

L. Alici (ed.), Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità, responsabilità della cura, Aracne, Roma 2011

Parte prima

Relazione di Giulia Angelini

L. Alici, Invito alla lettura

La presente raccolta di saggi, risultato dei lavori del II “Colloquio di Etica”, svoltosi a Macerata presso il Dipartimento di Filosofia e scienze umane, ha come filo conduttore la ricerca di una relazione possibile tra il dolore e la speranza. Le due dimensioni in questione si incontrano e convergono nella figura dell’essere umano in tutta la sua vulnerabilità e fragilità.

Il tentativo è quello di ripensare la cura come paradigma etico, in quanto «forma di buona “reciprocità asimmetrica”»¹ e costitutivo antropologico dell’umano e della sua relazionalità, oltre la dimensione esclusivamente tecnica della terapia medica. Ciò pone, al contempo, due indagini, che, oltretutto, legittimano il sottotitolo attribuito al percorso: la prima, relativa alla *responsabilità della cura*, ossia la valenza pubblica della questione, la seconda, relativa alla *cura della responsabilità*, cioè nei suoi aspetti sociali e culturali.

Il testo si divide in due parti: la prima, intitolata Responsabilità tra dolore e speranza, che è oggetto della presente relazione, a cui appartengono i contributi di Francesco Miano, Grazia Tagliavia, Maurizio Chiodi e Carla Canullo e la seconda, dal titolo La difficile arte della cura, di cui fanno parte gli articoli di Maria Teresa Russo, Giuseppe Galli e Anna Scopa.

PARTE PRIMA: Responsabilità tra dolore e speranza

Francesco Miano, Orizzonti della responsabilità

L’autore, nel suo contributo, muove i primi passi prendendo in considerazione la nozione di responsabilità, rimarcandone la feconda connessione con l’antropologia, l’etica e la politica poiché essa lascia emergere, al contempo, questioni di fondo e questioni contingenti che riguardano l’umano. In una certa misura, sostiene Miano, «la nozione di responsabilità implica una critica dell’umano tra dimensioni di stabilità e fluidità del divenire»². Il problema maggiore, relativo alla responsabilità, non riguarda tanto l’oggetto ma il soggetto che la esercita, vale a dire l’uomo in quanto soggetto responsabile.

Prima di tutto, il soggetto in questione è tale in senso morale, in virtù della sua esistenza, della sua capacità di tessere relazioni con il mondo circostante e con gli altri esseri umani. Oltre a ciò, il soggetto responsabile non è astratto o asettico bensì storico e dunque concreto, segnato da contraddizioni, incertezze, fragilità e resistenze. La stessa responsabilità, afferma l’autore, è testimonianza dell’incompiutezza dell’umano poiché indica una sorta di presa di coscienza storico-concreta che si dà in un duplice atteggiamento consapevole: per un verso, l’ineludibilità dell’ascolto della realtà in continuo divenire e per l’altro, la necessità di un impegno all’altezza delle provocazioni a cui il reale ci espone costantemente.

In questo senso, l’autore individua gli orizzonti di responsabilità come orizzonti di ascolto. Un ascolto profondo, attento, che permette di dare una risposta, assumersi una responsabilità appunto. Tale dimensione di ascolto richiede al tempo stesso il silenzio. Dalla viva voce di D. Bonhoeffer, Miano riprende l’opinione per cui il silenzio non è restar muti ma considerare il potente elemento di chiarificazione, purificazione e concentrazione sulle cose essenziali presente al suo interno. L’uomo autenticamente responsabile è colui che è capace di ascolto e di silenzio, che è anche interiore, proprio della coscienza.

¹ L. Alici (ed.), *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità, responsabilità della cura*, Aracne, Roma 2011, p. 12.

² F. Miano, *Orizzonti della responsabilità*, loc. cit., p. 19.

Ogni autentico ascolto scopre l'appello che emerge dalle parole di chi "parla", non a caso essere responsabili significa "rispondere a", a una chiamata, a un invito, accolto, perché ha interpellato la capacità umana di assumersi un peso, di farsi carico di quell'impegno a cui il reale chiama quotidianamente. In questa prospettiva trovano spazio alcune riflessioni, che Miano intende esporre, ispirate al pensiero di tre filosofi che si sono interrogati intorno al tema della responsabilità.

