens* che è così tratteggiato:

Nessuna (crisi nelle avversità) può però succedere all'uomo saggio: costui se ne sta retto sotto qualsiasi tipo di peso (*stat rectus sub quolibet pondere*). Nulla lo può fiaccare, niente di ciò che deve sopportare gli dispiace. Infatti, non si lamenta quand'anche tutto ciò che può capitare a un uomo accadesse a lui. Conosce la propria forza, sa di essere nato per sopportare un peso (*vires suas novit; scit se esse oneri ferendo*)²³.

Naturalmente Seneca non nega che il sapiente provi dolore, proprio come tutti gli altri uomini: non è una roccia priva di sensibilità, ma è un composto di due parti, quella irrazionale (che percepisce i tormenti e soffre: *dolet*) e quella razionale (che è intrepida e indomita e che è in grado di tener salde le sue opinioni: *haec inconcussas opiniones habet*, § 27)²⁴.

L'essenza della virtù consiste proprio nel 'resistere'. Stando all'etimo, in primo piano è il 'permanere', ἵστασθαι, che però non è una condizione semplicemente 'data', ma è il frutto di un combattere continuo. Il verbo *resistere* tradisce immediatamente la sua origine militare, è frequente in Cesare e in Tito Livio. Seneca ne fa un uso differenziato, che va dall'ambito fisico e naturale, all'uso metaforico, all'impiego in ambito etico o psicologico. Nella tragedia poi la capacità di resistere mostra la sua immediata consonanza con il carattere dell'eroe, positivo o negativo che esso sia²⁵.

riflessione e all'azione (*cogitationibus actionibus intentus*), che non è domato da minacce né da allettamenti (*asperis blandisque pariter invictus*), non è sottomesso alla cattiva sorte (*neutri se fortunae summittens*), sa stare al di sopra di ciò che è contingente o accidentale (*supra omnia quae contingunt acciduntque eminens*). Dunque è imperturbabile e intrepido (*imperturbatus intrepidus*), nessuna forza lo può spezzare (*quem nulla vis frangat*), nessun avvenimento casuale lo deprime (*fortuita nec deprimant*).

22 Quanto al tema dell'educazione del *proficiens*, si rinvia a M. BELLINCIONI, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia 1978; J. SCHAFER, *Ars didactica. Seneca's 94th and 95th Letters*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009; U. DIETSCHKE, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014.

23 SENECA, Ep. 71.26.

24 *Constantia* e *stabilitas* garantiscono la *securitas*, il fatto cioè di poggiare su se stessi: «Per l'uomo che ha guadagnato le sue convinzioni (*certi profectus viro*) è vergognoso cercare di raccogliere fiorellini e fare affidamento su poche massime, quelle più famose, basandosi sulla memoria; deve ormai poggiare su se stesso (*sibi iam innitatur*)» (Ep. 33.7).

25 Si pensi ad Andromaca che esclama: «Resisterò (*resistam*), opporrò le mie mani nude alle vostre armi: la collera me ne darà la forza» (Tro. 671-672); oppure all'invocazione di Antigone: «Muta il tuo pensiero, evoca l'antico coraggio e domina le pene che ti affliggono con una grande forza d'animo; resisti (*resiste*); in mezzo a tanta disgrazia la morte costituisce una disfatta» (Phoen. 77-79). Ed ecco con quali parole la nutrice di Ippolito ne descrive l'animo: «Come un promontorio solido resiste da ogni lato, inaccessibile alle onde (*resistit undis*) e respinge lontano i flutti che lo tormentano, così egli disprezza le mie parole» (Phaedr. 580-582); ancora una nutrice, questa volta quella di Medea, così esclama, sintetizzando nelle sue parole le molteplici accezioni del *resistere*: «Figlia mia, dove porti, lontano da casa, i tuoi piedi rapidi? Rimani ferma (*resiste*), trattieni l'ira e trattieni l'impeto (*retine impetum*)» (Med. 580-582).

Certo è comunque che si tratta di un *resistere* ‘attivo’, che consente di trasferire nella dimensione pubblico/sociale il proprio impegno morale. È come se nel gioco tra l’*otium*, che consente di guadagnare la coscienza di sé, e il *negotium*, che per definizione implica il volgersi al pubblico, si collocasse l’autentica prospettiva del *sapiens* e, insieme, quella del *proficiens* che mira a diventare *sapiens*.

Leggiamo nel *De otio*:

Anche il giovane, per il quale tutto è ancora da decidersi, prima che possa sperimentare una qualche tempesta può rimanere al sicuro (*in tuto subsistere*) e darsi subito ad azioni moralmente valide (*commendare se bonis artibus*) e mantenersi in un ritiro indisturbato, (*inlibatum otium exigere*) curando quelle virtù che possono essere messe in pratica anche da chi vive nella quiete più completa. Questo si chiede all’uomo: di giovare (*ut prosit*) agli uomini; se possibile a molti, altrimenti a pochi, altrimenti ai più prossimi, altrimenti a se stesso (*sibi*)²⁶.

Seneca intende sottolineare che solo dopo essersi assicurati della validità di una certa decisione, e quindi di un progetto d’azione, si potrà passare alla pratica; ma, per l’ap-punto, per essere sicuri occorre essere effettivamente autonomi, *in tuto subsistere* (di qui l’*αὐτάρκεια*), occorre essere in grado di vivere in un ritiro indisturbato (*inlibatum otium exigere*). Tuttavia in Seneca il rapporto di dipendenza tra *otium* e *negotium* sembra continuamente rovesciarsi: non solo l’*otium* sembra essere la condizione per passare all’azione; ma è anche vero che dall’esperienza della ‘società’ emerge l’esigenza della dimensione ‘interiore’. Da qui l’*εὐστάθεια*, la condizione essenziale per la riflessione e, insieme, per la decisione e per l’azione²⁷. Ed è certo che per la scuola stoica la proposta dell’*εὐστάθεια* non è ingannevole: essa produce benessere (*εὐροια*) e si regge sull’*ἀπάθεια*, in un modo del tutto conforme alla natura (*σύμφωνά ἐστι τῇ φύσει τὰ ἀπαθῆ*)²⁸.

Ritornando allora al promettente giovane di cui si sta parlando nella *Lettera 71 (adulescens incorruptus et ingenio vegetum)*: dovrà stare attento perché, finché non raggiungerà la virtù perfetta, potrà trovarsi in difficoltà:

Finché non raggiunge la sua completezza (*antequam impleatur*), la mente oscilla

Esemplare figura di eroe positivo è Ercole, al quale Seneca dedica due tragedie. Nell’*Hercules Oetaeus* l’eroe resiste indomito «tra fumo e ira delle fiamme, immobile, senza scosse (*immutus, inconcussus*), non piegando né di qua né di là le membra preda del fuoco (*in neutrum latus correpta torquens membra*). Esorta, ammonisce. Anche mentre brucia è attivo» (*Herc. Oet.* 1740-1742).

26 SENECA, *De otio*, 3.4-5.

27 La *εὐστάθεια* è riconosciuta come virtù già da Crisippo (SVF 3.265 = Stob., *Ecl.* 2.60, 9 W.); è però nelle *Diatrìbe* di Epitteto che essa è posta a tema e si fa sinonimo dell’imperturbabilità, della fermezza, della costanza; cfr. 1.29; 3.9.17; 3.24.2-3 e 79; 3.26.13. Così in 4.1.46: «Che cerca ogni uomo? Di essere ben stabile, felice, di poter fare ogni cosa come vuole, di non essere impedito né costretto». Naturalmente è chiaro che essa si raggiunge, secondo Epitteto, solo limitando i desideri all’ambito di ciò in cui siamo autonomi; cfr. A.A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 191-194.

28 Così Crisippo citato proprio da Epitteto, *Diatr.* 1.4.29 (= SVF 3.144).

esitando (*incerta mentis volutatio est*); quando invece l'ha raggiunta, essa ha una stabilità incrollabile (*immota illi stabilitas*). E così quando uno incomincia ad avanzare procedendo verso la vetta (*ad summa procedens*) e sta praticando la virtù, può anche avvicinarsi alla perfezione ma ancora non l'ha raggiunta: per questo di tanto in tanto perderà il passo (*ibit interim cessim*) e la sua tensione interiore si indebolirà (*remittet aliquid ex intentione mentis*): non ha ancora superato gli ostacoli più difficili e si trova ancora su di un terreno scivoloso (*etiamnunc versatur in lubrico*)²⁹.

È un giovane che preferirà comunque sentirsi dire: *'Tanto melior' quam 'tanto felicitior'*, un'esclamazione che possiamo tradurre: «'Quanto sei forte' piuttosto che 'quanto sei fortunato'» (*Ep.* 71.28).

Con questo esplicito richiamo alla responsabilità personale il cerchio si chiude. Qualunque sia la condizione esterna, decisiva è la consapevolezza della propria forza interiore (cioè della propria volontà di essere in perfetta coerenza con il senso del tutto) piuttosto che l'abbandono alla sorte, quand'anche si profili fortunata.

29 SENECA, *Ep.* 71. 27-28.

GABRIELLA BONACCHI*

CORPO

La malattia, la cura, le donne

Come ci ha ricordato Judith Butler, Louis Althusser è stato, prima ancora di Michel Foucault, il più precoce e radicale nel mettere a nudo gli effetti di dominio della filosofia nel contesto sociale. Il *logos* filosofico neutralizza la storia, trasformando la complessità dinamica delle pratiche nelle coordinate concettuali soggetto-centriche dell'origine e del fine¹.

Le filosofie sono, dunque, macchine di dominio e di gerarchizzazione delle pratiche. Il materialismo umanistico di Ludwig Feuerbach – adorato dal giovane Marx e, sulla sua scia, periodicamente riscoperto dalla tradizione teorica della sinistra europea – ci restituisce in questo senso l'ipostasi di un soggetto assoluto: la specie Uomo calata nei suoi oggetti. L'umanesimo androcentrico come forma concettuale dell'esercizio di comando. Una soggettività che diviene costituente nel momento in cui traspone pratiche storiche concrete e contesti relazionali multipli in un orizzonte di meccanica oggettualità. La legalità trascendentale, la fondazione/garanzia dell'oggettività, l'effetto conoscenza che ne deriva, sono i mezzi con cui la filosofia assoggetta le pratiche reificandole. Le pratiche sono organismi viventi che producono effetti sociali: fisici e simbolici. E, a dispetto del nome, gli "apparati", congedata la logica dell'essenza, appaiono come compagni relazionali di azioni e strumenti: "ideologici" non per sovraccarico di dottrina, ma solo perché significanti.

Cura e malattia sono, allora, terreni perfetti per il dispiegarsi degli apparati ideologici di cui parlava nel secolo scorso Althusser. Lo si è visto, e si continua a vedere chiaramente, nel tempo infelice della pandemia. Sul tema era apparso alcuni anni fa un libro davvero innovativo², scritto da Oriana Persico e Salvatore Iaconesi, che racconta e problematizza l'esperienza drammatica di uno dei due autori (Salvatore), affetto da una grave forma di tumore al cervello. In passato, partecipando a una discussione con Derrick De Kerckhove, Iaconesi aveva sottolineato in termini drammatici l'inadeguatezza del nostro corpo rispetto ai vorticosi cambiamenti di un mondo globalizzato: «Per avere a che fare con questa globalità, iperconnessione, intensità, quantità, attività, sensazione, il nostro corpo (composto di carne) non ci basta più. La nostra carne, come medium del sentire, non è più sufficiente»³.

Azzardo qui una spericolata analogia, la cui eventuale infondatezza è fin dall'inizio messa in conto, ma che vale forse la pena accennare. Mi sembra di aver riscontrato nelle

* Fondazione Basso, bonacchi.ricerche@libero.it

1 J. BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

2 S. IACONESI, O. PERSICO (a cura di), *La cura*, Codice, Torino 2016.

3 A. BUFFARDI, D. DE KERCKHOVE, *Il sapere digitale*, Liguori, Napoli 2011.

riflessioni di Iaconesi qualcosa di analogo a quella sorta di sospensione della morale che ha avuto luogo nel femminismo dopo le grandi battaglie (e i guadagni politici) intorno all'aborto. Naturalmente i termini problematici sono completamente diversi, ma analoga è l'incertezza epistemica di fronte alla difficoltà di continuare a perseguire le strade fin qui battute in presenza di qualcosa che si fatica a interpretare. A questo fa esplicitamente riferimento Oriana, ripercorrendo per rapidi tocchi la rivoluzione operata dalla messa in parola di un corpo – quello delle donne – mille volte descritto ma mai fino in fondo conosciuto prima della sua riscrittura e messa in scena ad opera del femminismo⁴. L'intersezione tra studi femministi, postcoloniali e postmoderni è cosa nota. In tutti questi campi di studio ci si occupa di soggetti invisibili, voci che la storia ha tradizionalmente relegato nel silenzio delle mura domestiche. È qui che si è rivelato particolarmente prezioso l'approfondimento da parte di Félix Guattari dell'ecologia della mente di Gregory Bateson e delle sue – straordinariamente innovative – osservazioni sull'emergere del pensiero umano.

Femminismo e antropologia batesoniana si sono sempre dati la mano nel trasformare in profondità il modo in cui si osserva lo sviluppo della “coscienza”. Studiosi delle donne e dei gruppi antropici extraeuropei concordano nello stabilire alcuni punti fermi: la coscienza è un ecosistema, in cui le idee, le informazioni e i saperi sono il risultato di un flusso continuo, elaborato nei punti di interazione tra gli individui, nelle loro reti relazionali.

Da questo punto di vista la coscienza non appare più come un sistema chiuso, bensì relazionale, costruito continuamente attraverso le reti d'interazione⁵. Già Michel de Certeau aveva trasformato, nel suo *L'invenzione del quotidiano*, lo studio della vita quotidiana, allontanandolo dall'etnografia e portandolo all'analisi dei modi in cui gli individui riprogrammano continuamente tutto quello con cui vengono in contatto: dal testo alle strade della città. In proposito mi ha illuminato la radicale messa in discussione, nella lettura di Iaconese e Persico, del “noi” riassuntivo dell'universalmente umano sotteso al dire scientifico. Si tratta di un'eredità trasmessa dall'“umanesimo” della nostra tradizione anche al mondo dell'Intelligenza Artificiale (IA). Nel parlare di IA, dunque di ogni sua applicazione digitale, molti *influencer* (attivi dai social media ai giornali alla politica) tendono a immaginarsi ancora oggi che il mondo esista soltanto perché umano, apparato economico-politico umano. E dunque sia orientato a muoversi in superficie – sulla propria superficie, compresa la pelle umana – così, ancora e inevitabilmente, mirando verso se stesso e i suoi più estremi confini: comunque terrestri, nel senso di geopoliticamente umani.

È sempre Atlante, fratello di Prometeo, a reggere il mondo sulle sue spalle da gigante. Il viaggio è ancora oggi quello delle “tre caravelle” verso nuove terre e altri corpi da sfruttare. I conflitti di potere sono ancora tra amici e nemici che, in urto tra loro, abitano e si contendono uno stesso territorio, le stesse risorse, e il medesimo futuro. Amici e nemici in un'esistenza che non appartiene a loro e tuttavia attraversano da proprietari

4 IACONESI, PERSICO, *La cura*, cit., pp. 294 e sgg.

5 G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

e conquistatori. È proprio il metodo di ricerca “esperienziale” di Iaconesi a mostrarci invece, si è scritto in una rete entusiasta del suo racconto, di come sia possibile allontanarsi dai paradigmi più duri, resistenti e insensibili – corazzati – della modernità. Qui la sofferenza fisica diventa un valore da non rimuovere da sé. La cura – non del sano *versus* malato ma da questi verso il sano – è messa al posto della conoscenza. La carne riprende il posto da cui l’aveva scalzata il corpo come fulcro dell’assoggettamento sociale. Iaconesi e Persico enfatizzano la natura ibrida del sé che emerge dalle avventure della carne e della malattia. È un Sé che mette in radicale discussione l’idea di soggettività, il logocentrismo, il concetto di rappresentazione e l’uso della scrittura. Il sospetto nei confronti della verità oggettiva della scienza si incontra con le ultime tappe delle neuroscienze e gli orizzonti a venire della fisica quantistica: ormai davvero strabilianti.

Nella ricerca di Iaconesi e Persico è evocata una diversa traccia di riflessione, strettamente intrecciata al gran lavoro che si è ormai accumulato sull’autobiografia delle donne. Come aveva a suo tempo genialmente intuito e suggerito Alessandro Portelli⁶, la malattia e l’ospedale sono il terreno di coltura di una presenza femminile straordinariamente antica ma che possiamo sottoporre ad una interpretazione di tipo nuovo. Questa presenza – ombra nella elaborazione vigente ma viva e forte nella realtà quotidiana – ha, da sempre, messo in campo una soggettività diversa da quella ideata dai meccanismi di produzione del Paziente ad uso e consumo del mercato, delle burocrazie e delle strutture del potere. La storia delle donne e la storia dei pazienti sono tutt’altro che distanti: in entrambi i casi siamo di fronte a una storia di codifica dei corpi. Il corpo del malato, come già il corpo femminile è da sempre assoggettato ad una parola estranea alla propria realtà.

Il lavoro del femminismo ha già in parte sostituito la storia delle donne reali alla storia della Donna dominante nelle secolari fantasie maschili. Su questa traccia deve muoversi la trasformazione del Paziente nei pazienti in carne ed ossa bisognosi di cura. È questo il compito attuale delle “maestre d’amore” di cui parla Nadia Fusini nel suo ultimo libro⁷.

6 A. PORTELLI, I. LOFFREDO, *Racconto: tra oralità e scrittura*, Milano, Emme 1983.

7 N. FUSINI, *Maestre d’amore. Giulietta, Ofelia, Desdemona e le altre*, Torino, Einaudi 2021.

R. LOREDANA CARDULLO*

CURA

Tra Socrate e Martha Nussbaum

Nell'etica contemporanea la parola "cura" ha assunto da alcuni anni un ruolo centrale soprattutto nell'ambito della cosiddetta *Ethic of care*, ovvero di quella particolare etica applicata¹ che si occupa del diritto-dovere di ogni essere umano ad essere sia destinatario che portatore di cura (*caregiver*). Per lungo tempo l'etica della cura ha mantenuto un carattere antropocentrico, escludendo dal novero dei suoi interessi esseri viventi non umani, come gli animali e le piante. Nel Novecento, Martin Heidegger confermava l'intrinseco legame tra cura e uomo (in tedesco *Sorge* e *Dasein*) quando, raccontando in *Essere e tempo* il mito di Cura contenuto nella *fabula 22* di Igino², sottolineava la primarietà onto-esistenziale della cura per l'uomo, collegandola alla precarietà e finitezza della condizione di "progetto gettato nel mondo" del *Dasein*.

Oggi una sensibilità nuova, rivolta agli animali e alla salvaguardia della natura in generale, ha fatto sì che la cura e la responsabilità dell'uomo si siano estese all'intera *biosfera*, vale a dire all'insieme di tutto ciò che ha vita (*bios*) e che può essere descritto metaforicamente come una rete i cui nodi, tutti essenziali e indispensabili al suo buon funzionamento, sono rappresentati da ciascuna specie vivente, secondo gli insegnamenti della *Deep ecology*³. Il dibattito sulla cura, specie in ambito anglosassone, si è concentrato anche sulla necessità di estendere agli uomini un lavoro che per secoli è stato assegnato, quasi "per natura", alle donne; studiose come Carol Gilligan e Joan Tronto hanno inteso specificare come non esista una propensione naturale del femminile per il lavoro di cura – verso bambini o anziani o disabili, per intenderci – che derivi da un modo differente di pensare e affrontare i problemi, come se le donne fossero più consone al sentimento e alla tenerezza e gli uomini seguissero di più i diritti e i principi di giustizia. Si tratta di quell'opposizione fallace tra *voice of care* e *voice of justice* che il pensiero femminista ha combattuto a lungo⁴.

Ma lungi dall'essere una scoperta dei tempi moderni, il concetto di cura ha origini antichissime; le sue radici sono infatti greche e filosofiche, come la stessa *Ethic of care*

* Università di Catania, l.cardullo@unict.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 9 dicembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 Per un quadro d'insieme si veda A. FABRIS, *Etiche applicate*, Carocci, Roma 2017.

2 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, pp. 504-6.

3 La *Deep Ecology* si ascrive all'ecologista norvegese A. NAESS, su cui si veda *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in *Etiche della terra*, a cura di M. Tallacchini, Vita e Pensiero, Milano 1998.

4 Cfr. C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Womens Development*, Harvard University Press, Harvard 1982 (trad. italiana *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991).

riconosce, richiamandosi spesso alle sue fonti originarie, che sono in primo luogo Socrate, Platone e Aristotele, ma anche pensatori d'epoca ellenistica, imperiale e tardoantica, come Epicuro, gli Stoici romani, Plotino. In questo breve contributo dedicato alle origini del concetto di cura, mi limiterò ad analizzare due autori particolarmente seguiti dall'odierna filosofia morale, Socrate e Aristotele; il primo, come artefice del momento fondativo della cura, intesa in senso orientativo e dialogico-relazionale, il secondo, per avere enfatizzato un carattere della natura umana, che è rimasto a lungo nascosto e negato dal pensiero antropocentrico della modernità: la vulnerabilità.

1. La cura in Socrate

Nel mondo antico, come denunciava Platone e confermava Diogene Laerzio, il concetto di cura si divaricava in due ambiti diversi: da una parte con cura si indicava l'intervento riparativo che il medico effettuava sul corpo ammalato al fine di ripristinarne lo stato di equilibrio, ovvero di salute; da un'altra parte la cura iniziava a designare l'attenzione etico-pedagogica che il filosofo prestava nei riguardi del discepolo, allo scopo di perfezionarne il carattere e la personalità, e orientarlo verso uno stile di vita virtuoso. Per il primo aspetto della cura il termine utilizzato era *θεραπεία* e il verbo corrispondente *θεραπεύειν*, mentre per il secondo aspetto, favorito dal nascere della filosofia, termine e verbo corrispondenti erano *ἐπιμέλεια* ed *ἐπιμελεῖσθαι*.

Lo scollamento che Platone denuncia nel *Carmide*, considerando un errore separare la cura del corpo dalla cura dell'anima, Diogene Laerzio lo evidenzia nelle sue *Vite dei filosofi* con questa espressione: «Apollo fece nascere per gli uomini Asclepio e Platone: l'uno per la cura del corpo, l'altro per la cura dell'anima»⁵. Si tratta, in verità, della medesima separazione che oggi l'*Ethic of care* tenta di superare e che è resa bene dai due diversi verbi inglesi che denotano e distinguono i due aspetti della cura già indicati dai due termini greci diversi menzionati, ovvero *to cure* e *to care*. La bioetica medica contemporanea insiste molto sulla necessità che medici e operatori sanitari non si limitino a somministrare medicine (obiettivo del *to cure*) a pazienti senza un volto e senza una storia, ma diventino *caregivers* di 'persone' ammalate (obiettivo del *to care*).

Già nel lontano V secolo a.C. il Socrate del *Carmide*, rifiutando la separazione dei due diversi interventi di cura, consigliava al giovane protagonista del dialogo platonico di curare l'emigrania, di cui soffriva, prendendosi cura, dapprima, della sua anima, attraverso i bei discorsi, cioè attraverso la filosofia che si alimenta del dialogo tra anime:

Diceva il dio Zalmosside: "L'anima, o beato, si cura con certi carmi magici che sono poi i bei discorsi (τοὺς λόγους [...] καλοῦς), dai quali cresce nelle anime la saggezza (σοφροσύνην). Quando questa sia cresciuta e sia là presente, allora è facile dare salute alla testa e al resto del corpo". E mentre il Tracio mi insegnava i rimedi e le parole magiche,

5 Diogene Laerzio, III, 45.

soggiungeva: “che nessuno ti convinca a curare la propria testa con questa medicina, se prima non avrà affidato la sua anima alla cura dell’incantamento. Perciò anche ora” continuava “si fa questo sbaglio tra gli uomini che taluni cercano di essere medici dell’una o dell’altra cosa separatamente, o della saggezza o della salute”⁶.

Con il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone si realizza quella rivoluzione etica che consiste nel totale ribaltamento dei valori morali della gremità arcaica, e di una loro trasposizione dall’esteriorità verso l’interiorità dell’individuo. Se ancora nei poemi omerici, i modelli di comportamento erano quelli dell’eroe, strettamente connessi al corpo e al successo riportato in battaglia con la forza fisica, adesso alla bellezza e alla forza corporee, si sostituiscono valori sempre più legati all’anima e alla spiritualità. Si realizza quella conversione dello sguardo verso il proprio sé interiore, che porta alla scoperta di valori diversi e richiede una *paideia* che si concentri più su una bellezza e una forza psichiche. È quella che con un’espressione felice, Maria Michela Sassi ha chiamato ‘l’eccezione fisiognomica di Socrate’⁷: alla tradizionale cultura della *καλοκάγαθία*, in cui alla bellezza del corpo – coltivata e realizzata tramite la ginnastica – corrispondeva automaticamente un carattere virtuoso – realizzato anche tramite la musica – si sostituisce un ideale di bellezza psichica che non deve necessariamente derivare da una bellezza fisica.

Socrate è l’emblema di questa rivoluzione morale, con la sua proverbiale bruttezza e sgradevolezza fisica a cui corrispondono bellezza interiore e forza di carattere, quest’ultima costruita sull’*ἐγκράτεια* (autodominio) e sull’*ἐλευθερία* (libertà dalle passioni). Si apprende dall’*Alcibiade I* e dall’*Apologia di Socrate* che per realizzare la bellezza dell’anima e della personalità, occorre prendersi cura (*ἐπιμελεῖσθαι*) di sé; ma per capire in che cosa consista tale cura di sé, Socrate fa ricorso al motto ‘conosci te stesso’, inciso sul frontone del tempio del dio Apollo a Delfi, e afferma che «colui che ci prescrive il “conosci te stesso” (*γινῶναι ἑαυτόν*) ci ordina di conoscere la nostra anima (*ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γινῶρίσαι*)»⁸, intendendo collegare la conoscenza di sé alla cura. Solo conoscendo noi stessi e scoprendoci essenzialmente e primariamente anima, cioè interiorità, potremo capire che prendersi cura di sé significa prendersi cura della propria anima, ovvero della propria natura più autentica. «Facile o non facile che sia, per noi – dice Socrate ad Alcibiade – la questione è in questi termini: se conosciamo noi stessi, potremmo anche conoscere la cura di noi stessi (*τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν*); ma se non ci conosciamo, non conosceremo neppure quella»⁹. Appurato che il sé coincide con l’anima, che è la parte più nobile di noi stessi¹⁰, Socrate presenta come una missione assegnatagli dal dio Apollo quella di insegnare ai cittadini ateniesi a prendersi cura della propria anima, imparando a curarsi più dei valori interiori che delle ricchezze e degli onori. A tale proposito

6 PLATONE, *Carmide* 157a3-b1.

7 M.M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. 15.

8 PLATONE, *Alcibiade I* 130e8-9.

9 *Ivi*, 129a7-9.

10 Cfr. *Ivi*, 130d5-6.

un brano dall'importanza cruciale è quello in cui, dinanzi ai giudici del tribunale di Atene, Socrate si rivolge direttamente al popolo, affermando così:

Il mio girovagare ha la sola funzione di persuadervi, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze (μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων) più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non è dalle ricchezze che viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica¹¹.

In ciò consiste quindi la cura di sé per Socrate: nel costruire la propria personalità non perseguendo valori fisici ed esteriori, adesso considerati effimeri, ma conformandola alle ἀρεταί, termine che dovremmo intendere nel senso di 'eccellenze del carattere' piuttosto che con il tradizionale 'virtù', che non rende appieno l'idea che gli antichi greci avevano di questo concetto, ancora esente dall'aspetto ascetico assunto in epoca cristiana. In questo percorso formativo etico e paideutico, che ciascuno deve intraprendere da sé, il filosofo assume il ruolo fondamentale di guida psicagogica, prendendosi in prima istanza cura del discepolo – o dell'intera cittadinanza, come nel brano appena citato – ma fornendo nel contempo gli strumenti agli altri affinché imparino autonomamente a prendersi cura di sé. Tali strumenti sono i bei discorsi, ovvero quei dialoghi che si intessono tra anime, la cui efficacia è resa bene da una straordinaria metafora visiva esposta ancora nell'*Alcibiade I*:

Dunque, se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio, con la quale anche vede, vedrà se stesso [...]. Se allora un occhio vuol vedere se stesso, bisogna che fissi un occhio, e quella parte di questo in cui si trova la sua eccellenza visiva [...] Ora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova l'eccellenza dell'anima, cioè la sapienza (σοφία) [...] possiamo noi indicare nell'anima una parte più divina di quella in cui risiedono la conoscenza e il pensiero?¹².

2. La cura in Aristotele

L'aspetto relazionale del rapporto di cura, sotteso all'insegnamento socratico, ritorna in modo forse ancora più consapevole e ufficiale nel pensiero etico-politico di Aristotele, trovando anzitutto conferma nella definizione dell'uomo come 'animale politico' di *Politica* 1253a2-3 ed *Etica Nicomachea* I 1097b11. Il bisogno di vivere in una comunità – sia essa la famiglia, il villaggio o la πόλις – deriva all'uomo dalla sua incapacità di sopravvivere da solo e di bastare a se stesso. Ma ciò che rende il pensiero antropologico ed etico-politico dello Stagiritico estremamente attuale e ancora valido per le contemporanee

11 Id., *Apologia* 30a7-b4.

12 Id., *Alcibiade I* 133a5-10.

riflessioni morali è l'enfasi in esso posta sulla condizione animale dell'uomo, inscritta nella definizione aristotelica dell'uomo come 'animale razionale mortale'.

Nella *scala naturae* che trova spazio negli scritti biologici di Aristotele, l'uomo si colloca tra le bestie e gli dèi, condividendo con le prime la fragilità di possedere un corpo soggetto a bisogni, malattie e morte, e con il divino il possesso dell'anima razionale con la sua parte più preziosa: l'intelletto teoretico o νοῦς. Ed è proprio a causa della sua natura animale che l'uomo, pur possedendo la razionalità, appare bisognoso di cure e incapace di vivere da solo e di realizzare quella vita buona o felice che necessita anche di beni materiali ed esteriori, tra i quali un aspetto fisico gradevole, una condizione economica non disagiata, la salute, ma soprattutto una famiglia, dei figli non degeneri, degli amici, che possano e sappiano prestargli cure nei periodi di maggiore bisogno, durante le malattie o nella vecchiaia e all'approssimarsi della morte¹³.

Oltre alla fragilità dovuta alla componente materiale del composto ilemorfico, l'uomo subisce anche i colpi della sorte o τύχη, contro i quali rimane del tutto inerme. Infatti, afferma Aristotele in un celebre brano,

avvengono molti mutamenti, ed eventi di ogni sorta, durante una vita, ed è possibile che la persona più prospera cada in terribili sventure durante la vecchiaia, come si narra a proposito di Priamo nei poemi eroici; nessuno direbbe felice chi ha sopportato tali sventure (τὸν δὲ τοιαύτως χρεσάμενον τύχαις) ed è morto in modo così miserabile¹⁴.

Il concetto aristotelico di felicità, in greco εὐδαιμονία, che letteralmente significa 'avere un buon demone', si declina in ciò che gli anglosassoni hanno reso con la circonlocuzione *flourishing life*, vita fiorente o vita realizzata, come accade a una pianta che, all'apice del suo sviluppo, fiorisce ed esplose di bellezza e di profumo; Aristotele preferisce definirla εὖ ζῆν, vita buona. Ma per realizzare una vita buona, per sé e per gli altri, sono necessarie le *aretai*, virtù o eccellenze, che Aristotele distingue in 'etiche', o del carattere, e 'dianoetiche', o della parte razionale dell'anima.

Nel definire le virtù etiche, Aristotele fonda la sua celebre dottrina del 'giusto mezzo'. Virtù etiche sono ad esempio la giustizia, il coraggio, la generosità, la magnanimità, ma ciascuna di esse si configura come «una certa medietà (μεσότης τις), dato che è ciò che tende al giusto mezzo (τοῦ μέσου) [...] l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà è propria della virtù»¹⁵.

Le virtù non sono 'per natura', ma si acquisiscono con l'esercizio e la fatica, fino a che non diventino una sorta di *habitus*; ma per forgiare il proprio carattere secondo il modello virtuoso è fondamentale l'apporto educativo, che deve essere condiviso tra famiglia e stato. Ciò vuol dire che anche lo stato, oltre che i familiari e gli amici, deve farsi

13 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 9, 1099a32-1099b6.

14 *Ivi*, I 9, 1100a5-10.

15 *Ivi*, II 5, 1106b25-34; si veda anche I 13, 1103a20-1103b2.

carico dei suoi cittadini, ‘prendersene cura’ per renderli buoni e quindi felici; due brani particolarmente significativi a tale riguardo sono i seguenti:

abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore, ed essa infatti si prende grandissima cura (πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται) di rendere i cittadini persone di un certo tipo (τοῦ ποιούσ τινας), e buone (ἀγαθούς), e capaci di compiere belle azioni¹⁶.

[...] spetta a ciascuno, a quanto pare, mettersi in grado di aiutare i propri figli e amici a raggiungere la virtù, o almeno a sceglierla. Sulla base di quanto si è detto, parrebbe che uno possa fare ciò, principalmente se diviene esperto in legislazione, dato che è chiaro che ciò di cui ci si prende cura (ἐπιμέλειαν) a livello pubblico viene fatto per mezzo di leggi, e le attività più corrette si fanno sulla base di leggi eccellenti¹⁷.

Prendersi cura di qualcuno significa, nel contesto etico-politico aristotelico, farsi carico della sua felicità, insegnargli a vivere e ad agire in modo equilibrato, aiutandolo nei momenti di cedimento e di maggiore fragilità, raddrizzandone il carattere laddove gli capiti di sbagliare:

Quindi il prodigo, lasciato a se stesso, tende ad assumere questi vizi, mentre se trova chi si prende cura di lui (τυχὼν δ’ ἐπιμελείας) può tornare al giusto mezzo e al bello¹⁸.

L’antica funzione educatrice e riparatrice dell’ἐπιμελεῖσθαι, cara ai filosofi antichi che, come abbiamo visto, ne sottolineavano anche la valenza sociale e politica, ritorna oggi nel pensiero di numerosi filosofi morali e bioeticisti. Il filosofo scozzese MacIntyre ha recentemente definito gli uomini ‘animali razionali dipendenti’, modificando leggermente la definizione aristotelica, per enfatizzare proprio la fragilità dell’uomo. Anche Martha Nussbaum, autrice fra l’altro di un libro di successo intitolato in italiano *La fragilità del bene*, basa i suoi principi di giustizia sociale e il suo celebre *Capabilities approach* sulle fonti antiche – per lo più socratiche e aristoteliche – per dimostrare che i valori legati al dialogo e alla solidarietà nei confronti dell’‘altro’ in generale, il richiamo al senso di responsabilità per i più deboli, per le frange marginali delle società, le generazioni future e il pianeta, passano attraverso il lavoro di cura; perché oggi più che mai – anche ‘grazie’ alla pandemia da Covid-19 – ci accorgiamo di quanto l’essere umano sia vulnerabile e di quanto soltanto la compassione, l’ascolto e la condivisione possano garantire equità e giustizia in un mondo sempre più contrassegnato da individualismo, indifferenza e comunitarismo endogamico¹⁹.

16 *Ivi*, I 10, 1099b29-32.

17 *Ivi*, X 10, 1180a30-35.

18 *Ivi*, IV 3, 1121b11-13.

19 Cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Boringhieri, Milano 2009.

ALESSANDRA CHIRICOSTA*

FORZA

Dalla sottomissione all'ascolto di sé

Che la forza sia una questione ancora tutta da indagare e di gran rilevanza filosofica e politica è un'intuizione che prende forma già nell'opera di autrici che hanno messo al centro delle proprie riflessioni i temi della violenza e del conflitto. Simon Weil pone il concetto di forza come fulcro e cardine della storia occidentale, equiparandola quasi completamente alla violenza¹. La forza è un agente cieco e impersonale, che si esprime attraverso i corpi e le menti, guida ideologie, religioni, politiche, economie. Come la gravità, spinge verso il basso e opprime chiunque sia preso nelle sue dinamiche. Crea sempre gerarchie, in cui l'unica soggettività degna di questo nome è quella del 'più forte', fisicamente, intellettualmente, culturalmente.

Perché la forza-violenza è sempre materiale, dice Weil, anche quando non è agita direttamente dai corpi: anche se lo fa in forme più sottili, il suo scopo è sempre quello di sottomettere. Apparentemente consegna supremazia a un vincitore, ma in realtà schiaccia anche questo in un destino di eterna sopraffazione. Nessuno possiede la forza, ma da essa si è posseduti. Tuttavia, anche in una visione così negativa, si aprono spiragli inattesi, in cui si fa strada l'idea che esista una dimensione della forza che non solo non coincida con la violenza, ma che sappia tenerle testa, sconfiggerla: Afrodite è in grado di controllare Ares. E sarà proprio l'esperienza di donne che hanno deciso di esplorare un senso differente della forza a partire da sé, dalle proprie corpo-realtà non scisse, *inadomesticated*, come suggerisce la filosofa femminista Angela Putino, che aprirà nuovi scenari, riscriverà i codici di una 'funzione guerriera' femminile come capacità trasformativa per tutte e tutti².

La forza, intesa come capacità combattente, non è generalmente considerata un attributo delle corpo-realtà femminili. A meno che non la si consideri in un'accezione ampia, o metaforica, la forza è stata al contrario usata per definire una delle più centrali caratteristiche della mascolinità. In una logica che procede per opposizioni rigide e binarie, come quella spesso usata nel pensiero cosiddetto occidentale, ciò che caratterizza un genere non appartiene all'altro.