La prima posizione è quella di Max Weber, il quale si chiede se la responsabilità possa esistere senza e al di là di una prospettiva relazionale, dal momento che nella risposta vi è un costante richiamo alla relazionalità, ad un orizzonte di riferimento, costituito da scelte, atteggiamenti che coinvolgono l'ordine sociale e non solo la libertà del soggetto individuale. La relazionalità emerge in maniera ancor più evidente nel contributo filosofico di Martin Buber, con la relazione "io-tu" come spazio di autenticità nella prossimità ed inoltre, nella prospettiva di Hans Jonas, in cui la responsabilità diviene planetaria, legata, cioè, alle generazioni future, non più in una dimensione di reciprocità ma di asimmetria.

Max Weber. La responsabilità del soggetto agente

Nel testo *La politica come professione*, Max Weber distingue tra *Gesinnungsethik* (etica dell'intenzione, etica della convinzione, etica dei principi) e *Verantwortungsethik* (etica della responsabilità). L'agire secondo un'etica della responsabilità impone di soffermarsi su quelli che sono i difetti degli uomini, senza dare per scontato la loro bontà, anzi, nell'assumersi le responsabilità, l'uomo sperimenta quei paradossi di carattere etico che derivano dalla complicata conciliazione tra mezzi e fini. Non a caso le qualità fondamentali dell'uomo politico secondo Weber sono la passione, il senso di responsabilità e la lungimiranza.

Per passione, si intende la dedizione assoluta ad una causa e, quando non è miope o addirittura cieca, si accompagna sempre alla responsabilità. La lungimiranza, invece, è la capacità di prevedere gli effetti di un'azione e di conseguenza comporta una riflessione profonda e un confronto interiore. In questa direzione trova spazio una rinnovata "etica dei principi", se connessa e integrata al senso etico della responsabilità, così da fondere principi universali dell'agire umano con un agire concreto che sappia coniugare mezzi e fini e sappia rispondere alla mancanza e alla domanda di senso di fronte all'odierna irrazionalità etica.

Il perno centrale dell'analisi weberiana è il soggetto agente sul quale grava tutto il carico delle decisioni e delle azioni, in quanto al singolo individuo si chiede un'assunzione totale della responsabilità del suo agire che, essendo autenticamente personale, non si può delegare ad altri, poiché, in un tale contesto, vengono meno un'immagine progettuale della vita comune e contesti collettivi che fungano da supporto di pensiero.

Se la scienza non si preoccupa più di cercare la verità che illumina o il senso, poiché è divenuta avalutativa, ciascun individuo cerca da sé il proprio senso e ciò conduce al pluralismo e alla inconciliabilità dei punti di vista, dei valori e delle azioni condivise. L'idea weberiana dell'etica della responsabilità sorge proprio dal conflitto di valori nella misura in cui esso rappresenta il luogo fondamentale in cui l'io si forma e prende coscienza della pluralità di prospettive e, conseguentemente, assume scelte personali in un contesto privo di garanzie.

Attraverso la responsabilità si richiede al singolo non di indicare un unico senso valido per tutti ma di dare un senso plausibile, libero e personale, purché mantenga aperto costantemente l'orizzonte dei possibili o del possibile che, in ultima istanza, è il futuro.

Martin Buber. Responsabilità e relazione

La nozione buberiana di responsabilità si intreccia indissolubilmente con un insieme di dimensioni della relazionalità umana, spaziando dalla prospettiva antropologica, etica, politica a quella religiosa.

Per Buber, l'intero assetto della vita è innervato del carattere relazionale, non come vuota apertura agli altri bensì mettendo in luce la dimensione fondante della relazionalità, la quale è autentica se si esplica in concreta responsabilità per l'altro. La responsabilità si dà laddove vi è

un'istanza di fronte alla quale viene assunta tale responsabilità; l'istanza concreta esprime, a sua volta, una originarietà della relazione con l'altro, il "tu innato" che sempre interpella. In questo orizzonte originario relazionale emerge la coscienza dell'io: l'uomo diventa io a contatto con il tu.

Buber mette in evidenza due modalità differenti - ma concrete - di relazione che si traducono in due atteggiamenti possibili per lo sviluppo della persona umana: la duplicità di atteggiamenti scaturisce dalle due parole fondamentali che l'uomo pronuncia, la prima coppia di parole fondamentali è io-tu e la seconda io-esso. In questa visione, l'io dell'essere appare duplice poiché l'io della coppia io-tu non è lo stesso della coppia io-esso.