Per questa ragione, le concettualizzazioni e le pratiche relative alla forza sono rimaste per la gran parte un dominio maschile, relegando le donne nella definizione di sesso debole. Si dà ormai per scontato che questo sia un dato di natura, che compone la relazione tra i generi nei termini di una supremazia dell'uno sull'altro, un potenziale

* Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", alessandra.chiricosta@gmail.it

1 S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios Editore, Trieste 2013.

2 A. PUTINO, in *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile*, Atti del Convegno Internazionale (Lecce 27-30 Aprile 1992), a cura di M. Forcina, A. Prontera, P.I. Vergine, Edizioni Milella, Lecce 1992.

stato di violenza permanente, in cui il corpo ‘più forte’, unico vero soggetto agente, può disporre del più debole. Aguzzino e protettore sono i due poli in cui può oscillare questa mascolinità così pensata, come due facce della stessa medaglia che esclude le soggettività femminili o femminilizzate dalla dignità di essere un soggetto a tutto titolo.

La forza così pensata è sempre violenta, anche quando si trattiene, anche quando protegge. La violenza di genere, da questa prospettiva, non è più considerabile come una malattia occasionale di un corpo sociale sano, ma piuttosto una dinamica che struttura le relazioni stesse, sia al livello individuale sia a quello sociale, politico e culturale. Per questa ragione, nei momenti di crisi o in quelli in cui l’autorità femminile solleva la testa, il picco delle violenze – fisiche, psicologiche, culturali – sulle donne aumenta esponenzialmente.

Sempre per la stessa ragione, una feroce condanna colpisce quelle donne che hanno scelto di sottrarsi a questo destino di ‘inferiorizzazione’, cercando vie per smentire l’assunto che la proprio corpo-realtà sia intrinsecamente debole, ovvero inadatta ad essere assertiva, combattiva, forte. Tacciate di essere *virago*, sono state criticate come donne che tradiscono la propria femminilità per emulare atteggiamenti violenti.

Al contrario, è la dimensione della ‘cura’, come criterio di azione e di relazione che l’esperienza delle donne riconsegna all’umanità. Ma veramente forza e cura si pongono in un contrasto insanabile? Possiamo pensare a una forma di forza che non sia violenta, pur rimanendo combattente? Una forza, fisica, mentale, emozionale, sociale, culturale, politica che sappia contrastare efficacemente la violenza?

È proprio nell’esperienza combattente di quelle corpo-realtà che sono state inferiorizzate dal dominio della forza-violenza che si può trovare un’altra via, una concezione diversa che vede la forza come capacità di autocoltivazione fisica, emozionale, mentale, personale e dunque politica. Perché la violenza non coincide semplicemente con la ‘forza bruta’ dei corpi, non trova nella razionalità il suo limite: la violenza è al contempo fisica e mentale, sociale e culturale. Occorre uscire anche dalla divisione tra natura e cultura, tra corpo e mente per comprendere quale sia il confine tra violenza e forza.

Torniamo dunque a corpo-realtà non scisse, osserviamo cosa insegnano. Qualsiasi organismo, per sopravvivere, ha bisogno di cura e forza, per se stesso e nelle relazioni. Pensiamo a quanto sia proprio il momento in cui la dimensione della cura è al massimo, ovvero quando si accudiscono i cuccioli, che la capacità combattente e la forza della madre si esprima al massimo. Questo esempio aiuta a pensare in maniera non dualista, come suggeriscono molte filosofie dell’Asia orientale e sudorientale che invitano a non soffermarsi su singoli enti, ma piuttosto sulle dinamiche che li connettono. Cura e forza possono non essere opposti inconciliabili, ma polarità di una stessa energia, che fluisce costantemente dall’uno all’altra.

Pensare forza e cura come due dimensioni che si coappartengono, che si nutrono l’una dell’altra invece che escludersi, permette di uscire dal dominio incondizionato della violenza. Consente di pensare alla forza non come qualcosa che schiaccia, opprime, distrugge chi la contrasta e assicura a chi la possiede la supremazia, ma come ciò che consente

alla vita di preservarsi, alla cura amorevole di essere efficace. La forza non coincide con la violenza, se non nelle narrazioni delle ideologie machiste.

Considerare la forza combattente come attributo caratterizzante un genere è ben lontano da essere un dato naturale, come saremmo portati a pensare. Si tratta invece di una vera e propria profezia autorealizzantesi, un dispositivo molto articolato che ha agito sui corpi singoli e collettivi di molte società e culture, oscurando esperienze diverse che avrebbero potuto smentirlo, con pensieri e fatti.

Come ricorda Pierre Bourdieu nel suo celebre saggio *Il dominio maschile*³ è la forza fisica a essere concepita come il principale criterio che nelle culture androcentriche determina la supremazia del maschio. Quest'ultima si rinforza e si assolutizza non solo tramite la reiterazione di atti violenti corporei, ma soprattutto grazie alla capacità della forza fisica di trasformarsi in forza simbolica, di divenire cultura incarnata, nell'accezione più letterale del termine.

La *forza simbolica* agisce come dispositivo di controllo interno ai corpi stessi: il complesso di norme e categorie che servono a sostenere, tra le altre, la gerarchia tra i generi (o tra le etnie, le classi, ecc.) viene interiorizzato e 'naturalizzato' tramite una forma di educazione comportamentale, posturale che diviene *habitus*, abitudine incarnata, ripetuta e riattualizzata in ogni azione, in ogni contesto, in ogni corpo e tra i corpi. In questo modo, ogni cultura crea e modella corpi differenti, li instrada verso alcune possibilità e impedisce che si sviluppino lungo altre direttrici, in conformità ai valori e alle strutture di potere che regolano ciascuna società. L'aver privato le corpo-realtà femminili di una propria sperimentazione della forza è quindi il risultato di un processo che potremmo definire di condizionamento natural-culturale.

L'aver considerato la forza un dominio maschile ha operato un doppio blocco nell'esplorazione di questo concetto. Il primo consiste nell'aver oscurato l'esperienza di quelle corpo-realtà, in gran parte femminili, che raccontavano storie diverse sull'associazione tra forza e genere, relegandole al livello di eccezioni poco significative o di esseri mostruosi e grotteschi. Il secondo blocco, connesso al primo, consiste nell'aver escluso la possibilità di pensare alla forza in un modo diverso da quello che viene usato nella costruzione della virilità dominante, quel racconto che diviene corpi che definisco 'il mito della forza virile'.

Esistono, invece, forze di altro tipo, non intese come metafore, ma sempre come principi agenti a partire dai corpi: corpo realtà considerate deboli, non conformi, inadatte a divenire soggetti a pieno titolo, raccontano di strade differenti che consentono di liberarsi con forza – e di liberare la forza – dal dominio della violenza. Ponendoci in ascolto delle esperienze di culture e di singole persone che hanno pensato e vissuto diversamente sia la forza, sia i generi, sia la connessione tra i due, si scoprono scenari impensati.

La questione, dunque, non va posta tanto nei termini di "anche le donne possono essere forti", come se le corpo-realtà femminili, così come quelle maschili o non binarie fossero tutte uguali e la forza fosse un concetto unico e determinato, ma piuttosto di quanti tipi di forze ci sono, in quanti modi ci si può muovere nel gioco delle forze, che strategie

3 P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2017.

adottare perché le forze si relazionino in equilibri dinamici, si articolino in “conflitti che generano armonia” come diceva Eraclito.

Come ci insegnano molte arti marziali, se a una forza rettilinea si contrappone un'altra uguale e contraria, queste due si possono bilanciare, ma saranno comunque prigionieri di un'unica dinamica, in cui o si schiaccia o si è schiacciati. Ma se si guarda alle leggi cosmiche e alle arti di combattimento, si scopre che la linea può divenire cerchio, come accade quando l'incontro tra forze lineari le trasforma in forze centrifughe e centripete. Una forza rettilinea che arrivi su di una circolare, o spiraleggiante, viene deviata naturalmente, senza sforzo e, soprattutto, senza che l'intento della forza sia quello di cancellare l'altra.

Pensiamo alla forza di un albero, che si accresce non opprimendo chi ha intorno, non dirigendosi contro, ma spiraleggiando attorno al proprio asse, per giungere fino a dove può, nulla di più, ma anche – e soprattutto – nulla di meno, come ricorda Angela Putino. Pensiamo al bambù, che proprio grazie alla sua flessibilità riesce a resistere alla forza del vento, che sradica gli alberi rigidi, e a incanalarla nelle sue cavità per poi restituirla amplificata, se serve.

Pensiamo all'acqua: la sua forza è in grado di sgretolare la roccia, capovolgendo l'immagine che la forza coincida con la rigidità, l'insensibilità, la durezza. Al contrario, è proprio ciò che è morbido, che “sta in basso”, che è liquido, senza identità, quindi libero di modificarsi e assumere qualsiasi forma, ad essere forte, proprio perché è in grado di rimanere in ascolto sensibile di ciò che incontra, comprendendone le paure che originano rigidità e sapendole capovolgere. Ciò che è rigido, che non sa ascoltare e comprendere i mutamenti che intercorrono intorno a lui, le energie che lo attraversano, è destinato a perire. Chi si fa cavo e flessibile, capace di ascolto e cambiamento proprio perché più morbido, non solo sopravvive, ma diviene forza di trasformazione per tutte e tutti. Queste immagini non hanno solo un valore metaforico: in culture che non dividono tra mente e corpo, natura e cultura, materia ed energia, combattimento e cura, ma che comprendono che i principi naturali guidano anche i nostri corpi-mente in un reticolo vivente di cui siamo parte, le forze dell'acqua e del bambù, insieme a molte altre, sono studiate nella loro possibilità di divenire arti di combattimento – molte delle quali originatesi da corpi femminili, o “più deboli” e insieme di “lunga vita”, per se stessi e per gli altri. Ricordiamo a titolo di esempio che il *ju-jitsu*, o arte della flessibilità, fu praticato dalle suffragiste inglesi mentre i movimenti dell'acqua guidano le spirali del *taijiquan*, arte marziale e pratica di lunga vita.

Uscendo dal dominio della forza virile, essere forti, fisicamente, mentalmente, emotivamente, significa allenarsi a un'autocoltivazione che vede il conflitto non come prevaricazione, ma come criterio di ascolto, di sé, degli altri e del contesto. La forza si esprime nel saper trovare equilibri dinamici spiraliformi nei giochi delle spinte contrastanti, che si coappartengono sempre. Un altro genere di forza⁴.

4 Per approfondimenti sul tema si rimanda a A. CHIRICOSTA, *Un altro genere di forza. Costruzione sociale e filosofica della debolezza del corpo femminile e del mito della forza virile*, Iacobelli Editore, Roma 2019.

STEFANIA GIOMBINI*

LOGOI
Le parole che curano

Già nell'antichità il malessere fisico e quello psicologico erano ben distinti e ad essi erano associate due differenti soluzioni di allevio: il patimento fisico, infatti, era trattato attraverso i farmaci e le cure mediche mentre il patimento psicologico, interiore o dell'anima, era curato attraverso i discorsi. Sullo sviluppo della medicina antica sono state scritte innumerevoli e dettagliate pagine; minori quelle riguardanti la capacità curativa delle parole. Di due autori greci di epoca classica ci sono pervenute interessanti riflessioni sulla cura attraverso i discorsi: si tratta dei sofisti Antifonte e Gorgia.

Antifonte¹ è, con le parole di Bonazzi², un presocratico a tutti gli effetti, un *polymathēs* interessato a molti ambiti dello scibile tra cui trova posto anche il tema della cura della sofferenza e del patimento psicologico: due fonti descrivono la pratica, a lui attribuita, di curare attraverso i discorsi.

Plutarco nella *Vite dei X oratori* (1 p. 833 c = 87DK A6) informa che:

[...] Mentre si dedicava alla poesia, compose anche un'Arte per non soffrire, quasi come una cura prescritta dai medici agli ammalati. Allestita a Corinto una stanza vicino alla piazza, proclamò di essere in grado di curare coloro che avevano dolori con i discorsi, e, conosciute le cause, consolava i sofferenti [...] (trad. Migliori-Ramelli-Reale 2006).

Antifonte si era, dunque, dedicato alla poesia per poi utilizzare le sue competenze sul linguaggio anche al fine di redigere una *technē alupias*, ossia un'arte del non soffrire. La *technē alupias* doveva essere un testo di carattere manualistico³ in cui si mostrava come attraverso l'uso delle parole si potesse rimuovere la causa del dolore. Antifonte ascoltava il malato per riscontrare le cause del suo patimento e successivamente lo consolava, ossia lo rincuorava e lo sollevava dalla sofferenza, attraverso le sue parole. Gli studiosi hanno visto in questa arte un antecedente della pratica psicologica moderna⁴: in effetti,

* Universitat Autònoma de Barcelona, stefania.giombini@gmail.com. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta l'11 dicembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 Si considera valida l'ipotesi unitarista che prevede l'esistenza di un unico Antifonte oratore e sofista, quasi unanimemente accettata nella letteratura critica: in tal senso, egli si sarebbe occupato di poesia, retorica, retorica dicanica, questioni di geometria e altro.

2 M. BONAZZI, *Antifonte Presocratico*, in «Elenchos», 33, 2012, pp. 21-41.

3 Si deve ricordare che i sofisti produssero delle *technai* dedicate alla retorica: si trattava di un genere letterario diffuso in questo ambito.

4 Si vedano a questo proposito: F. LA GRECA, *Il divano di Antifonte. Psicoterapia strategica nell'Atene del V secolo a.C.*, in «Quaderni del Dipartimento di scienze dell'Educazione», 1/2, 1994, pp. 163-170; A. HOURCADE, *Antiphon d'Athènes. Une pensée de l'individu*, Éditions Ousia, Bruxelles 2001; N.L.

informa la fonte, a una prima fase di ascolto del paziente seguiva poi una terapia in cui i discorsi conducevano il paziente stesso a una analisi della sua coscienza. I discorsi del sofista interagivano con la causa del male per eliminarlo: il malato era accompagnato in un percorso di elaborazione ed espulsione del proprio dolore⁵.

La seconda testimonianza ci proviene da Filostrato, *Vite dei Sofisti* (I 15, 2 = 87DK A 6):

Antifonte, il quale era bravissimo nel persuadere ed era soprannominato Nestore, per il fatto di riuscire a persuadere su qualsiasi tema parlasse, teneva conferenze sull'eliminazione del dolore, sostenendo che nessuno poteva menzionare una sofferenza tanto terribile che egli non fosse in grado di eliminarla dalla mente⁶.

Qui ritroviamo gli stessi argomenti di Plutarco, ma Filostrato pone l'accento sul dolore che è presente nella mente (*gnōmē*), mostrando come il dolore psicologico risieda nella razionalità del soggetto che può essere modificata da discorsi di eguale natura razionale: la comprensione del problema necessariamente porta al riconoscimento, all'elaborazione e alla risoluzione della causa che produce il dolore per la stessa via con cui questo si è formato.

In entrambe le testimonianze, la pratica di Antifonte si caratterizza per la sua dimensione pubblica nella migliore tradizione retorica e sofistica. Plutarco scrive più precisamente che il sofista proclamò – o anche notificò con uno scritto pubblico – quello che era in grado di fare ovvero di poter curare attraverso i discorsi coloro che soffrivano, che sentivano dolore. Si trattava di una dichiarazione di intenti ma anche di un accordo col potenziale paziente: il paziente che si presentava da lui sapeva che egli si prendeva un impegno certo e possibile che consisteva nel curarlo. In questo senso l'aspetto deontologico si evidenzia e viene posta in essere una relazione curante-paziente in cui lo strumento, i discorsi, assumono un ruolo non solo consolatorio in senso generale ma curativo in senso stretto.

I discorsi hanno quello che si definisce un carattere performativo⁷: essi, infatti, vanno a modificare la realtà del paziente, in quanto hanno la forza di portare all'esistenza ciò che prima non c'era ed eliminano ciò che prima c'era; dunque, determinano un cambio di prospettiva assegnando nuovi valori e inediti significati a ciò che causa la sofferenza. L'aspetto performativo del linguaggio è stato indagato intensamente dalla linguistica no-

CORDERO, *Les fondements philosophiques de la 'thérapie' d'Antiphon. Les vertus thérapeutiques du logos sophistique*, in S. Giombini, F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano sul T. 2010, pp. 701-712; M.L. BOURGEOIS, *Antiphon d'Athènes (480-411 av. J.-C.): le psychothérapeute du siècle de Périclès*, in «Annales Médico-Psychologiques, Revue Psychiatrique», 170/9, 2012, pp. 674-676.

5 Eliminare il male produce una utilità in quanto il dolore non è utile e mai si devono considerare le cose che addolorano più di quelle che producono piacere, come risulta dal frammento antifonico 87DK B 44 = Col. 4, 100-131 H.

6 In G. REALE (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006.

7 Si veda B. AMBROISE, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Vrin, Paris 2008.

vecentesca e può essere interessante utilizzare il lessico di Austin⁸ per definire la potenza del linguaggio antifonteo a partire dall'idea di forza illocutoria commissiva: infatti, qui, il discorso performativo si specifica secondo una via ben definita, quella di chi si assume un compito, assurge a un ruolo che nel caso specifico implica non a caso, come abbiamo detto, una deontologia.

L'idea che le parole possano avere il potere di curare non è riflessione esclusiva di Antifonte, anzi il tema è presente anche in autori tra il V e il IV secolo.

Nel *Prometeo incatenato* (379-382) di Eschilo, Oceano si rivolge a Prometeo proponendo l'idea che le parole siano il medium attraverso cui curare il dolore dell'animo pieno di rabbia e perciò malato, mentre Prometeo richiama la necessità di calmare l'animo nel momento opportuno:

Oceano: Ignori, Prometeo, che le parole sono medicina per l'animo malato di rabbia?

Prometeo: purché si mitighi il cuore nel momento opportuno, e non si pretenda di soffocare a forza l'animo che ribolle⁹.

Allo stesso modo, Isocrate nell'opera *Sulla pace* (VIII 39-40) sostiene che per curare il corpo ci sono le molteplici medicine scoperte dai medici ma per gli animi ignoranti pieni di passioni malvage ci sono solo discorsi.

[...] Quanto a voi, dovete innanzitutto convincervi che, mentre per le malattie del corpo i medici hanno scoperto molte e diverse cure, per quelle degli animi ignoranti e pieni di pessime inclinazioni non esiste altra medicina che un discorso coraggioso che stigmatizzi i peccati. E poi dovete capire che è ridicolo accettare le cauterizzazioni e le incisioni operate dai medici per liberarci dai dolori più forti e respingere i discorsi prima di essere sicuri del loro effettivo potere di giovare a chi li ascolta¹⁰.

Dunque, l'idea che le parole e i discorsi siano lo strumento per poter curare il male dell'anima, il male interiore, che si contrappone a quello fisico, è ben radicata in questo contesto: significativo è proprio il parallelismo dei due farmaci presente in Isocrate. Certamente in Antifonte è innovativo il fatto che questa consapevolezza si traduca nella possibilità di fare del linguaggio uno strumento curativo non episodico ma strutturato tanto da pervenire alla stesura di una *technē alupias* che viene resa nota secondo una disposizione deontologicamente rilevante.

Anche in Gorgia il discorso ha la capacità di curare. Il celebre paragrafo 8 dell'*Encomio di Elena* recita infatti:

Il discorso è un gran signore, che con un corpo molto piccolo e del tutto invisibile compie le azioni più divine: può infatti far cessare la paura ed eliminare il dolore e infondere la gioia e accrescere la pietà.

8 J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962.

9 In A. TONELLI (a cura di), *Eschilo – Sofocle – Euripide. Tutte le tragedie*, Bompiani, Milano 2018.

10 In C. GHIRGA, R. ROMUSSI (a cura di), *Isocrate. Orazioni*, BUR, Milano 1993.

In questo passaggio, Gorgia dichiara che la parola può calmare la paura ed eliminare il dolore così come può far nascere gioia e pietà: il sofista non menziona un momento consolatorio ma esso rimane implicito proprio nell'allontanamento della paura e del dolore stessi. Anche per lui il potere della parola corrisponde a un effetto terapeutico perché può calmare ma ha anche una funzione psicagogica in un ulteriore senso positivo perché può orientare lo stato d'animo verso sentimenti diversi come la gioia, che implica il piacere, o la pietà. Gorgia va dunque oltre Antifonte: non solo riconosce l'aspetto curativo della parola rispetto al dolore e al male ma intravede la possibilità di utilizzare il linguaggio per produrre ciò che è contrario al dolore, ossia il piacere e la pietà, sottolineando della potenza psicagogica del linguaggio anche la caratteristica positiva e costruttiva.

In *Hel.* 14 Gorgia chiarisce ulteriormente il potere del discorso:

Tra la potenza del discorso e la disposizione dell'anima c'è lo stesso rapporto che c'è tra la disposizione dei farmaci e la natura del corpo. Come, infatti, tra i farmaci, alcuni espellono dal corpo degli umori e alcuni altri umori, e come gli uni fanno cessare la malattia, gli altri la vita, così anche i discorsi: alcuni affliggono, altri rallegrano, altri spaventano, altri dispongono chi ascolta al coraggio, altri con una qualche cattiva persuasione avvelenano e incantano l'anima¹¹.

Il parallelismo tra corpo e mente è presente in questo passaggio dove al discorso, che può essere sia positivo che negativo, è associato il *pharmakon*, che può guarire ma anche avvelenare.

L'aspetto performativo dei discorsi si esprime, ancor più incisivamente, quando ci si confronta con la parola che non solo incide sulle azioni creando una responsabilità deontologica, ma che ha un risvolto giuridico, come risulta chiaro in *Hel.* 12 quando Gorgia affronta uno dei quattro argomenti che sono in grado di deresponsabilizzare Elena dalle accuse che le sono mosse. Gorgia afferma che se Paride ha persuaso Elena con le parole, che hanno una forza coercitiva, allora le responsabilità assegnate a lei dovranno invece ricadere su di lui. Gorgia sottolinea così che gli esiti derivanti dai discorsi vanno imputati a colui che li ha svolti, non a colei che è stata persuasa ad agire dai discorsi stessi.

Mentre, dunque, con Antifonte troviamo l'idea del discorso performativo con un possibile esito deontologico, con Gorgia l'atto performativo è analizzato anche nell'ottica della responsabilità giuridica in quanto se ne sottolinea la capacità di emettere un giudizio. In tal senso la riflessione gorgiana si inserisce in un contesto ben definito e la forza illocutoria che si evidenzia, riprendendo il lessico di Austin, è verdetiva perché viene espresso un giudizio, un verdetto, che richiama la conseguenza delle azioni anche a livello giuridico.

Antifonte e Gorgia, pur con alcune differenze, sembrano adottare la stessa prospettiva: le parole curano, modificano lo stato sofferente del paziente e questa potenzialità del linguaggio non poteva che essere riconosciuta e utilizzata proprio dai sofisti che

11 In S. GIOMBINI, *Gorgia Epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, All'Epitaffio, Aguaplano, Passignano sul T.* 2018².

della forza del linguaggio e della sua persuasività hanno fatto un centro focale dei loro interessi.

Si legge nel discorso di Protagora che Socrate enuncia nel *Teeteto* (166 e -167 a):

Non bisogna, dunque, considerare nessuno di questi più sapiente dell'altro (in effetti, non è possibile), né si deve affermare che l'ammalato è ignorante perché ha una simile opinione, o che il sano è sapiente perché ha un'opinione diversa, ma bisogna far cambiare una condizione nell'altra, poiché la seconda condizione è migliore. Così anche nell'educazione bisogna produrre il passaggio da un modo di essere peggiore ad uno migliore. Ma questo cambiamento il medico lo produce con farmaci, il sofista con discorsi [...]¹².

Non è un caso che sia stato Platone, che conosceva bene la retorica dei sofisti, a sottolineare come questi intellettuali ritenessero i discorsi un farmaco per il male psicologico, altrettanto potente e parallelo a quello che i farmaci dei medici hanno sui corpi malati.

12 In G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

PATRIZIA NUNNARI*

PRESENZA

Didattica come comunità speculativa

Parole e pensieri tanto liberi quanto provocatori, forse ingiustamente irriverenti se non addirittura estremi quelli dedicati, in questo breve testo, alla didattica in presenza e alla tanto criticata, anzi demonizzata, didattica a distanza. Mi scuserò dunque con chiunque ritenga dissacrante o addirittura offensivo quanto scriverò; al contrario, mi sentirò confortata dai tanti docenti come me che ostinatamente, come i salmoni nei fiumi, con la loro naturalezza proseguono “controcorrente”.

A seguito della pandemia dalla quale non siamo purtroppo ancora usciti, le scuole medie superiori, anche nella seconda fase, hanno dovuto adottare, nel rispetto della normativa anti-Covid, la didattica digitale integrata come completamento alla parziale didattica in presenza avviata da settembre 2020. L’aggravarsi dell’emergenza sanitaria ha riportato la scuola, già da novembre 2020, alla famigerata DAD.

Partirei nel considerare dunque la didattica in presenza, quella che ancora diffusamente viene realizzata nella secondaria superiore, soprattutto nei licei, e ormai da un anno tanto rimpianta, per molti versi giustamente, da docenti, genitori e alunni. A questo proposito ritengo irrinunciabile pormi una domanda.

Siamo davvero sicuri che la cosiddetta “didattica in presenza” attuata nella secondaria superiore sia centrata sulla formazione totale della persona, cioè indirizzata non solo alla dimensione cognitiva dei ragazzi, ma anche alla dimensione fisica, alla corporeità, al linguaggio mimico-gestuale, alle emozioni, ai sentimenti, al gioco dei ruoli che del corpo si serve per simulare e dissimulare, alla capacità di gestire la propria appercezione al fine di imparare a comunicare anche senza l’uso della parola?

Siamo ugualmente sicuri che in aula, tra banchi che non si spostano quasi mai e una cattedra che giace al lato opposto, ingombrante e poco inclusiva, la corporeità dei nostri ragazzi abbia un posto privilegiato per esprimersi all’unisono con le parole, con le proposizioni, coi ragionamenti?

È ampiamente noto, penso alle tante e acute considerazioni nietzscheane sull’argomento, che il linguaggio del corpo, più antico, più potente e più profondo della parola, renda possibile, e in modo potente, la costruzione di rappresentazioni e immagini simbolicamente complesse, anche senza il dominio necessario della razionalità e della sua semantica.

E ancora: siamo davvero convinti che lo spazio occupato da ogni studentessa e da ogni studente non sia sempre lo stesso, e non mi riferisco solo alla posizione, stare dietro, si sa, è sempre stato, dalla notte dei tempi, meglio che stare davanti e vicino alla cattedra, soprattutto quando il docente su di essa staziona abitualmente; mi riferisco altresì al

* Liceo Scientifico Statale “G. Vailati” – Genzano (RM), patrizia.nunnari@gmail.com

movimento fisico, allo spostamento, alla direzione delle percezioni sensoriali e affettive degli studenti, alle angolazioni e prospettive che il loro sguardo può assumere nello spazio di un'aula a volte, bisogna dirlo, troppo angusto rispetto al numero degli alunni che contiene. Spazi fisici occupati dalla corporeità che divengono anche spazi mentali e viceversa in un gioco dialettico con cui evocare simboli, punti di vista, relazioni, ragnatele davvero concrete costruite con un filo di lana rosso di contro alle sempre più precarie, evanescenti tessiture digitali.

Questo modo di condividere luoghi fisici, mentali e affettivi aprirebbe a nuove esperienze: stare sopra la sedia, sopra la cattedra, in mezzo ai banchi, distesi per terra, in un angolo, davanti o accanto ai compagni, stravolgendo in modo creativo ma anche impegnato sul piano della costruzione dei saperi, la struttura e la distanza imposta o già decisa del mobilio, la cui funzione deve variare solo in relazione all'attività didattica messa in scena, apre nuovi scenari e nuove possibilità. Paradigmatica l'immagine o se preferite la foto che circola insistentemente sui social di un'aula scolastica tristemente sempre uguale da cent'anni a questa parte.

Ricordo una mia studentessa illustrare con passione un saggio sulla sedia: fu straordinario l'equilibrio dei piedi ben piantati mentre tentava di ragionare intorno al concetto di "caducità" freudiano. E poi, in anni precedenti, mi sovviene, di uno spettacolo¹ coi miei ragazzi, la scena teatrale della nascita dell'idea filosofica attraverso la rappresentazione danzante di un parto: quello dell'Eros platonico, o il tango per la lotta eraclitea degli opposti, condotta da coppie armoniche nel loro volteggiare; sul palcoscenico un posto speciale riservato al Bianconiglio, dispensatore di consigli per un'Alice destinata a cadere vertiginosamente nel baratro fantasmagorico del suo inconscio, perdendo ogni misura, ogni orientamento, ogni certezza.

E poi mi sovviene la figura dell'albero rappresentata ancora a teatro, una scultura umana composta di esili corpi adolescenziali, simbolo profondo del legame fra terra e cielo, fra corpo e spirito, come anche, questa volta dalle pagine di un'opera, l'albero della filosofia cartesiana, a cui dobbiamo l'impegno ancora oggi di ricucire la distanza fra le due *res*. Questi come tanti altri esempi testimoniano con quale efficacia, anche artistica oltre che didattica, la nostra materialità vivificata dall'anima possa attraversare, con straordinaria potenza, la cultura vera, determinando quella maturazione che porta con sé il cambiamento profondo.

Una didattica davvero in presenza, concentrata a promuovere sia la dimensione spirituale che materiale dei nostri studenti, non potrebbe non riconoscere allora, a quelle parti, uguale dignità e uno spazio e un tempo legittimi, giorno dopo giorno: soprattutto

1 Per diversi anni (dal 2005 al 2017) ho ideato e condotto, insieme alla prof.ssa A. Esposito, spettacoli teatrali in orario scolastico, curando io regia e testi, la collega coreografie e musiche. I ragazzi hanno vinto dei premi e le loro performance sono state valutate da professionisti del mondo dello spettacolo. Alcuni degli alunni coinvolti in queste esperienze, oggi sono attrici e attori di professione o doppiatori. Altri hanno superato difficoltà legate alla balbuzie o ai più diversi disagi sociali. Il teatro è indubbiamente la forma d'arte più completa per la formazione dei giovani. Condurre quest'attività in orario scolastico, come una metodologia d'insegnamento fra le altre, potenzia enormemente l'efficacia del processo educativo.

nella ricerca, nel fare comunità speculativa, nel simulare ad esempio Socrate², un testimone autorevole del presente o uno scienziato del futuro; nel supportare argomentazioni o realizzare interviste improbabili con l'accompagnamento di una postura attenta, adatta, non casuale: discreta o potente, raffinata o addirittura provocatoria, per catturare i pari e convincere il docente che anche da minorenni si possa raggiungere la maggiore età kantiana. E il mentore, il loro insegnante troverebbe così, avendolo programmato e condiviso coi ragazzi, il giusto posto in mezzo a loro, accompagnando, in una dialettica appassionata³, ogni loro domanda, ogni loro dubbio, ogni loro problema, nell'intento di aspettare tempi maturi per risposte mai definitive in una dimensione non rivolta solo al passato, ma anche all'istante e alla tensione futura.

Si dice che il corpo conservi tutto: ogni traccia traumatica, ogni perturbamento, ogni dolore, anche se ben elaborati dalla psiche, si depositano nel corpo che diviene memoria storica della nostra vita cosciente e inconscia, veicolo di conoscenza e di parvenza, una tabula su cui misurare sensi e significati non solo legati alla propria unicità, che pure deve emergere come talento, ma alle cifre che definiscono il nostro essere umani. Già Lorenz nel secolo scorso scriveva con toni allarmanti che uno degli "otto peccati capitali della nostra civiltà" è una corporeità sempre più anestetizzata dall'uso dei farmaci, grazie ai quali: "sento meno dolore, sento meno piacere". Eppure basterebbe recuperare e ri-educarci alla greca coesistenzialità degli opposti: sentire il senso del dolore per apprezzare lo stato della salute, vivere la fatica di un cammino conoscitivo periglioso per gioire del traguardo raggiunto, di cui il corpo come l'anima ne riportano i passi con quel coordinamento che si addice a un'armonia dell'intero, per accorgersi quanto sia necessario per la nostra sopravvivenza fisica e spirituale ancora attingere dalla storia del nostro pensiero.

Riconoscersi, cioè conoscere sempre meglio se stessi, come amava ripetere Hegel, raggiungendo la propria autoconsapevolezza nel rapporto con l'altro. Perché a scuola il sapere deve essere collaborativo e cumulativo, come avveniva già nel Seicento, dove lo scienziato aveva bisogno dell'artigiano, ma anche veicolo di incontro con quell'alterità che è già dentro di noi, centrale nella riflessione derridiana e di Levinas. E poi darsi pensiero del simbolo, come sostiene Ricoeur, mettendo da parte quel narcisismo che non ha ragione di essere dopo Copernico, Darwin e Freud.

Abbracciamo dunque benevolmente della nostra soggettività quello "spazio di opacità" che trascende ogni comprensione, aiutando così a capire come i limiti servano per non esercitare, noi docenti, quell'atteggiamento pedante tanto criticato da Bruno come anche da Nietzsche, bensì per far vivere saperi lungamente ruminati, assaggiati

2 Produrre un podcast radiofonico presso una vera stazione per rendere pubblica una lettera che Socrate avrebbe potuto oggi scrivere ai giovani o una sua intervista impossibile, mette in gioco quelle abilità e competenze di cui tanto si parla, senza che però la didattica se ne faccia, nell'innovazione, efficacemente carico.

3 Si pensi alle riflessioni di Umberto Galimberti intorno alla irrinunciabile necessità che il docente abbia carisma per appassionare e tenere viva la fiammella della conoscenza nei propri studenti. Rammento quanta centralità abbia, nelle riflessioni degli ultimi decenni di Galimberti, l'educazione ai sentimenti che, non a caso, si apprendono.

con attenzione e rigore, maneggiati con metodo e digeriti con grande lentezza. E questo cammino può continuare anche con la didattica a distanza, nonostante i forti limiti riscontrati nella sua pratica: la valutazione difficile e meno valida sul piano docimologico, la distanza determinata dal mezzo digitale, la fatica di stare davanti a uno schermo tante ore, l'assenza di una normale socialità fra pari, la frequenza dei ragazzi spesso ostacolata da problemi di connessione o dalla mancanza di strumenti tecnologici con cui collegarsi, etc. etc.

Nella didattica a distanza diviene difficile rilevare la reale frequenza dei ragazzi durante tutte le ore di attività: la modalità a distanza infatti induce i ragazzi a trovare con maggiore facilità il modo di sfuggire a interrogazioni e compiti, adducendo il motivo a ragioni di ordine tecnico, quando invece i motivi sembrerebbero essere altri: impreparazione, scarso impegno o disorganizzazione nelle attività di studio domestico.

Giocoforza la discriminante per capire i retroscena spesso mal celati dagli studenti diviene allora, per il docente, il trascorso scolastico individuale prima della organizzazione inedita imposta dalla pandemia. È fuor di dubbio che se la didattica "in assenza" sia ancora capace di coinvolgere sia i ragazzi che già possiedono forti motivazioni allo studio che quelli con alcune difficoltà ma supportati dalla famiglia, la didattica a distanza risulta invece deleteria sia per gli studenti più sfaccendati ma spesso non meno capaci, che per quelli con disabilità e bisogni speciali, per i quali la socializzazione viene a mancare completamente.

Ma se è vero, come ha pensato Bergson, che siamo come un "gomitolo di filo" che si ingrossa sempre più, grazie al tempo della "durata" fatta di un *continuun* di esperienze vissute, può ancora capitare di emozionarsi di fronte a ragazzi abituati a impiegare anima e corpo nella propria formazione, realizzando ogni giorno la virtù aristotelica, davvero semplice, di "fare bene ciò che si fa", qualsiasi siano le condizioni, gli spazi e i tempi e finanche i mezzi, muovendo gli stessi talenti, le stesse abilità e competenze maturate con grande cura nella didattica "della presenza", ma con uno spirito di resilienza tanto forte da non lasciarsi abbattere dalle difficoltà, perché il percorso già intrapreso rimanga la garanzia migliore e già acquisita per credere che anche in una situazione così drammaticamente inedita, si possa crescere ancora con entusiasmo e responsabilità.

ANGELA ALES BELLO*

PRUDENZA

Per un'autentica comprensione dell'umano

È proprio vero che spesso la realtà supera la fantasia! D'altra parte, la fantasia, attraverso la formazione di immagini, certamente esprime la creatività umana, ma ha bisogno sempre di "prendere a prestito" dalla realtà i materiali sui quali esercita la sua capacità di composizione originale. La realtà, pertanto, è il luogo in cui noi viviamo, possiamo allontanarcene, cercare di alterarla, ma essa rimane sempre come un punto di riferimento necessario. Chi ci avrebbe mai detto che avremmo dovuto vivere l'esperienza della pandemia, che avremmo dovuto applicare i risultati delle analisi fenomenologiche per la comprensione di questo fenomeno. E abbiamo incontrato questo fenomeno sulla strada della vita, della nostra vita, concreta, reale; esso richiede di essere compreso e ci sfida a comprenderlo.