Ciò conduce a diversi modi di intendere l'essere, dal momento che, per Buber, dire tu significa dire l'insieme io-tu e dire esso implica il dire insieme l'io della coppia io-esso. Il mondo della coppia io-esso è il mondo dell'esperienza, l'«esperienza oggettivante», mentre chi dice tu non si riferisce a qualcosa o ad un oggetto, né il tu confina o possiede qualcosa, ma chi dice tu si trova nella relazione.

La relazione sta ad indicare un atteggiamento che attraversa una pluralità di modalità d'essere segnati dall'apertura al tu. Nella relazione con l'altro ciascuno diviene se stesso e diviene anche storia, non nel rapporto con l'esso bensì nel rapporto io-tu che ha per paradigma fondamentale, l'amore.

L'amore è espressione della responsabilità di un io nei confronti di un tu e lo spazio che occupa rende la responsabilità una reciprocità, anche se l'amore non si dà sempre come relazione immediata, la responsabilità lascia emergere la presa di coscienza della particolarità relazionale dell'amore stesso. Esso è modello paradigmatico dell'interconnessione tra responsabilità e relazionalità che comprende l'incontro tra limite e apertura, io e tu, uomo e Dio.

Hans Jonas. La responsabilità per il futuro dell'essere

Se, in Weber, la nozione di responsabilità riguarda la sfera individuale del soggetto agente e in Buber, tale responsabilità diviene in senso pieno nella relazione con l'altro, nella riflessione di Jonas la connotazione è quella di una responsabilità planetaria o globale.

L'analisi di Jonas nasce dall'esigenza di mettere in luce come il potere sempre crescente della tecnologia abbia condotto a cambiamenti radicali, i quali non sono più sufficientemente interpretabili con gli strumenti critici dell'etica tradizionale. Essa, infatti, si fonda su un'analisi della natura dell'uomo e del mondo oggettivo, dal quale emerge una chiara idea di "bene umano" a fondamento di qualsiasi azione umana e destinando ad un'area circoscritta il concetto di responsabilità.

Lo spazio pubblico, la città come luogo politico, nell'accezione ampia di comunità di uomini, che rimanda alla socialità, è, per l'etica tradizionale, lo spazio deputato al discernimento tra bene e male. Se la natura è l'ambito del permanente, la città è il luogo del mutevole, la scenografia in cui si svolgono le azioni umane, unico teatro preposto ad ospitare la responsabilità umana. La realtà, profondamente segnata da trasformazioni e mutamenti, in cui la sfera dell'agire umano personale, concreto e quotidiano è offuscata dall'agire collettivo che mostra protagonisti, azioni ed effetti diversi, richiede una nozione di responsabilità rinnovata e differente.

La responsabilità non è più esclusivo criterio di riferimento della prossimità e della reciprocità delle azioni umane bensì viene coinvolta nella riflessione in merito alla vulnerabilità della natura e alla relativa responsabilità delle azioni umane e i conseguenti effetti di queste sulla natura medesima. La questione cogente si interroga sul genere di obbligo o interesse che può muovere l'agire umano e, in modo particolare, l'importanza che riveste il carattere cumulativo dell'azione umana, non più soltanto l'agire del singolo individuo.

Le conseguenze maggiori del potere di scienza e tecnica conducono a profondi squilibri e conseguenze inaspettate così da spingere a ripensare la responsabilità come riflessione sul proprio comportamento individuale e collettivo, tenendo presente la portata di talune azioni sulla dimensione futura. Il sapere, vale a dire conoscere la valenza che l'agire assume in ordine alla morale, diviene un dovere, così come l'interessamento all'ignoranza, altro volto del sapere come

dovere, in quanto permette di colmare il divario tra il potere della tecnica, a breve termine, e il sapere predittivo di lungo termine.

L'etica rinnovata, rispetto alla tradizionale, apre inaspettati orizzonti di ricerca, non più soltanto di un bene comune ma del bene di cose al di là dell'umano, riconoscendo nell'ordine dei "fini in sé" anche il mondo naturale e, in modo particolare, introducendo la cura nel concetto di bene umano. Dal medesimo mondo vivente, minacciato dalla tecnica, sembra emergere l'appello a preservarne l'integrità.