Perché è tanto importante? Perché in modo immediato e diretto ci pone di fronte al senso della vita, in quanto si presenta come una minaccia di morte e l'essere umano non vuole sentir parlare della morte, la vita lo caratterizza e la morte, tutto sommato, sembra qualcosa di estraneo. È vero che durante la pandemia non tutti muoiono, anzi alcuni sanno che per loro non è prevista la morte – penso soprattutto ai giovani – ma ognuno è esposto per lo meno alla malattia e la malattia è l'anticamera della morte, è sempre una minaccia per la vita. Inoltre, durante la pandemia, molti muoiono anche perché in alcuni casi non possono essere curati e non si tratta di un fenomeno che riguarda poche persone in un determinato paese, ma è tanto più sconvolgente in quanto si muore in tutto il mondo. Certo la morte è un fatto che tocca tutti gli esseri umani, ma per solito c'è una molteplicità di cause che la determinano, in questo caso una sola causa coinvolge molte persone lontane fra loro, ma accomunate dalla stessa sorte.

Che non sia facile accettare la morte è in modo mirabile descritto da Shakespeare nel non a caso celebre monologo da lui fatto recitare dal principe danese Amleto. Riflettendo su questo tema, mi sono venute in mente le sue parole:

Morire, dormire, qui è l'ostacolo perché in quel sonno di morte quali sogni possono venire dopo che ci siamo tolti questo groviglio mortale. Chi sopporterebbe la vita se non fosse il terrore di qualcosa dopo la morte, il paese inesplorato dalla cui frontiera nessun viaggiatore fa ritorno. La coscienza ci rende codardi.

Anche se la morte fosse solo un sonno, non avremmo il coraggio di accettarla perché prevede un risveglio e il problema è, dove ci dovremmo svegliare, qual è il posto nuovo in cui ci potremmo trovare e, poiché non abbiamo coscienza di questo posto, abbiamo paura di morire, siamo "codardi", come dice il poeta.

* Pontificia Università Lateranense, alesbello@tiscali.it

In ogni caso, normalmente e spontaneamente, abbiamo paura della morte, la sentiamo come una minaccia. Ma che cosa è la paura o la codardia come la chiama Shakespeare con linguaggio raffinato? Per comprenderla dobbiamo utilizzare, a mio avviso, l'analisi fenomenologica dell'essere umano. Infatti, la paura è una vivenza che si manifesta in noi davanti alla percezione di un pericolo, sia nel caso in cui lo incontriamo fisicamente, sia in quello in cui lo sentiamo interiormente, e questo "sentire interiore" è proprio della dimensione psichica, cioè, di quell'insieme di pulsioni e reazioni che ci accompagnano sempre.

Si è notato che in questo periodo di pandemia coloro che hanno una psiche fragile hanno subito danni maggiori, tuttavia, è anche interessante osservare che, in alcuni casi, soprattutto nei disturbi paranoici, il disturbo stesso sembra si sia attenuato se le persone che ne soffrono, vivono insieme ad altri. La ragione è che questi stati sono caratterizzati da manie o deliri di persecuzione e, se anche gli altri subiscono una persecuzione, come quella causata dalla minaccia del virus, costoro si sentono "in compagnia" e non isolati. Voglio osservare, però, che per i paranoici che vivono soli la situazione, invece, è peggiore, perché i motivi di persecuzione riguardano solo se stessi. Come si può notare, sono in gioco i rapporti intersoggettivi o meglio interpersonali e ciò dimostra l'importanza di quella che i fenomenologi chiamano "entropatia", la vivenza che ci consente di conoscere l'altro e, quindi, di metterci in correlazione con gli altri.

Proseguiamo, allora, seguendo il doppio binario dello stile dell'esperienza, quello condiviso e quello che impedisce o limita tale condivisione. E notiamo come centrale sia il tema dell'entropatia come strumento di conoscenza/comprendimento dell'altro. Per chi condivide lo stile d'esperienza – anche se tale condivisione ha certamente i suoi limiti – è possibile comprendere le difficoltà dell'altro ed eventualmente aiutarlo a superarle, questo, in fondo, dovrebbe fare ogni singolo essere umano e questo caratterizza l'opera dello psicoterapeuta, ecco perché "dovremmo" sempre cercare di compiere su noi stessi un'epoché dei nostri pregiudizi per aprirci ad un'autentica comprensione dell'altro.

Allora che cosa significa "dovremmo"? Significa prestare attenzione, porsi in ascolto, cercare di eliminare i pregiudizi e queste non sono operazioni della psiche, ma dello spirito, cioè, di quella capacità umana di valutare e di agire consapevolmente che è alla base della vita morale. Tutto ciò riguarda la sfera del comportamento e, quindi, ciò che compiamo ogni giorno o meglio ogni momento della nostra vita assume tale connotazione morale.

Analizziamo il caso concreto della paura per la pandemia da parte di una persona che condivide lo stile dell'esperienza comune. Attraverso la valutazione della situazione può sentire paura, ma poi la trasforma in "preoccupazione", che dovrebbe essere orientata in modo positivo nell'assumere atteggiamenti prudenti.

La prudenza in questi casi mostra veramente di essere una virtù. Essa si fonda su una valutazione della situazione che implica il mettere fra parentesi la paura e cercare il più realisticamente possibile di valutare gli effettivi pericoli esistenti per evitarli, per il bene proprio e degli altri. Ci vengono dati alcuni consigli per limitare i rischi di contagi. È opportuno, pertanto, seguirli scrupolosamente con la convinzione che il pericolo è presente, ma può essere controllato. In fondo, la prudenza ci indica la via dell'equilibrio

che evita, da un lato, l'atteggiamento, peraltro diffuso, di chi fa prevalere ciò che per lui o per lei è piacevole accentuando il rischio che comporta e dall'altro, la "sindrome della capanna", la chiusura totale dettata dalla paura.

L'atteggiamento prudente consente di vivere con responsabilità nei confronti di se stessi e degli altri. Chi non assume tale atteggiamento è messo di fronte ad una situazione che non sa gestire a livello spirituale, anzi spesso subordina questo livello alla psiche stessa, perciò, avendo paura, cerca di rimuoverla, affermando che la situazione non è grave, anzi, non esiste alcun pericolo, infine, che è tutta una montatura, oppure parla di un complotto addossando la colpa ad un ipotetico nemico umano e non al povero virus, il quale, d'altra parte, bisogna ammetterlo, dimostra solo un'alterazione del suo comportamento abituale prodotta da un'altra alterazione, quella dei processi naturali determinata dai comportamenti sconsiderati degli esseri umani nei confronti della natura.

A questo punto ci può essere, però, ancora una doppia causa. Chi è negazionista o complottista, può esserlo perché la sua psiche è debole e non sopporta di affrontare la difficoltà di superare la paura e semplicemente nega l'evidenza oppure di chi sa ben valutare, ma per ottenere il potere sugli altri utilizza la "massa" cercando di convincerla che il pericolo non c'è. La fenomenologa Edith Stein ci aiuta molto con la sua riflessione ad analizzare il rapporto fra la massa e il suo leader.

Esaminiamo la massa dal punto di vista psichico. Anche chi condivide l'esperienza comune può rimanere prigioniero della sua paura, in questo caso la psiche comanda sull'attività spirituale, che è sottomessa a quella psichica, quindi, si tratta di una mancanza e di una colpa: fa comodo non valutare e non impegnarsi moralmente. Anzi, avviene una sorta di contagio psichico che ai nostri giorni si può osservare nella diffusione di notizie false, fake news, attraverso gli strumenti mediatici che chiamiamo "social". Così si forma la massa e le false notizie possono essere diffuse da qualcuno che sa valutare, ma che sceglie per il proprio interesse di utilizzare la massa, anche in questo caso ci troviamo di fronte a un atteggiamento immorale. La massa rinuncia ad utilizzare lo spirito, mentre potrebbe e dovrebbe farlo, il leader lo utilizza per fare il male: la decisione di fare il bene o il male dipende dall'esercizio dell'attività spirituale. Si tratta di un deficit di equilibrio, quindi, di prudenza e la prudenza è legata alla responsabilità per la propria vita e quella degli altri.

Ecco perché sarebbe opportuno far prevalere lo spirito di comunità. La comunità è frutto di un'assunzione di responsabilità reciproca, perciò, implica l'esercizio dell'attività spirituale che vuole realizzare ciò che è bene dopo aver valutato una situazione ed aver elaborato i criteri per realizzarlo. E quali sono tali criteri? Perché dobbiamo assumere responsabilità? Perché l'altro è un essere umano come me e la sua vita deve essere rispettata come desidero che sia rispettata la mia, questo significa che voglio il suo "bene" e non solo il mio bene, cioè, che lo amo come essere umano simile e l'amore è un sentimento spirituale sul quale si fonda la comunità. Il leader che utilizza la massa ama solo se stesso e disprezza gli altri.

Prudenza e responsabilità sono necessari anche agli psicoterapeuti che seguono le persone affette da disturbi psichici nel nostro tempo. Lasciamo a loro il compito di curare

Il nuovo Atlante di Sophia

e seguire coloro che in queste circostanze mostrano un'accentuata fragilità psichica. A loro va la nostra ammirazione e la nostra stima insieme ai medici che curano le patologie fisiche prodotte dal virus.

EMIDIO SPINELLI*

RESPONSABILITÀ

La pandemia fra filosofia, scienza e politica

La pandemia si è abbattuta come un ciclone sulla quotidianità del nostro vivere e ancora adesso, purtroppo, non sembra voler abbandonare la scena, ritirarsi in buon ordine. Molte sono le prospettive e le competenze con cui si è tentato di analizzare questo evento catastroficamente mondiale e globale. Molti si sono impegnati, alla luce di un approccio scientifico che solo una inveterata miopia ammantata di ignoranza può negare o combattere, a contrastare il Covid-19, a cercare di neutralizzarlo, nella speranza di sconfiggerlo definitivamente; lo hanno fatto nei laboratori, in prima linea negli ospedali e in ogni altro luogo di cura o assistenza medica; lo hanno fatto davvero, dunque, senza risparmiarsi e forse anzi sottraendosi, con la loro prassi virtuosa, ai dibattiti più o meno accesi sulla pandemia.

Di fronte a questo quadro, allora, come possono entrarci i filosofi? Le riflessioni che molti, nella nostra categoria, hanno provato a elaborare sono solo oziosi giochetti intellettuali, un *divertissement* da salotto (possibilmente televisivo?) o hanno la possibilità di incidere, se non sulla concreta sconfitta del virus, almeno sulla possibilità di comprendere meglio la dimensione culturale (e starei per dire spirituale) che questo tragico fenomeno ha determinato? Possono insomma aiutarci davvero a «cambiare strada», per usare il titolo icasticamente efficace di un recente libro sugli effetti del coronavirus?¹

Forse poco modestamente, ma con convinzione, credo che anche e perfino i filosofi possano, se non debbano, prendere la parola in questo frangente così oscuro e doloroso; sì, ma per fare cosa?

A mio avviso essi possono aiutare a individuare quelle emozioni e quelle passioni, così come quelle virtù e quelle decisioni di fondo che gettano luce sulle nostre reazioni di fronte a un male così pervasivo e subdolo.

Partiamo allora dalle emozioni. Credo sia indubitabile convenire sul fatto che quella più forte e fortemente presente, quasi serpeggiante dall'inizio della pandemia, sia la paura. Quali possono essere le reazioni se e quando veniamo presi dalla paura? Volendo schematizzare con due risposte fra loro opposte, si potrebbe dire: o il blocco totale, il terrore che diventa fobia, l'angoscia che genera depressione; oppure la capacità di sfruttare gli stimoli dell'amigdala e dunque di reagire, di suscitare energie positive, di promuovere soluzioni o comunque di contribuire a creare un clima di razionale attenzione che quelle soluzioni incoraggi e supporti. Il rischio non può essere ignorato né cancellato con un tratto di penna; ma forse proprio la condizione della paura può rappresentare il primo passo verso una nuova moralità, a tutto vantaggio di un produttivo controllo dei rischi

* Sapienza Università di Roma, emidio.spinelli@uniroma1.it

1 Cfr. E. MORIN, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

aperti dal nostro (spesso disastroso) agire, che in non pochi casi si è trasformato in una forma inconsulta di agitazione (produttivistica ed efficientista).

Per chi si occupa anche dell'aspetto storico della filosofia, del suo sviluppo e delle soluzioni che nel corso del tempo i suoi vari protagonisti hanno saputo individuare, questa considerazione della paura non è qualcosa di nuovo o addirittura di inaudito. Al contrario, l'idea che abitare, con razionale cautela, la paura possa addirittura creare una forza produttiva di azioni risolutive è uno degli insegnamenti più grandi e più duraturi che ci ha lasciato un grande filosofo del Novecento: Hans Jonas. Tecnicamente, infatti, già nel 1979, in quello che forse è uno dei suoi libri più famosi e più fortunati, *Il principio responsabilità*, egli difendeva una posizione di grande originalità, sottolineando, fuori dal coro, la necessità di una proficua «euristica della paura». Le sue parole meritano di essere citate per esteso:

si dovranno apprendere nuovamente il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere [...]. Il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo, il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinanzi a quella responsabilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro².

Certo, è necessaria una opportuna contestualizzazione del messaggio di Jonas, legata alla convinzione secondo cui comuni sono diventati i destini dell'uomo e di tutto ciò che lo circonda, la biosfera, al punto che la nostra struttura antropologica non può più chiudersi in sé stessa né dimenticare la dignità intrinseca della natura nel suo insieme al punto da ridurla a mero oggetto di sfruttamento utilitaristico, ma deve diventare, si direbbe con termine molto alla moda, già allora e ancora oggi, 'ecologica'. Nonostante questa precisazione di ambito, però, le tesi di Jonas si prestano a una lettura ben più ampia e soprattutto adatta anche ai nostri difficili tempi pandemici. Ciò su cui egli insiste, infatti, è il concetto di responsabilità, che affonda le sue basi nell'ineludibile presupposto della nostra libertà e nello stesso tempo apre di fronte a noi gli spazi della moralità. Se intorno a noi sembra dominare la negatività, il buio, il terrore perfino, allora proprio questa dimensione, a prima vista così paralizzante, deve spingerci a passare, per dirla con le sue parole, dal 'negativo' al 'positivo', instaurando un clima di fiducia nelle nostre potenzialità e insieme di rispetto per ciò che il nostro potere può realizzare. Scoprire dunque le condizioni di possibilità di una determinata situazione, per quanto negativa essa possa essere, al fine di scegliere le strade efficaci grazie a cui uscirne e mediante cui ripristinare una condizione di normalità che tutti noi, oggi, desideriamo più di ogni altra cosa.

Ecco: l'attività di chiarificazione razionale delle emozioni primitive e al contempo la proposta forte di un nuovo corso da dare alle prescrizioni morali dell'uomo e per l'uomo possono a mio avviso essere rivendicati come campi di riflessione e di azione

2 H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, p. 286.

tipicamente filosofici. Anche chi ha scelto di investire sulla forza del pensiero, dunque, può sentirsi utile e rivendicare il suo ruolo, a patto, però, che ne riconosca anche i limiti, non valicabili.

Una volta preparato il terreno rispetto alla gestione di una paura che deve produrre uno scatto in avanti e non passi indietro; e una volta illuminata la scena con l'esigenza di porre ogni possibile scelta e ogni efficace azione sotto la luce non negoziabile dell'etica, il compito del filosofo si esaurisce, la sua voce torna nel coro e si pone in ascolto di altre fonti.

Per essere ancora più chiari, se questo slancio propedeutico filosofico può e deve essere auspicato e praticato, occorre poi, con modestia e insieme lungimiranza, accettare un sano e sacrosanto criterio di competenza. La pandemia si combatte sicuramente anche grazie alle armi di un pensiero razionale ed euristicamente produttivo, ma si vince 'se e solo se' si lascia il campo alla ricerca scientifica, a tutti coloro che possono vantare conoscenze assolutamente determinate e legate ai campi in cui il virus diventa oggetto di studio lungo, attento, profondo (epidemiologia, virologia, ecc.), nonché un'esperienza capace di trasformarsi anche in rimedi terapeutici risolutivi.

L'auspicio ulteriore che tutti, e forse il filosofo più di chiunque altro, possono legittimamente avanzare è che l'organizzazione del complesso (e lungo) lavoro di ricerca e soprattutto la gestione della distribuzione dei rimedi, di quei vaccini che tanto speriamo possano diffondersi capillarmente, non diventi appannaggio di una ristretta *élite* né l'ennesima occasione di più o meno brutale guadagno. Il processo di lotta e smantellamento della minaccia pandemica, dunque, deve essere posto, per dirla ancora parafrasando Jonas, non sotto l'ombrello di un «Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante»³ quanto piuttosto sotto l'egida di una gestione moralmente corretta e capace di bilanciare, se non di eliminare ogni squilibrio e ogni sperequazione. Il diritto alla salute non può essere messo sulla bilancia per determinarne un prezzo di mercato; si tratta di un bene che garantisce il nostro stesso vivere, la nostra possibilità di esserci e di continuare a esistere, mai come in questa situazione e di fronte a questo virus (e alle sue pericolose mutazioni).

Ed è a questo punto che si deve prospettare un ulteriore, decisivo cambio di scenario, poiché «la crisi ha anche stimolato le menti di molti, che hanno cercato e formulato rimedi ai mali da essa provocati ed esacerbati. Testi di intellettuali, scienziati, medici, dichiarazioni, proposte, appelli di artisti solidali, riflessioni e suggerimenti di cittadine e cittadini si sono susseguiti per diagnosticare, pronosticare, ma anche per esporre le basi di una nuova politica che miri a riformare, se non a trasformare, la società»⁴.

Prendendo sulle proprie spalle la responsabilità di una soluzione che non lasci indietro nessuno, è la politica che a questo punto deve intervenire per far tacere il mero calcolo economico e far risuonare invece, e ancora, un forte imperativo categorico, che, *mutatis mutandis*, può essere enunciato ricorrendo di nuovo alla netta, multiforme formulazione jonasiana:

3 ID., *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII.

4 MORIN, *Cambiamo strada*, cit., p. 34.

Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe pressappoco così: ‘Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita umana sulla terra’, oppure, tradotto in negativo: ‘Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita’, oppure, semplicemente: ‘Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell’umanità sulla terra’, o ancora, tradotto nuovamente in positivo: ‘Includi nella tua scelta attuale l’integrità futura dell’uomo come oggetto della tua volontà’⁵.

Alla luce di questa auspicabile e virtuosa continuità fra scienza fondata sulla competenza, filosofia animata dall’etica e politica sensibile ai destini dell’umanità tutta intera è forse possibile lanciare un messaggio conclusivo, proponendo il quadro di una nuova forma di umanesimo quale quella descritta e auspicata, ancora una volta, da Edgar Morin, le cui lucide parole possono legittimamente rappresentare il miglior sigillo di questo mio breve contributo:

l’umanesimo rigenerato, riconoscendo l’*Homo complexus*, comprende la necessità di unire ragione e passione, e che l’affettività umana può condurre all’amore o all’odio, al coraggio o alla paura; che la ragione sola e glaciale è inumana; che la tecnica può portare il meglio e il peggio; che la mente umana non cesserà di produrre miti di cui diventa schiava; che la gratuità, il gioco, le passioni fanno sì che l’interesse economico, per quanto ipertrofico nella nostra civiltà, non la fa mai del tutto da padrone. Questo vuol dire che qualsiasi arte politica, così come qualsiasi speranza umanistica, deve tener conto delle ambiguità, delle instabilità e della versatilità umana⁶.