Una ulteriore questione è lo slittamento del modello antropologico: l'essere umano si identifica sempre più con l'uomo produttore e programmatore e così *l'homo sapiens* cede il passo all'*homo faber*, dal momento che la tecnica (*techné*) assume una rilevanza etica notevole nelle finalità umane soggettive. La sfera produttiva entra a far parte dell'agire umano in maniera preponderante così da ampliare il dominio della responsabilità e allargandosi, in termini di politica pubblica con questioni che superano il livello individuale, trasformando la natura della politica. Secondo Jonas è stato eliminato il confine tra *polis* e natura, là dove l'artificiale ha soppiantato il naturale e sorge un'idea nuova di natura come di una particolare necessità dinamica, con cui la libertà umana si trova a confrontarsi in una maniera del tutto nuova.

L'interrogativo radicale che Jonas si pone è quello del futuro dell'uomo e dei comportamenti che possono preservare la possibilità del darsi di tale futuro. L'orientamento dell'etica deve condurre a ridefinire gli atteggiamenti e a sottolineare il dovere, prima di tutto, verso coloro che non esistono ancora, seppur ciò comporta delle difficoltà di fondazione teorica. Oltretutto, una tale ipotesi implica, o meglio esige, un'etica della responsabilità e della previsione proprio in relazione a ciò che il suo influsso coinvolge.

L'etica, che comprende un significato più esteso di responsabilità, coimplica un nuovo genere di umiltà per Jonas: un'umiltà indotta che consente, dal momento che ignora le conseguenze di esaltate finalità utopistiche della tecnologia, una motivazione sufficiente per guadagnare un atteggiamento di riserbo responsabile.

Il paradosso consiste nell'osservare il vuoto etico del contesto culturale e sociale, di contro ad un crescente agire tecnologico che non può più definirsi neutrale. L'etica rinnovata chiede una nozione di dovere che venga ampliato, rispetto al tradizionale dovere per l'altro uomo, in un dovere verso il mondo naturale e l'intera biosfera, in quanto l'ambiente che l'uomo abita è essenziale alla sua sopravvivenza e integrità spirituale. Dovere e responsabilità si corrispondono e formano nel loro insieme un'etica della conservazione e della salvaguardia e non del progresso assolutizzato o della tecnica cumulativa.

Il dovere primario, la massima responsabilità consiste nel dire un "sì" all'essere, vale a dire portare avanti il valore dell'affermazione dell'essere e negazione del non-essere per cui si avrà al primo passaggio, come presupposto, la salvaguardia dell'esistenza umana in un ambiente naturale sufficiente e in secondo luogo, lo sviluppo dell'uomo in senso autentico.

La questione ulteriore è domandarsi quali possano essere i limiti dell'uomo e quanto ancora la natura resisterà agli attacchi del potere umano. Pertanto, l'etica nuova tenta di recuperare l'elemento propulsivo presente all'interno della paura, per quanto all'apparenza possa sembrare negativa, poiché essa permette di mostrare il limite dell'agire umano e far nascere una maggiore consapevolezza in merito all'esercizio della responsabilità. Di qui l'importanza in Jonas di ciò che il filosofo chiama "euristica della paura", ovvero la capacità di prevedere gli effetti di un'azione esercitando una certa umiltà, la quale si traduce nell'ignorare, non conoscere, le effettive conseguenze dell'agire, un non sapere che salva da eventuali rischi.

La responsabilità, per Jonas, è anzitutto un sentimento da apprendere, coltivare ed esercitare prima che un valore in sé, perciò l'autore pone una distinzione fondamentale tra la responsabilità "per il da farsi" e la responsabilità come imputazione causale delle azioni compiute: la seconda riguarda la sfera giuridica e, dunque, il soggetto è responsabile per le conseguenze delle sue azioni, mentre la prima rimanda all'essere responsabili, prima di tutto, per la causa che muove l'azione dell'essere agente. La causa del benessere altrui è scopo a se stesso come il futuro dell'essere, prima

ancora di stabilire la sua ammissibilità morale. La causa è lo scopo ed è ciò che orienta l'azione, sebbene non trovi più spazio una responsabilità connessa alla reciprocità bensì si dia di essa un carattere costitutivamente asimmetrico, altrettanto fecondo per nuove aperture di orizzonti.

Grazia Tagliavia, Il dolore, una ferita incurabile? Linee di fenomenologia e/o antropologia del dolore umano: limite esistenziale, crisi del senso, solidarietà possibili

Filosofia e medicina

L'autrice parte dal presupposto che in filosofia sia interscambiabile l'utilizzo dei termini dolore e sofferenza, mentre, in ambito fisiologico e medico, vi sia una netta distinzione. La convinzione filosofica nasce dall'inserimento, sin dal mondo greco, del tema del dolore all'interno della riflessione sulla vita felice. Al contrario, l'intento dell'autrice è quello di affidare proprio alla filosofia, il compito di demarcare una linea di separazione tra dolore e sofferenza per trovare una plausibile risposta alla domanda: il dolore, una ferita incurabile?

La separazione che opera la medicina tra dolore e sofferenza risiede nel considerare la seconda come "soglia del dolore", mentre, di contro all'atteggiamento prevalente della filosofia nei riguardi del dolore, il suo compito dovrebbe essere quello di porre una distinzione profonda in cui il dolore si mostra come dimensione (*Zustand*) mai paragonabile alla sofferenza, non al fine di individuare nel dolore una condizione universalizzante bensì di considerare il dolore nella sua capacità di rimandare ad una possibile comunione con l'altro, la sola ad innescare una scintilla di speranza, senza la quale la condizione umana cessa di esser tale.

Il tema del dolore-sofferenza, secondo Tagliavia, è occasione per comprendere come la parola colga la portata di umanità quando sceglie di nominare nell'accezione di indicare un percorso *e-vocante*, che evoca.

Il dolore e la vita felice

Già in Platone emerge una visione del dolore come di un momento che procura una frattura nell'equilibrio psicofisico dell'uomo e solo il piacere, come bene *in sé*, è in grado di ristabilire l'armonia e l'integrità. Il dolore, dunque, si configura come uno sradicamento dalle proprie certezze, rottura nella trama autobiografica, ellissi nel racconto dell'esistenza e, in questo senso, si erge come un muro di silenzio poiché separa e interrompe la comunicazione, «riducendo il sofferente in quello spazio che della parola conosce solo la mancanza: il silenzio o il grido»³.

Sebbene nella sofferenza ciascuno sia solo, nel suo valore universale di comunione il dolore intreccia l'esperienza di chi soffre con coloro che non soffrono in quel momento, aprendo un dialogo senza parole. Ecco perché la prospettiva del medico è differente, poiché tratta i pazienti in maniera professionale, non esistono malattie ma malati, nonostante egli combatta la malattia come insieme di cause e sintomi e non i malati stessi; in questa ottica, non esiste il dolore bensì uomini sofferenti.

Quando il medico o qualsiasi soggetto, in quanto essere umano, incontra il volto dell'altro sofferente, non può negare la portata di possibilità che rende il dolore patito dall'altro come un dolore possibile, una dimensione che può attualizzarsi concretamente e in maniera costante. Il dolore si presenta come realtà innegabile di cui ciascuno si sente un ipotetico candidato e sia pure esso allontanato, risulta continuamente riemergente⁴.

Il processo che conduce a ritenere il dolore una realtà universale ha per elemento intermedio, la consapevolezza di avvertire la possibilità reale di soffrire e di vedersi proiettati su un livello di sofferenza totale, ma tale procedimento non avviene per astrazione bensì per immedesimazione in quanto non solo è una possibilità che riguarda tutti, nessun escluso, ma, prima di tutti gli altri,

³ G. Tagliavia, *Il dolore, una ferita incurabile? Linee di fenomenologia e/o antropologia del dolore umano: limite esistenziale, crisi del senso, solidarietà possibili*, loc. cit., p. 40.

⁴ Per tutte le riflessioni presenti in questi paragrafi l'autrice è debitrice al testo di S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002.

riguarda me. Nel proprio dolore nessuno può essere sostituito da altri, esempio estremo ne è la morte, si è soli nel proprio dolore ed esso è del tutto individuale ma pone o impone, a chi non lo vive in prima persona, una domanda radicale sul senso dell'esistenza umana.

In una direzione del tutto paradossale, si può dire che il dolore, cosmico, universale, si può cogliere solo attraverso la sofferenza: è questo l'anomalo caso di un universale fuori dall'ordinario, extra-ordinario, poiché il dolore non viene colto in modo astratto ma nella sua concretezza. «È vero che non c'è dolore senza sofferenza, ma è ancor più vero che il dolore non si risolve nella sofferenza;»⁵, il dolore dice un qualcosa di più rispetto alla sofferenza che la filosofia da sempre tenta di cogliere.