5 JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

6 MORIN, *Cambiamo strada*, cit., pp. 106-7.

ALDO DI BLASI*

SALUTE

Tra qualità assistenziale e responsabilità

Premessa

In questo periodo così particolare, dove la pandemia ritma il trascorrere del nostro tempo, il rallentamento che improvvisamente ha subito la nostra quotidianità ci ha regalato la possibilità di riflettere: capire cosa siamo diventati, cosa stiamo attraversando e soprattutto cosa vorremo essere nei prossimi anni.

Certamente l'argomento è di portata enorme, da non confinare alla sola problematica della lotta alla pandemia, ma è altresì evidente che il Covid-19, semplicemente facendo il suo mestiere di 'virus', ha slatentizzato, rendendole palesi, tutte le fragilità, le zone d'ombra, non solo del nostro paese, ma anche della tanto invocata globalizzazione.

Molte sono le questioni politiche, nel senso etimologico della 'dimensione pubblica', che il mondo dei media da tempo fa risuonare, alle quali spesso abbiamo guardato superficialmente, come in un processo di rimozione, pensando che il tempo le avrebbe risolte in un modo o nell'altro.

Quello che invece l'attuale generazione adulta dovrebbe fare per i propri figli è assumersi le responsabilità che i nostri padri avevano posto sulle loro spalle, e che aveva consentito loro di lasciare un paese migliore di quello che avevano trovato.

Sembra invece che in questo tempo, apparentemente sospeso, nel quale la presenza mediatica è più importante di quello che 'si è' o 'si fa', questi nodi, fondamento di ogni società civile, siano ancora una volta accantonati per lasciare spazio alle urgenze del momento. Economia, istruzione, sanità, giustizia, lavoro, sono alcune di queste questioni, nodi talmente grandi che dovrebbero attivare non solo la nostra lingua, ma anche i nostri cervelli e soprattutto i nostri cuori; quello che serve è infatti il coraggio di affrontarli, non certo per risolverli definitivamente, ma almeno per tracciarne un percorso che li renda sostenibili nel tempo.

Potremmo dire che negli ultimi cinquant'anni ha predominato un comportamento per il quale abbiamo soprattutto 'consumato' piuttosto che 'costruito', erodendo di tutto: risorse naturali, prodotti 'umani' e valori. Un atteggiamento scellerato che ha interessato tutti gli ambiti, anche quello della salute, nel quale però vanno a intrecciarsi problematiche di carattere politico, economico, culturale e sociale.

Com'è possibile affrontare le questioni sanitarie, senza considerare anche i risvolti economici, giuridici, culturali e sociali? Come parlare di diritto alla salute senza considerare anche l'educazione alla salute, la giustizia sociale e la sostenibilità economica dei sistemi assistenziali?

* UOC Radiodiagnostica ASL Roma5, aldo.diblas@aslroma5.it

La crisi economica del 2008, la lenta ripresa delle economie occidentali, hanno di fatto ulteriormente amplificato la divisione e le disuguaglianze tra vari paesi del nord e del sud del mondo; hanno prodotto, anche nei paesi economicamente più forti, un diffuso impoverimento del reddito medio pro-capite, una riduzione nell'erogazione dei servizi assistenziali inversamente proporzionale all'aumento dell'età media della popolazione, inesorabilmente invecchiata, che necessita di un numero maggiore di prestazioni e servizi, a cui non riesce ad accedere, con un conseguente aumento del degrado e del senso d'ingiustizia sociale.

Appare fino troppo evidente come il Covid-19, scatenando un'epidemia di proporzioni globali, su tessuti sociali già fragili, abbia di fatto obbligato i governi dei sistemi democratici avanzati a scegliere fra tutela della salute e salvaguardia dell'economia o, per estremizzare, se fosse preferibile correre il rischio di far 'morire di fame' i propri cittadini oppure di SARS COV2.

Nella diffusione del virus, localizzato inizialmente nella città di Wuhan, l'Italia ha avuto l'infelice primato di essere il paese occidentale a identificare il primo caso di contagio al di fuori dei confini cinesi. Per questo motivo ha dovuto, suo malgrado, fare da apripista nei modelli di gestione dell'epidemia, nonostante la sua 'impreparazione' iniziale.

Tale impreparazione è da attribuire a diversi fattori imputabili solo in parte alla mancata realizzazione del piano pandemico in Italia, su cui la magistratura sta ancora indagando. Da una prima ricostruzione sembrerebbe emergere, infatti, anche una responsabilità dell'Organizzazione Mondiale della Sanità dimostratasi del tutto inefficiente sul piano organizzativo e della comunicazione rispetto al coordinamento mondiale che avrebbe dovuto assolvere per prevenire la crisi pandemica.

Aldilà delle responsabilità, è utile notare come le criticità del nostro paese possano rappresentare un esempio concreto di quelle presenti in altri stati europei o addirittura esemplificare i limiti di una mancata globalizzazione, portata avanti per facilitare l'espansione economica, ma non per estendere le tutele comuni, tantomeno quelle sanitarie.

L'organizzazione sanitaria fortemente decentrata del nostro paese, così come la divisione delle politiche sanitarie tra i diversi stati, ha di fatto accentuato le inefficienze di una gestione che per fronteggiare una epidemia avrebbe dovuto avere fin da subito un coordinamento centralizzato, finalizzato a prendere decisioni rapide e unitarie in grado di anticipare la diffusione del virus.

Anticipare il contagio sarebbe la strategia da preferire in queste circostanze, realizzabile attraverso una *Governance* basata su due parametri fondamentali: la Qualità, che in un Sistema organizzato permette una buona risposta assistenziale, e la Responsabilità, che in chiave individuale e collettiva offre un contributo fondamentale per la sostenibilità del sistema stesso.

Qualità in sanità

Definire la qualità in sanità in maniera sintetica e chiara senza essere riduttivi è un

operazione complessa. L'espressione racchiude una serie di valori e obiettivi che nel nostro Paese devono essere declinati avendo come faro la Carta Costituzionale, che all'Art. 32 recita:

La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti. Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge.

Sulla spinta della nostra Costituzione, nel dicembre 1978, dal momento che il sistema delle mutue non offriva più sufficienti garanzie rispetto alla tutela della salute dell'intera popolazione italiana, è stata varata la Legge 833, l'ultima e forse l'unica Legge che abbia veramente unito il voto del Parlamento, con la quale è stato istituito il Servizio Sanitario Nazionale (SSN).

Le parole chiave del testo sono due: universalità e globalità. Fin dai primi articoli, infatti, la tutela della salute è affermata come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività (universalità), attraverso la promozione, il mantenimento e il recupero della salute fisica e psichica (globalità) di tutti i cittadini, senza distinzione di condizioni individuali o sociali e secondo modalità che assicurino l'eguaglianza.

Il nuovo modello assistenziale, universalistico e traboccante di nobili propositi, tuttavia non era scevro da difetti strutturali, primo fra tutti la grave carenza di un modello che tenga conto del controllo della spesa (ancora oggi la maggiore voce di uscita nei bilanci regionali), affinché potesse essere realmente sostenibile nel lungo periodo. La legge, infatti, se da un lato consente l'accesso alle cure in maniera universalistica, dall'altro comporta, come è intuibile, un grande impegno di risorse economico-finanziarie da utilizzare con la massima attenzione per evitare sprechi, tali da compromettere sia l'efficacia delle cure sia la sostenibilità del sistema stesso.

Nonostante le buone intenzioni del legislatore sul piano della realizzazione pratica quello che si è successivamente verificato è stata una distribuzione dei servizi assistenziali sul territorio nazionale 'a macchia di leopardo'.

Per correggere questa situazione si è cercato di migliorare le condizioni di cura attraverso la creazione dei LEA, i Livelli Essenziali di Assistenza, che fissano lo standard minimale che ogni 'sanità territoriale' deve garantire per legge, certamente erogati meglio nelle aree dove la ricchezza pro capite è maggiore, ma mediamente di buon livello in tutto il paese, come attestato dalle valutazioni periodicamente effettuate.

La consapevolezza di una disomogenea distribuzione delle risorse e dei servizi, unita agli enormi sprechi presenti nel nuovo modello assistenziale, hanno portato alla seconda grande riforma del Sistema Sanitario, entrata in vigore con la Legge 502/92. Con essa si è realizzata l'Aziendalizzazione delle Unità Sanitarie Locali e il controllo di gestione della spesa sanitaria. La razionalizzazione economica è stata perseguita attraverso la programmazione dell'impiego delle risorse, l'istituzione di un fondo sanitario nazionale unitario, il recupero dell'efficienza nei servizi con aumento della produttività, accompagnato da controlli economico-finanziari.

Ma è con la Legge 299/99, la cosiddetta Riforma Ter o Legge Bindi e soprattutto con la modifica del Titolo V della Costituzione del 2001, che il SSN si avvicina definitivamente al cittadino con la realizzazione dell'autonomia organizzativa delle Regioni.

I limiti che comunque permangono mettono in rilievo il fatto che, se da un lato il Sistema Sanitario Regionale (SSR) costituisce una garanzia di universalità, uguaglianza ed equità di trattamento di ogni cittadino di fronte alla malattia, dall'altro comporta una *Governance* molto complessa per mantenere il giusto equilibrio fra il principio di tutela della salute, ovvero l'equità di accesso alle cure, e il rispetto delle misure necessarie per la sostenibilità stessa del sistema.

Se la gestione della salute e quella delle risorse costituiscono due nodi essenziali per la definizione di qualità in sanità, vi è un terzo pilastro da considerare quale caposaldo del sistema: la tutela dei Diritti.

La tutela non può fare a meno della partecipazione attiva dei cittadini, elemento indispensabile per contrastare le disuguaglianze, garantendo l'efficacia e l'efficienza delle cure ed equità di accesso ai servizi. Dunque, per come è concepito il nostro Sistema Sanitario, è uno degli strumenti che permettono l'attuazione democratica dei principi costituzionali.

Il grado di umanizzazione del SSR è definito, infatti, attraverso l'espressione della qualità percepita con il coinvolgimento consapevole dell'utente, una volta chiamato paziente, e ora centro attivo intorno al quale ruota l'organizzazione dell'intero apparato sanitario: in una parola l'*Empowerment*.

Salute, risorse ed *empowerment*, dunque, sono i tre parametri mediante i quali viene definita e costruita la qualità in sanità.

Se da un lato la modifica del Titolo V della Costituzione ha avvicinato la sanità al cittadino, dall'altro la frammentazione del sistema (stato, regioni, comuni), con la sua complessa *Governance*, espressa dalla Conferenza Stato-Regioni, ha di fatto promosso un rallentamento dei processi decisionali, che di fronte al diffondersi dell'epidemia si sono rivelati insufficienti a rispondere proprio a quei bisogni di salute dei cittadini/utenti/attori dai quali la modifica traeva ispirazione.

Ecco dunque spiegato il motivo per il quale il modello di gestione italiano è diventato lo specchio dei limiti presenti anche negli altri stati, europei e non, nella lotta all'epidemia, nei quali decisioni e organizzazioni per il contrasto al Covid-19 sono risultate inefficienti e scoordinate fra loro, pertanto inefficaci nell'affrontare un problema che in realtà avrebbe dovuto essere considerato comune.

Quello che poi si è verificato, paradossalmente, è che nei paesi con regimi autoritari o fortemente centralizzati il controllo della diffusione del virus è stato maggiore, con conseguente riduzione della mortalità; nei paesi a regime liberal-democratico, invece, il contenimento dell'epidemia è stato più difficile con un numero maggiore di vittime.

Proprio il rapporto tra gestione dell'epidemia e modello politico fa emergere la questione della responsabilità.

Responsabilità

Nel saggio *Il principio responsabilità*, Hans Jonas afferma la necessità di applicare il principio di responsabilità a ogni gesto dell'uomo, chiamato a prendere in considerazione le conseguenze future delle sue scelte e dei suoi atti¹.

La lotta alle epidemie, e dunque anche all'epidemia da Covid-19, passa necessariamente attraverso il concetto di etica orientata al futuro, nel senso della presa di coscienza della responsabilità individuale che deve trasformarsi, in maniera altrettanto virale, in una coscienza collettiva.

L'assunzione responsabile di ognuno di quei comportamenti doverosi per favorire la salute pubblica, non deve essere contrapposta ai diritti personali, ma diventare parte integrante del modello gestionale. Il rispetto delle regole, spesso non scritte, ma ben conosciute, dovrebbe indurre a comportamenti virtuosi che dovrebbero tradursi in atti concreti per la salvaguardia dai contagi, rallentare la trasmissione del virus ed evitare gli editti governativi calati dall'alto per la tutela della salute pubblica.

Nei paesi meno democratici del nostro, la riduzione del contagio è stata raggiunta attraverso la limitazione della libertà individuale, grazie all'emanazione di regole verticali. Un esempio per tutti è dato proprio dalla differente gestione della pandemia fra l'Italia e la Cina; nel nostro paese, come è noto, sono stati utilizzati i DPCM, attraverso i quali sono state stabilite le regole di comportamento per evitare la diffusione del virus. Ai Cittadini spetta il compito della loro applicazione e alle Istituzioni il controllo del loro rispetto. I risultati sono stati e sono altalenanti, con le Regioni che sono passate dalle chiusure alle aperture in maniera oscillante. Il medesimo andamento si è riscontrato anche sui ricoveri (Tasso di Ospedalizzazione) e sui decessi (Tasso di mortalità).

In Cina dove il rispetto delle regole è stato ottenuto con l'utilizzo dell'esercito, i risultati sono stati migliori e più duraturi. In altri paesi, con governi democratici come la Nuova Zelanda, sono stati raggiunti gli obiettivi senza ricorrere a misure contenitive come in Cina. Certamente molti fattori hanno influenzato l'evoluzione dell'epidemia in diverse aree del globo, ma non vi è alcun dubbio che la differenza fra i modelli virtuosi e quelli meno è stata conseguenza soprattutto dei comportamenti individuali e collettivi tenuti dalla popolazione, con un buon esito nelle organizzazioni dove ha prevalso il senso di responsabilità.

Dunque, dove si è dimostrato maggiore senso civico (o per imposizione o per libera scelta) si è avuta una risposta migliore nei confronti della curva epidemica.

La crisi scatenata dalla pandemia, ancora lontana dall'essere definitivamente risolta, ha portato alla riscoperta (se ce ne fosse stato ancora bisogno) che al centro della società c'è sempre l'uomo con i suoi 'comportamenti virtuosi' e con i suoi 'limiti'.

Fare la cosa giusta, nel modo giusto, al momento giusto, non è solo quel concetto di appropriatezza che la *Governance* sanitaria si è data per garantire la sostenibilità della propria organizzazione, ma rappresenta anche il modello dell'azione responsabile del

1 H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990.

cittadino, il quale deve offrire il proprio contributo, indispensabile per la sopravvivenza del sistema stesso.

Solo attraverso l'assunzione di responsabilità di precisi doveri, infatti, ognuno potrà vedere realizzata la tutela dei propri diritti. Solo attraverso l'assunzione di comportamenti individuali responsabili potremmo sconfiggere questa pandemia.

LAURA MOSCHINI*

SOSTENIBILITÀ

Una questione di etica sociale

I temi della sostenibilità e dell'ambiente sono oggi considerati prioritari negli obiettivi della strategia europea per un'efficace ripresa *post* pandemica che guardi anche alle future generazioni e al loro benessere. È quindi naturale che siano ampiamente citati in ogni discorso o documento, che sia programmatico o semplicemente retorico, e spesso collegati alla digitalizzazione e alla parità di genere.

La 'sostenibilità', del resto, definita come «sviluppo che incontra i bisogni del presente senza compromettere la possibilità per le future generazioni di soddisfare i loro»¹, deriva dal principio di sviluppo sostenibile e, in quanto tale, riguarda anche lo sviluppo e l'uso consapevole delle tecnologie e non può prescindere da una ricomposizione delle disparità nelle relazioni tra i sessi per il raggiungimento degli obiettivi dell'Unione Europea per una crescita sociale ed economica intelligente, inclusiva, sostenibile. L'Europa, fin dal Trattato di Lisbona, punta quindi su qualità umane come la creatività e l'innovatività assicurate dalla partecipazione attiva di categorie di persone solitamente escluse, prime fra tutte le donne presenti in ogni altra categoria².

Parlare di sostenibilità, tuttavia, vuol dire parlare anche di ambiente o meglio dei diversi ambiti/ambienti nei quali si vive, si apprende, si lavora, si sfrutta il sottosuolo, si cura un paesaggio, si partecipa alla vita pubblica, si studiano fonti energetiche rinnovabili, ci si cura, si passa il tempo libero, si hanno relazioni, si affrontano i cambiamenti climatici e via dicendo.

Si tratta, dunque, di obiettivi che per la loro ampiezza e complessità richiedono consapevolezza rispetto alla posta in gioco, alla ristrettezza dei tempi e all'enorme responsabilità che grava su ognuno a tutti i livelli, a partire dai livelli decisionali, e non solo interventi tecnici. È necessario, in sostanza, un rapido cambio di passo culturale al fine di modificare le scelte politiche, soprattutto rispetto alle cosiddette priorità economico-finanziarie, oltre a mentalità, pregiudizi e comportamenti di ognuno nel quotidiano.

Parlare di sostenibilità e di salvaguardia dell'ambiente nel suo senso più vasto, infatti, significa ripensare l'intera organizzazione sociale ed economica e il nostro ruolo all'interno di essa. Tutto ciò richiede la presa in carico individuale e sociale della sopravvivenza dell'ecosistema globale in cui viviamo e la consapevolezza che, per ottenere una vera sostenibilità, si debba partire dagli aspetti relativi al raggiungimento del benessere e della qualità della vita e ad essi adattare le politiche economiche e non viceversa. In

* Università Roma Tre, laura.moschini@uniroma3.it

1 La definizione di sostenibilità è diventata di uso comune grazie al *Brunland Report for the World Commission on Environment and Development* (1992), cfr. <https://web.archive.org/web/20180526114654/http://www.globalfootprints.org/globallearning> (ultimo accesso 26 febbraio 2021).

2 Trattato di Lisbona, https://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_it.htm

sintesi, si tratta di ribaltare un paradigma che viene considerato ormai un dogma e dove, di fronte alle “leggi” economiche, ogni istanza sociale perde di importanza, soprattutto se relativa alla vita quotidiana.

Pensare ‘sostenibile’, di conseguenza, significa rendersi conto di essere tutti e tutte parte di un’unica grande famiglia che vive in un ecosistema dove la sostenibilità riguarda ogni aspetto della vita quotidiana e ogni ambito: dall’uso accorto dell’energia e dell’acqua alla lotta all’inquinamento; dall’equità sociale alla parità tra i sessi e al contrasto di pregiudizi e stereotipi verso le ‘differenze’ (età, sesso, stato sociale, provenienza, colore della pelle ecc.); dalle città sostenibili alla valorizzazione dei patrimoni culturali, naturalistici, paesaggistici; dall’accesso ad una educazione di qualità per tutti e per tutto l’arco della vita all’utilizzo responsabile delle tecnologie e dei *media* ecc.