Nella storia della filosofia il dolore, è stato considerato un accadimento che rompe l'ordine armonioso dell'esistenza così da lasciare al piacere il ripristino dell'equilibrio. In una tale prospettiva, che, ancora una volta, relega il tema del dolore all'interno della riflessione sulla vita felice, è necessario lasciare uno spazio che preservi il Bene da qualsiasi eventuale accadimento doloroso. Attraverso cosa se non la ragione?

Di qui le forme di atarassia o apatia che dovevano garantire l'immagine positiva della vita umana liberata e scollegata dai suoi eventi luttuosi. Esorcizzare il dolore era la prima preoccupazione del filosofo, spesso fuggendo dalla vita medesima, isolandosi in uno spazio astorico e atemporale. In questo modo, la vita risulta nascosta, anonima e privata del riconoscimento di ogni sua sfumatura.

Il dolore e la metanoia

Nei *Dialoghi tuscolani*, Cicerone sostiene, contro gli Stoici e gli Epicurei, che non il dolore ma la vergogna è il peggiore dei mali, dal momento che solo la virtù rende felice la vita umana. Così il dolore perde il suo posto di antagonista principale della felicità. Con l'avvento del cristianesimo, il dolore assume una valenza positiva: si tratta di un'occasione preziosa di rinnovamento per la vita, poiché negarlo, significa negare la vita stessa. L'esempio classico, riportato da Tagliavia è la II Lettera di Paolo ai Corinzi, in cui il dolore e la tristezza sono da considerarsi come benedizioni, da accogliere con gioia come banco di prova per la fede, sono un segno di rinnovamento e di entrata in una nuova dimensione. Tommaso nella *Summa* distingue tra dolore causato da percezione esterna (*dolor*) e quello causato da percezione interna (*tristitia*).

La buona disposizione al cambiamento, *metanoia*, ad una "conversione", come impropriamente viene tradotto questo termine, il quale, in realtà, esprime lo stravolgimento, il capovolgimento ossia cambiamento radicale di ogni sicurezza razionale, non ha luogo se non attraverso la frattura, il dolore dello lacerazione che pone l'uomo nella condizione di modificare il progetto di vita, segno della estrema libertà di cui l'essere vivente è capace, non certamente in modo indolore.

Dolore e sofferenza

Da qui Tagliavia sente l'esigenza di porre un confine per distinguere dolore e sofferenza e soprattutto mettere in luce la consapevolezza che, da un lato vi è il patire e il soffrire e dall'altro, il dolore come condizione propria dell'uomo e della sua vita.

In Kant, il dolore è la spinta propulsiva all'azione, onde evitare che manchi all'uomo l'impulso vitale senza il quale sarebbe già condannato a morte. Nell'Idealismo tedesco, il dolore è un elemento necessario: il dolore, in Fichte, è generato da un bisogno che è mancanza e che stimola le attività, questa è la reale finalità, intenzione oggettiva, cioè risultato a cui mira. In Hegel, il dolore, come motore del processo della vita, parte da un bisogno e si esplica in uno sdoppiamento o scissione (*Entzweiung*) e, in tale lacerazione, il soggetto vivente esperisce il proprio dolore. In maniera radicale, Hegel sottolinea come nel dolore l'uomo si trova, non perché lo cerchi bensì perché in esso ci si ritrova e fa esperienza di uno scarto, difficilmente colmabile, tra ciò che è e ciò

⁵ G. Tagliavia, *Il dolore, una ferita incurabile? Linee di fenomenologia e/o antropologia del dolore umano: limite esistenziale, crisi del senso, solidarietà possibili*, loc. cit., p. 43.

che vuole per sé, deve volere, ossia un mancare necessario ma da superare e al contempo desiderare, in quanto impulso contrario all'inerzia della morte.

Nel contributo essenziale della riflessione hegeliana sul dolore, vi è la radice di ogni domanda filosofica: il bisogno, la mancanza che sospingono l'essere umano e costituiscono, nella loro indeterminatezza, la meraviglia e lo stupore, carica di quella capacità di lasciar emergere un senso e una novità. In tutto il Romanticismo non mancano riferimenti al dolore attraverso autori quali: Schlegel, Schubert, von Baader. Basti pensare ai filosofi della contemporaneità come Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Jünger, Hartmann, von Hartmann, Scheler.