Non ci sarebbe niente di nuovo in realtà da pensare per poter agire: disponiamo infatti di innumerevoli studi, ricerche, dati, analisi dei dati, previsioni e predizioni algoritmiche, oltre che di evidenze nella vita quotidiana di ognuno: i cambiamenti climatici, provocati da concezioni di sviluppo mirante più all’accumulo di profitti che alla salute della Terra e di chi ci vive, sconvolgono vite, abitudini, provocano danni alle coltivazioni, distruggono beni pubblici e privati, causano o amplificano disastri ambientali come le desertificazioni, il riscaldamento delle acque e lo scioglimento dei ghiacciai. A tutto ciò si unisce un enorme e sconsiderato inquinamento che riguarda la terra, le acque e il cielo e la salute del pianeta e dei suoi abitanti.

Tutto ciò comporta danni ambientali, ma allo stesso tempo sociali ed economici, imprimendo alle diseguaglianze sociali una accelerazione imponente che danneggia più o meno direttamente, seppure in modi diversi, ogni componente della società umana.

La gravità della situazione è ribadita nella *newsletter* dell’ASviS – Alleanza Italiana per lo Sviluppo Sostenibile del 29 gennaio 2021 che apre con la frase: «I pericoli aumentano, le classi dirigenti ne discutono, ma non fanno abbastanza. Dalle diseguaglianze alle migrazioni, dalla biodiversità alla crisi climatica, si moltiplicano gli allarmi sul futuro. Da cinque anni i leader mondiali conoscono i rischi, ma non hanno cambiato rotta»³. Documentari, servizi giornalistici, *social media*, esperienze dirette, conferenze, petizioni rendono ormai ‘familiari’ tali fenomeni e i disagi e i rischi che tutto ciò comporta.

Non c’è niente da inventare neanche sulla normativa a livello nazionale e sovranazionale: l’Agenda 2030 e i 17 Obiettivi di Sostenibilità, sottoscritti all’unanimità nel 2015 dai Paesi membri dell’ONU⁴, impegnano i Paesi, e nel nostro caso l’Italia, ad azioni concrete che potrebbero, se realizzate, produrre un cambiamento tanto radicale quanto urgente – come la pandemia ha reso evidente – sia nella politica ‘alta’, che negli stili di vita di ognuno (se 7 miliardi di persone si attivassero tutto sarebbe fattibile).

A proposito di pandemia, è forse utile ricordare due aspetti significativi: il primo è che la lotta all’inquinamento, che già da anni si stava conducendo con una certa convinzione,

3 D. SPERONI, *Questa settimana: I pericoli aumentano, le classi dirigenti ne discutono, ma non fanno abbastanza*, in ASviS, “Newsletter”, 29 gennaio 2021.

4 Per un approfondimento sui 17 Obiettivi di Sostenibilità, si veda, <https://asvis.it/goal-e-target-obiettivi-e-traguardi-per-il-2030/>

almeno dichiarata, seppure moderata da interessi economici, è stata completamente disattesa con il risultato che l'inquinamento è diventato sempre più devastante. Plastiche, mascherine, scarti sanitari infetti e rifiuti tossici ingombrano le terre e si riversano con una prepotenza disarmante nelle acque in nome della 'salute' degli umani e a dispetto di quella dell'ecosistema.

Il secondo aspetto riguarda il fatto che, da un lato, la natura reagisce con esiti anche catastrofici contro i danni che produciamo ricordandoci che non siamo i proprietari del Pianeta, ma suoi ospiti, e, dall'altro, che può fare tranquillamente a meno di noi traendo anzi giovamento dalla nostra mancata presenza e attività: durante le chiusure dovute alla pandemia abbiamo assistito increduli al ritorno dei delfini a giocare nei porti e di cieli incredibilmente celesti sopra le città più inquinate del mondo, oltre ad un rigoglioso riappropriarsi di spazi momentaneamente abbandonati da parte di fiori, piante e persino animali selvatici. Tutto ciò ci ricorda con estrema chiarezza che, come spesso si dice forse non comprendendone bene il significato, non esiste un piano B, perché non esiste un Pianeta B a nostra disposizione.

E allora, che fare? Le tematiche relative alla sostenibilità e la concezione di ecosistema dove, come in un unico grande organismo, niente e nessuno può essere lasciato indietro senza compromettere le esistenze di tutti e dove, per assicurarne la sopravvivenza, tutti devono agire per il fine comune del benessere personale e sociale, nel rispetto dell'ambiente che ci ospita, ci riportano all'Etica.

Si proprio all'Etica, la 'filosofia pratica', quella scienza legata al quotidiano che nasce dalla domanda socratica «Come si deve vivere» e che, per Aristotele, insieme all'Economia e alla Politica, ha il compito di orientare l'azione di coloro che sono stati delegati dal popolo a governare per assicurare alla popolazione una vita buona, degna di essere vissuta, felice, in condizioni di giustizia che assicurino la pace sociale, perché solo una persona felice può essere buona e quindi una buona cittadina o un buon cittadino.

Questo significa, ieri come oggi, assicurare che le persone abbiano un buon rapporto con se stesse e la società, un lavoro stabile e soddisfacente che consenta il benessere e quindi la soddisfazione di bisogni e delle aspettative. Per formare un buon cittadino o una buona cittadina occorre però una buona educazione che parta dalla 'conoscenza', la massima tra le virtù (e parola d'ordine in Europa), necessaria per giungere alla consapevolezza e attraverso di questa alla responsabilità. Una conoscenza volta, *in primis*, verso se stessi per comprendere quali siano i propri bisogni e aspettative e poter capire che sono gli stessi di qualsiasi altro individuo. Ciò genera consapevolezza ed empatia e rispetto per le differenze.

La buona educazione necessaria per la conoscenza, individuata fin da Socrate e poi giunta fino ai giorni nostri grazie al pensiero stoico⁵, è un'educazione 'liberale', ovvero che libera la mente dalle catene del pregiudizio e del conformismo. L'educazione liberale, per sua natura interdisciplinare essendo basata sul confronto e la relazione tra diverse idee, saperi ed esperienze, consente la formazione del pensiero critico e creativo, il superamento dei conflitti attraverso il dialogo e, grazie all'empatia, la disponibilità alla cittadinanza del

5 Per un approfondimento si veda di M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 2001.

mondo. Attraverso la conoscenza e l'autoesame che porta a chiedersi: «perché ho fatto questo?» o «perché devo fare questo?» il pensiero critico porta, inoltre, alla ricerca sul 'senso' di ciò che si fa, di ciò che viene chiesto di fare e, di conseguenza, alla responsabilità verso se stessi e gli altri anche nei confronti degli impatti provocati con le nostre azioni⁶.

Il concetto di Ecosistema globale e le premesse etiche incontrano pienamente i 17 Obiettivi dell'Agenda Globale 2030, declinati in 169 *target* per non lasciare nessuna problematica inascoltata⁷, dove il successo di uno dipende dal successo degli altri e dove siamo tutti e tutte chiamate a impegnarci (nelle premesse c'è un esplicito richiamo e un elenco esemplificativo di ciò che si può fare).

Nel documento viene data rilevanza trasversale e prioritaria a due argomenti: *gender mainstreaming*⁸ per l'inserimento del punto di vista femminile in tutte le azioni e in particolare per il raggiungimento della parità tra i sessi (ob.n.5) e *partnership* per il raggiungimento degli obiettivi (ob.n.17) considerato l'unico approccio che può dare i frutti desiderati attraverso l'abbattimento delle barriere, generate da pregiudizi, in vista del bene comune.

Per quanto riguarda i pregiudizi contro le donne, le barriere da abbattere sono di origine prevalentemente culturale essendo legate al modello di 'genere' a loro imposto attraverso l'educazione fin dalla nascita. Si tratta di modelli basati su pregiudizi che limitano, o in alcuni casi impediscono, la possibilità delle donne di godere dei diritti di cittadinanza conquistati⁹. Anche dove la parità formale è stata raggiunta, infatti le donne stentano a far riconoscere di interesse generale, e non limitato a una 'categoria' e all'ambito del 'privato', il loro punto di vista e le loro priorità. Tutto ciò produce un danno non solo per le donne, ma anche per la società intera, privata dell'apporto della maggioranza della popolazione che, in più, rappresenta anche le persone senza voce: minori e anziane o non autosufficienti, delle quali si occupa in modo prevalente rispetto agli uomini. La pandemia ha purtroppo dimostrato con efficacia quanto sarebbe stato importante ascoltare il punto di vista delle donne sulla sanità e sulle politiche del lavoro, oltre che le esigenze delle famiglie rispetto all'educazione dei figli e delle figlie, del tempo libero, dei trasporti, della qualità della vita in generale. Punti di vista peraltro ben rappresentati nei BES, indicatori di Benessere Equo e Sostenibile, elaborati dall'ISTAT con il CNEL e a disposizione dei governi.

Per lavorare insieme nel raggiungimento dei 17 Obiettivi, è necessario però abbattere

6 Per un approfondimento si veda di L. MOSCHINI, *Ethics: how to create a Global Ecosystem by fostering entrepreneurship and personal growth?*, in F. Gambetti (a cura di), *Pensare l'eresia tra origine e attualità*, B@belonline/print, 4, 2018, pp. 327-341.

7 17 Obiettivi, cit.

8 Per un approfondimento si veda, di MOSCHINI, *Oltre i gap: Gender Mainstreaming e Decent Work per un ecosistema globale nell'era dell'algoritmo*, in G. Alessandrini, M. Mallen, (a cura di), *Diversity Management. Genere e generazioni per una sostenibilità resiliente*, Armando, Roma 2020.

9 In alcuni paesi del mondo i diritti civili e politici non sono stati in tutto o in parte ancora conquistati dalle donne e anche nei Paesi dove sono stati formalmente conquistati sono spesso a rischio e comunque non sempre rispettati nella sostanza. Per quanto riguarda l'area Europea si veda il Rapporto GREVIO sulla violenza di genere contro le donne, <https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/grevio>, per la situazione in Italia <https://unire.unimib.it/2020/01/14/pubblicato-il-rapporto-grevio-sullitalia/>

anche le barriere tra le discipline Scientifico-Tecnologiche e quelle Umanistiche, comprese le Arti, verso l'obiettivo comune di produrre insieme e con pari dignità un progresso sociale ed economico attento alla salvaguardia dell'ambiente. Le barriere esistenti tra i saperi sono dovute anch'esse a pregiudizi legati al genere, originati dal fatto che le prime sono intese come maschili e gerarchicamente superiori alle seconde perché 'utili'. Raggruppate nell'acronimo STEM (*Science Technologies Engineering Mathematics*) e definite scienze 'dure', le discipline scientifico-tecnologiche sono considerate per questo meno adatte alle donne (che oggi però, grazie alle loro capacità e nonostante i pregiudizi, sono fortemente incentivate ad occuparsene). Tuttavia, afferma Martha Nussbaum¹⁰, sottolineando anche l'importanza trasversale dell'approccio di *genere* negli studi, la collaborazione tra le diverse discipline è fondamentale in quanto i saperi umanistici sono strettamente collegati con il pensiero critico, le capacità innovative, la creatività e la resilienza. Capacità, quest'ultima, che consente di affrontare efficacemente la richiesta di sempre più accelerati adeguamenti e cambiamenti di ritmi e stili di vita, di condizioni lavorative, nonché di abilità e competenze.

In un periodo storico in cui si va sempre di più verso il primato delle tecnologie, e la digitalizzazione viene collegata con la sostenibilità, l'attenzione alla persona e alla sua felicità richiede un forte richiamo alla consapevolezza necessaria a un uso responsabile di esse e alla valutazione dei possibili impatti sulla vita dei singoli individui, delle comunità e della Terra stessa. Si tratta di una valutazione di carattere etico che può essere assicurata solo da un continuo rapporto tra i saperi, nella consapevolezza che molti e diversi sono gli aspetti da considerare, ma soprattutto attraverso la ricerca del 'senso' della direzione verso cui stiamo andando.

10 Cfr. NUSSBAUM, cit. e MOSCHINI, cit.

FRANCESCA BREZZI*

UTOPIA

La passione per il possibile

«Lo spirito della filosofia si identifica con lo spirito dell'utopia».

Così Agnes Heller, e questa frase, radicale, mi è tornata in mente dopo un anno in cui abbiamo assistito sgomenti e impotenti al dilagare di una malattia, inizialmente sconosciuta, diventata pandemica. Ancora oggi la circolazione del virus miete troppe vittime, sono state adottate misure sanitarie eccezionali, nuove parole (come *lockdown* o confinamento) sono entrate nella nostra quotidianità con tutte le conseguenze di isolamento, totale mancanza di relazioni, etc. Non solo, le immagini di ospedali sovraccarichi di pazienti, medici e infermieri nascosti nella loro identità in tute strane, macchinari finora sconosciuti ai più, hanno immediatamente ricordato le contro-utopie, le elaborazioni cupe drammatiche di mondi ostili di Huxley, Orwell, Ciapek, solo per ricordarne alcuni; qui è proposto un commento a un racconto non tanto citato, purtroppo, in questo anno, *La peste scarlatta* di Jack London, nel quale molto inquietante e vivida è la desolazione dopo una peste. Sembra pertanto inopportuno proporre la voce utopia-speranza, più appropriato, forse l'invito di Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*.

Nel nostro immaginario collettivo, oggi, ma anche nel decennio appena trascorso, infatti, non è più dominante la speranza utopica, su cui Bloch ha scritto pagine memorabili, ma il segno della paura, il timore del futuro, talvolta visioni apocalittiche secolari. Agli anni festosi e creativi dell'utopia prossima a realizzarsi, alle stagioni dell'immaginazione al potere, sono seguiti eventi (guerre, stragi, morti "in nome di Dio") che talvolta, ipotizzando modelli di una società ideale, hanno provocato catastrofi ed ecatombi. E possiamo ricordare anche momenti storici precisi del passato (Cromwell o Robespierre, più recentemente autoproclamati califfati) che hanno cambiato il segno di una visione utopica.

In tale prospettiva – angosciosa – è stato auspicato da Berdiaeff di evitare la realizzazione dell'utopia, impedire che essa diventi definitiva. E, nei nostri giorni, Rifkin ha parlato di ideologie tossiche.

Se Claudio Magris, a sua volta, afferma che l'utopia sembra connessa all'incubo di progetti totalizzanti e totalitari ci chiediamo: l'utopia è evasione irrealistica e pericolosa? Può accadere che in mani utopistiche il potere diventi intolleranza, conservazione, violenza spietata?

Qui ci soccorre Agnes Heller, non solo con la frase da cui abbiamo iniziato, ma con il disegno da lei perseguito, che ritengo fecondo per questi nostri giorni: di fronte alla crisi dell'utopia, Heller, pur vicina per tanti aspetti a Bloch, ha intrapreso la strada di una 'utopia concreta e razionale' (quasi un ossimoro), espressa in un'assunzione di responsa-

* Università Roma Tre, francesca.brezzi@uniroma3.it

bilità e definita in una regola per la prassi, che sia realizzazione dei bisogni, e favorisca il pluralismo delle forme di vita.

Progetto e programma che deve essere risolto in uno spazio comune che riguardi l'intera umanità, un modo altro di pensare l'utopia, appunto una modalità concreta, una rilettura critica, una differente utizzabilità euristica della categoria stessa di utopia, nell'individuazione di sentieri (Buber) nuovi, in cui ritrovare l'interrogativo kantiano: cosa posso sperare? Domanda utopica, che recupera anche la dimensione cosmologica, ma soprattutto quella antropologica e teologica.

Significativo rilevare che Buber adottando un titolo quasi simile a quello di Dahren-dorf, ma con intento molto diverso, *Pfade in Utopia* (Buber 1967) ritenga possibile una rivisitazione del concetto e sottolinei come l'utopia, a differenza dell'escatologia, che nasce come iniziativa divina, sia esclusivamente un'azione della coscienza e una volontà dell'uomo.

Se risaliamo all'originario concetto di utopia, possiamo ricordare come essa sia

alternativa critica rispetto alla realtà esperita e vissuta, alternativa totale e ottimale, dotata di intrinseca razionalità, rispetto alla quale anzi risulta irrazionale e perfino assurdo il modo effettivo di vivere e pensare nella realtà storica presente e conosciuta; [...] utopia come risultato di una progettazione sapiente, meditata, dotata di una logica interna altrettanto e forse più rigorosa di quella della realtà comune [...].

La storia dell'utopia mostra come tale concetto, proprio per queste sue caratteristiche di rigorosità e logicità, abbia ampliato notevolmente la sua portata, venendo a rappresentare talvolta l'esito ultimo di altre categorie, o il sostituto di altri fenomeni culturali come, per esempio, la religione e la scienza.

Quali sentieri nuovi ritroviamo nelle concezioni helleriane? Una vera e propria decostruzione; l'interesse per una antropologia filosofica ha condotto la filosofa a focalizzare, fin in un'opera del 1990 *Can Modernity Survive* la categoria di contingenza, non intendendola alla sequela delle filosofie dell'esistenza, ma quale «coscienza post-moderna della modernità», cioè, come annota Laura Boella, in senso «decostruttivo, antiescatologico e antimetafisico».

Da qui deriva l'attenzione ad altre categorie particolarmente significative, non perché nuove, ma rinnovate e pertanto innovative come lo spirito utopico: il presente attuale, con tutto il suo carico di imprevedibilità, non spiegabilità causale e necessaria, differenziazione, pluralità, soprattutto apertura e indeterminazione. Non possiamo dilungarci su questo tema, ma cogliamo il richiamo di Heller, per un urgente impegno politico-intellettuale, di "smascheramento" di tale tempo stesso, contro l'ansia della contemporaneità, ansia divorante e distruttiva, malattia del nostro tempo.

In secondo luogo un valore helleriano, ancora, si manifesta nel suo sguardo alla vita quotidiana 'come crogiolo di' tutte le realtà materiali e spirituali (dalla scienza al diritto, dall'economia alla filosofia), in altre parole attenzione acuta e disincantata all'esperienza tutta.

Come Bloch, infatti, Heller ci propone un difficile viaggio, dal momento che le cifre

utopiche del suo pensiero riguardano sia il piano della storia quanto quello della ricerca individuale di sé.

L'utopia non è l'*happy end* (o il sogno di un *happy end*) all'orizzonte sempre allontanantesi del nostro faticoso vivere, cioè l'utopia considerata ancora come costruzione sistematica, perfetta.

Svincolata da una filosofia dell'identità, in una dimensione dinamica, l'utopia può manifestarsi quale interpretazione del reale, parallela e opposta all'ideologia, può essere altresì una sorta di critica all'ideologia, come ha sottolineato Ricœur.

L'utopia rovescia l'integrazione e la legittimazione di quella, proiettando il possibile (anche da parte di una minoranza), compie variazioni immaginative in quanto contiene in sé e personifica, come ha intuito Mannheim, lo «scarto» tra immaginario e realtà. In tale scarto è da vedere, a differenza della pretesa totalizzante, la «funzione liberante dell'utopia», che mantiene aperto il campo del possibile e non si trasforma in una vanificazione del reale, come temono Dahrendorf e Popper.

Scarto rinvia a tensione, concetto lontano da identificazione ma anche da frattura, scisma, come ha notato Koselleck in *Futuro passato*, quando disegna una giusta tensione tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa, scarto quindi che non va mai colmato perché in esso si inseriscono l'azione e poi la fede¹.

Anche Thomas More con il sottotitolo della sua opera: *De optimo rei publicae statu*, disegna per noi non unicamente l'isola che non c'è, ma anche un luogo di buon governo, da dove emerge tra le righe – non solo – una critica sociale, ma altresì una proposta politica “forte”: «fornire i presupposti necessari per il funzionamento del consorzio civile, un piano insieme pre-politico e pre-normativo, relativo ai fondamenti della norma e alle motivazioni della sua accettazione da parte del corpo sociale»². Questo aspetto, più di altri, costituisce, come da più parti si è detto dell'opera di More, una sfida per la modernità, “un messaggio nella bottiglia” secondo Firpo.

Utopia come interpretazione limitata della storia e della realtà fenomenica e ne deriva la «funzione liberante» dell'utopia, si è detto.

E si focalizzano costellazioni di significati concettuali quali continuo «aggiornamento», di fronte a ogni prematura conclusione, «dilazione» di ogni sintesi, «disponibilità» a ogni molteplicità eventuale. E insieme emerge la tematizzazione di categorie utopiche quali la verità come attesa, il «non ancora», sul piano logico ontologico, e il «malgrado» e il sovrappiù sul piano etico antropologico, che nell'utopia hanno il referente primo.

Emerge, infine, l'ultimo concetto, necessario per noi persone smarrite del 2020: ciò che teoreticamente è stato indicato con la cifra della «dilazione» e dell'«aggiornamento» si recupera nella speranza come passione per il possibile.

In questo si comprende come la speranza (e non solo quella religiosa) non sia una apatica attesa della fine (quella che Kant ha bollato come terrorismo cristiano), cioè attesa di catastrofi, possibile contro-utopia), ma speranza operante nell'utopia o nella fede che è

1 R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.

2 A. CASU, *Introduzione a T. MORE, Utopia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2019, p. XIV.

situata sul piano del paradosso e non della mediazione logica, è speranza che rischia sui segni e contro i pericoli della storia.

La priorità accordata all'attesa e al futuro, infatti, determina la consapevolezza di una unità di senso non già avvenuto ma nascosto e *in fieri*, il senso non conosciuto ma pensato dell'utopia, senso che l'uomo deve decifrare. Per questo la speranza, come afferma Bloch, rappresenta la forma odierna della *docta ignorantia*.

Sul piano etico antropologico, ritornano pertanto, le categorie – del «malgrado» e dell'«a maggior ragione»: utopia e fede indicano che, malgrado la morte e i segni della morte (la devastante pandemia odierna), l'uomo può sperare in un senso nascosto della storia e dell'esistenza.

Oltre la dialettica di finito-infinito, l'esistenza appare non già come avventura ontologica, ma come sforzo prospettico di crescita in una logica della sovrabbondanza («a maggior ragione») quale è espressa, tra gli altri, da Paolo, logica «del di più e dell'eccesso», follia della croce e saggezza della Resurrezione.

Se il «malgrado» rinvia al «a maggior ragione», entrambi sono presenti nella «verità come attesa», che opposta a una filosofia della retrospezione (o del senso già compiuto) dice che l'unità non è ancora venuta, la storia ancora aperta, ogni conclusività prematura e talvolta violenta.

Non solo, ma anche sul piano etico antropologico con Ricoeur si può opporre *all'amor fati* di Nietzsche o alla tragica *ananke* di Freud la categoria della speranza come kierkegaardiana passione per il possibile, in quanto legata strettamente con l'immaginazione: «è potenza del possibile e disposizione dell'essere al radicalmente nuovo. La libertà secondo la speranza, espressa in termini psicologici, non è altro che questa creazione immaginatrice del possibile»³.

Sul piano della storia la speranza fa intravedere il senso e insieme il mistero di quella, senza annullarli vicendevolmente.

Pensare altrimenti nel nostro concreto presente vuol dire opporre il desiderio di vita alla morte, con il trauma della pandemia stiamo facendo l'esperienza di un reale che si presenta con il volto più ostile, carico di imprevisti, cadute, accidenti, a cui si può contrapporre l'utopia dell'impossibile, impensabile nelle aspettative del reale.

Speranza indica non certo il perseguire illusioni, ma assumendo consapevolmente gli ostacoli, superare le sfide in quanto la resistenza attiva al potere della distruzione e della morte testimoniano il valore per noi, della vita vissuta di fronte a un male, impalpabile come il virus.

3 RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 421.

GIACOMO MARRAMAO*

VIRUS

*Virosfera e comunità*¹

Il nostro presente è un tempo di tempesta. Uno dei vantaggi delle lingue romanze è di avere una sola parola per designare il tempo che passa e trascorre e il tempo che fa, il tempo determinato dal clima e da quello che gli antichi chiamavano meteore. A differenza dell'inglese e del tedesco, che usano termini diversi (*time* e *weather*, *Zeit* e *Wetter*), il latino *tempus*, sostantivo derivante da una famiglia di lemmi come *temperatio* e *tempestas*, compendia in sé i due fenomeni del tempo cronologico e del tempo atmosferico. Come se il tempo fosse sempre una congiuntura, una “temperie”, una mescolanza di elementi che fa di *tempus* il corrispettivo del greco *kairós*. Non mi soffermo oltre su questo aspetto, che ho già trattato nella nuova edizione ampliata del mio libro *Kairós. Apologia del tempo debito*, se non per dire che il nostro presente è un tempo di tempesta di cui occorre ancora specificare la natura.

La tempesta di cui parlo è prodotta dalla convergenza di tre tendenze:

- 1) il duplice effetto (‘negazionista’ e ‘allarmista’) indotto dalla sindrome populista che attraversa le democrazie occidentali, con il profilo autoritario comune alle opposte politiche della deresponsabilizzazione e della paura;
- 2) l’origine della pandemia dalla violenza “estrattiva” esercitata dall’attuale fase dell’Anropocene sulle forme di vita animali e vegetali del pianeta;
- 3) la trasformazione dell’infosfera in virosfera.

I tempi di tempesta sono tempi di rottura della “normalità”: tempi di interregno in cui, in attesa di concetti nuovi, proliferano le metafore. Virosfera è una di queste. E, come tutti i termini appartenenti alla dimensione della “viralità”, segnala un fenomeno che è stato lucidamente messo in luce dallo studioso del “postumano” Roberto Marchesini nel suo libro *The Virus Paradigm*, appena uscito presso la Cambridge University Press: la parola “virus” ha perso il suo perimetro biologico di riferimento per acquisire un significato molto più ampio, “paradigmatico” appunto, che lo trasforma in una parola-chiave anche per fenomeni che vanno oltre la sfera infettiva. Ma il fatto di conferire carattere “virale” a eventi fra loro diversi – dall’informazione e “socializzazione” via web ai processi di globalizzazione e interdipendenza culturale, dalle migrazioni all’esponenziale incremento demografico al *global warming* – fa dell’immagine (e dell’immaginario) del virus un perfetto e temibile *Doppelgänger* delle paure del nostro presente.

Fin qui le premesse e le linee-guida della mia analisi. Le considerazioni che intendo svolgere avranno tuttavia un carattere discorsivo e testimoniale. Inizierò dunque con una

* Università Roma Tre, giacomo.marramao@uniroma3.it

1 Per un’anticipazione dei temi qui affrontati rimando al mio saggio *Rifare il mondo*, in *Pandemia e resilienza*, a cura di Cinzia Caporale e Alberto Pimi, con una prefazione di Giuliano Amato, CNR Edizioni, Roma 2020.

confessione. Ho accolto con riluttanza l'invito a scrivere sulla nuova condizione determinata dall'evento della SARS COV2. Una pandemia globale che il genere umano potrà affrontare, e sperare di superare, solo globalmente. Per la semplice ma decisiva ragione che, come ha icasticamente ricordato Joseph Stiglitz, «i virus, come il riscaldamento globale, non hanno bisogno di passaporto per fare il giro del mondo».

Evento traumatico globale, dunque. Ben al di là di guerre, carestie e crisi economiche: inadeguato e improprio il confronto con la crisi del 2008-2009 (mentre più congruo sarebbe stato il confronto con l'epidemia della spagnola, che tra il 1918 e il 1920 uccise oltre dieci milioni di persone). Qui il motivo primario della mia riluttanza. A differenza di alcuni colleghi filosofi che si sono subito precipitati a dire la loro, ho preferito tacere, ritenendo che non vi sia atteggiamento peggiore di quello di un filosofo che non sa di non sapere. Ero e resto convinto che, al cospetto di una realtà straniante, occorra in primo luogo attivare un distacco, una presa di distanza indispensabile per tentare di cogliere il senso di ciò che sta accadendo.

Mai, dunque, dimenticare il monito di René Char: “Sopprimere la lontananza uccide”. Mantenere la distanza evita l'irretimento in uno spazio vuoto di pensiero, ma ricolmo di stereotipi, retoriche perniciose o intollerabili demagogie. Solo assumendo una prossemica della lontananza si dischiude la possibilità di un'effettiva, e non fittizia, condivisione con gli altri: nella comune percezione di trovarsi al cospetto di uno “straniante”. Era questa – rispondevo ad Antonio Gnoli in un'intervista uscita il 25 aprile 2020 su *La Repubblica/Robinson* – la sfida che ci tocca affrontare, nei termini di un imperativo categorico, «davanti alle scene che vediamo oggi nelle nostre metropoli, con le immagini di una terra desolata e di un'umanità evanescente e spettrale che ricordano certi film distopici americani. Immagini di un mondo in cui anche i vivi, distanziati e allineati come automi, appartengono ormai allo stesso mondo dei morti, a un anonimato solo numerabile». E tuttavia...

Eppure la mia esitazione continua a persistere per un'altra ragione, rappresentata dal coefficiente di incertezza del fattore-tempo: non so se quello che sto scrivendo sarà ancora sostenibile tra un mese o due. Da filosofo, dunque, non solo so di non sapere, ma sono anche pienamente consapevole di accollarmi, nel mentre scrivo queste righe, il gravoso rischio di una smentita. Al cospetto di quanto sta accadendo, sono al momento convinto della necessità di bandire dal nostro lessico categorie fuorvianti come “parentesi”, “interruzione” e simili. La radicalità e ampiezza della pandemia determina un punto di svolta tale da pregiudicare le stesse idee di cambiamento, progresso, innovazione come le abbiamo finora intese e praticate. Tutti i nostri modi di vivere e agire subiranno pertanto una trasformazione radicale. Benché la vicenda dell'umanità sia stata da sempre costellata di flagelli naturali, malattie e pestilenze, e benché il Covid-19 presenti analogie con precedenti epidemie di SARS COV2, esso è il primo evento pandemico che abbia investito quasi simultaneamente, e con una velocità di contagio impressionante, tutti i continenti. Mai prima d'ora la mia generazione, quella nata dopo la guerra, aveva fatto esperienza di uno scenario impensabile come quello che abbiamo visto squadernarsi davanti ai nostri occhi: strade e piazze deserte in tutte le grandi metropoli del globo. Mai

prima d'ora ci era accaduto di comunicare con amici e colleghi di ogni angolo del mondo per sentirli o vederli in rete sottoposti alle nostre stesse, identiche misure di confinamento. Uno scenario, tuttavia, che, con buona pace dei sovranisti, non rappresenta affatto la fine della globalizzazione (l'avevamo già sentito dopo l'11 settembre...), ma al contrario la sua parabola perversa: il suo *Doppelgänger*, la sua controfigura distopica.

Pensare a un "dopo" la pandemia sarebbe però una funesta illusione senza essere prima venuti a capo della sua origine. È qui che interviene la funzione della scienza. Funzione preziosa e insostituibile. Ma a patto di non mitizzarla, di non trasformarla in una sorta di taumaturgia. La funzione della scienza si colloca infatti, sempre e inevitabilmente, lungo la soglia tra sapere e non-sapere. Al di qua di quella soglia, la politica ha ignorato ciò che attraverso la scienza avremmo dovuto sapere da tempo: che un nuovo virus era in arrivo, un virus che (come la SARS COV2, ma anche Aids, Ebola, Marburg) non ha origine nell'uomo ma si determina attraverso il fenomeno della zoonosi, di uno *spillover*, di un salto o travaso dagli animali all'uomo (sarebbe bastato guardare il film *Contagion*, del 2011, o dare un'occhiata all'ormai famoso libro di David Quammen del 2012). Al di là di quella soglia, ci siamo invece illusi di sapere ciò che ancora non potevamo sapere: quali fossero le dinamiche di diffusione, i tempi di contagio e il tasso di letalità della Covid-19. Ignorando così che la scienza ha un carattere "erratico", procede per tentativi ed errori, come ogni altra pratica dell'esperienza umana. E che questa dimensione sperimentale ed erratica si presenta a un grado più elevato quando si ha a che fare con la natura non-lineare dei processi organici anziché con l'esattezza un tempo attribuita ai processi meccanici, propri dell'immagine del mondo galileiano-newtoniana. Nella nostra ansia di certezze, abbiamo dimenticato che la scienza, come ha puntualizzato Elena Cattaneo, non ha "sfere di cristallo" ma "dati da costruire giorno per giorno". E, come ha chiarito Gilberto Corbellini, non ci siamo resi conto che "la scienza reale non è come la magia nei *fantasy*, o come quella che si vede nei film o nelle serie televisive".

Ma dove sta l'origine di un processo che ha trasformato non solo la nostra *Umwelt*, il nostro mondo-ambiente, ma il nostro intero pianeta in una "virofera"? L'origine va ricercata proprio in quella violenza "estrattiva", esercitata sulle materie prime e sulle forme di vita vegetali e animali, che ha contrassegnato l'Antropocene a partire dall'epoca industriale, determinando il *global warming* e la riduzione del patrimonio forestale e con esso dell'*habitat* naturale di molte specie.

La pandemia che stiamo vivendo non è dunque un "cigno nero": un evento inatteso e imprevedibile. E, soprattutto, non è indipendente da noi. È un disastro prodotto da noi che, nel determinare alterazioni traumatiche nella natura, si ritorce contro di noi mettendo a nudo la nostra vulnerabilità.

Come far sì, allora, che la nostra vulnerabilità non si trasformi in fragilità? Entra qui in campo la parola-chiave "resilienza": se fragile è ciò che si spezza davanti ad eventi traumatici, resiliente è invece ciò che è in grado di reagire a un trauma trasformandolo in opportunità di rigenerazione. Nell'affrontare questo aspetto, da filosofo laico e aconfessionale devo riconoscere che l'analisi più radicale è venuta da un esponente di prima

grandezza del mondo cattolico. In una intervista apparsa il 19 aprile su “La Repubblica”, il Cardinale Gianfranco Ravasi ha affrontato questi temi traendo spunto da un testo che anche a me è capitato tempo fa di leggere: il libro del biblista David McLain Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, pubblicato nel 2014 dalla Yale University Press. La tesi che vi è prospettata ha una tonalità fecondamente provocatoria, in quanto istituisce un intimo nesso tra la “resilienza sacra” e le “origini traumatiche della Bibbia”. La scaturigine della Bibbia dal trauma umano è alla base della capacità delle sacre scritture di parlare alla sofferenza e costituisce uno dei motivi principali per cui i testi dell’Ebraismo e del Cristianesimo hanno mantenuto la loro rilevanza per migliaia di anni. Nella sua affascinante e provocatoria reinterpretazione delle origini della Bibbia, McLain Carr racconta la storia di come il popolo ebraico e la comunità cristiana dovettero adattarsi per sopravvivere a molteplici catastrofi e di come le loro sacre scritture riflettessero e rafforzassero la natura resiliente di ogni religione. L’analisi stimolante e – ripeto – fecondamente provocatoria del pensiero del biblista americano dimostra quanti dei principi centrali della religione biblica, incluso il monoteismo e l’idea della sofferenza come punizione divina, siano fattori che hanno fornito all’Ebraismo e al Cristianesimo la forza e la flessibilità per resistere al disastro. Procedendo nella sua ricostruzione, McLain Carr fa emergere come il racconto biblico sia stato profondamente modellato dall’esilio ebraico in Babilonia e come la “Bibbia cristiana” sia stata modellata anche dall’indicibile vergogna di avere un Salvatore crocifisso.

Trasferito sul piano storico-sociale, il modello della “resilienza sacra” offre una spiegazione del fenomeno per cui un soggetto comunitario rivela una maggiore capacità di superare i traumi rispetto a un soggetto individuale. Non a caso, applicato a una comunità anziché a un singolo individuo, il concetto di resilienza si sta affermando nell’analisi delle dinamiche sociali di gruppi o comunità colpiti da catastrofi naturali o da eventi prodotti dall’azione umana quali, ad esempio, attentati terroristici, rivoluzioni o guerre.

I risultati di queste ricerche pongono in risalto come la maggiore o minore resilienza agli eventi traumatici produca effetti diversi o addirittura opposti. Le comunità meno resilienti, e dunque più fragili, in conseguenza del trauma costituito da una catastrofe, cessano di svilupparsi restando in una situazione di permanente instabilità o, in alcuni casi, addirittura collassano fino a estinguersi. Le comunità resilienti, al contrario, sopravvivono o addirittura colgono l’occasione del trauma come opportunità di rigenerarsi, potenziarsi e avviare un nuovo ciclo vitale: come nel caso, al tempo stesso miracoloso ed emblematico, della grande stagione dell’Umanesimo e del Rinascimento italiano dopo la peste nera del XIV secolo.

Muovendo da queste premesse, Ravasi delinea la prospettiva della resilienza comunitaria come sola, autentica via per una conversione del trauma in rinascita. Una via che ha come suo duplice postulato la costruzione di una effettiva solidarietà su scala europea e tendenzialmente globale; e un progressivo affidamento della guida politica alle donne: come l’unico soggetto capace di rivoluzionare la gerarchia delle priorità a partire dal *concretissimum* della nascita e della vita.

Penso sia proprio così. Dal trauma della pandemia, da questo tempo di tempesta, usciremo ‘facendo comunità’ – poiché la comunità è sempre un fare dinamico e mai uno stato di fatto – e cambiando i nostri rapporti con il mondo.

Senza lasciarsi irretire dai profeti di sventura, a suo tempo ironicamente stigmatizzati dal poeta e drammaturgo tedesco dell’Ottocento Friedrich Hebbel: «C’è chi si consolerebbe della fine del mondo, se solo l’avesse predetta lui».