Il fatto che il dolore sia presente in molti modi, nelle culture, nella storia delle civiltà e delle filosofie è indicativo perché mostra la sua realtà oggettiva e anche interpretata, dal momento che siamo interpreti del nostro dolore. Una compagna di viaggio fondamentale per la filosofia, secondo Tagliavia, è la poesia e a tal proposito riporta la composizione poetica dal titolo *Una sera d'inverno* di Georg Trakl, compagno di viaggio di Heidegger, il quale propone una lettura e interpretazione della poesia nel testo *In cammino verso il linguaggio*.

Quando la neve cade alla finestra,
A lungo risuona la campana della sera,
Per molti la tavola è pronta
E la casa è tutta in ordine.

Alcuni nel loro errare
Giungono alla porta per oscuri sentieri,
Aureo fiorisce l'albero delle grazie
Dalla fresca linfa della terra.

Silenzioso entra il viandante;
Il dolore ha pietrificato la soglia.
Là risplende la pura luce
Sopra la tavola pane e vino.

Si tratta di una poesia di tre strofe: la prima parla di cose, la seconda di uomini e la terza è un invito al viandante. La poesia è davvero evocativa per il tema del dolore, non solo per la sua valenza poetica ma nel richiamare al tema dell'invito, come un appello, un nominare, che è e-vocare, cioè chiamare a sé anche nella lontananza. I versi più significativi sono i primi due della terza strofa, in cui si sottolinea come il viandante, in risposta ad un invito, entri silenziosamente e si trovi sulla soglia e, dunque, quanto questa sia avvolta da un silenzio che la domina.

In secondo luogo, emerge il tema del dolore, un dolore non identificato sotto qualche aspetto. Il verso, in questione, è l'unico in tutta la poesia a parlare da solo: in esso è contenuto l'unico verbo al passato, prossimo, proprio ad indicare quanto il dolore stesso sia qualcosa che ha già prodotto il suo effetto, i cui influssi permangono nel tempo. La soglia è dominata dal silenzio ed è tale per il pietrificarsi conseguente al dolore.

Non a caso, sottolinea Heidegger, la soglia è un intermezzo, una linea di demarcazione e congiunzione, "dif-ferenza" tra mondo e cosa; il dolore non è antropologico o psicologico ma ciò che divide e congiunge in un punto di luce, che rischiara; un "varco" di montaliana memoria, se così si può dire. In questo senso la soglia è una fessura, lacerata dal dolore che è la medesima dif-ferenza, ma che unifica le direzioni possibili e salda l'incontro intimo dei Due, mondo e cosa, in cui il mondo diventa se stesso.

La cura del dolore

La pagina heideggeriana, per Tagliavia, mostra la direzione in base alla quale il dolore va curato, va custodito poiché produce una aritmia, una cesura che getta nuova luce sulle cose, in quanto è

patimento e rivelazione. Lo stesso pensiero che attraversa Nietzsche quando considera, nell'aforisma intitolato *Della conoscenza di colui che soffre* nell'opera *Aurora*, il dolore come momento di risveglio che non deve mai offuscare la mente bensì darle la possibilità di guardare il tutto con occhi nuovi e in una nuova luce.

Se il dolore viene confuso con la sofferenza, l'uomo si preclude ogni esperienza che possa offrirgli una messa in crisi, un bisogno, un desiderio di ciò che costituisce l'insieme delle certezze. Dunque il dolore è o può essere inguaribile ma non incurabile, anzi deve essere curato e custodito come un elemento imprescindibile dell'orizzonte umano. Il meccanismo automatico che conduce ciascun individuo ad eliminare dai suoi pensieri il dolore ed ogni forma di disagio, rischia di dare il perfetto esempio dell'atteggiamento di *indolenza* che caratterizza il tempo presente.

Avendo cura del dolore si accoglie l'invito, ancora una volta offerto da Platone, di avvertire l'urgenza della cura dell'anima, come luogo che presiede ad ogni attività e principio stesso della cura. Il dolore si cura per lenire la sofferenza e la sofferenza è guarita per rendere il dolore un'esperienza di libertà e non oppressione e fuga dalla vita. Tagliavia sottolinea come anche Patočka riprenda il tema platonico della cura dell'anima, fondando su di essa la stessa idea di Europa, nella misura in cui mette in evidenza il fatto che il curare significa alimentare la vita e ciò che lo genera, pertanto il dolore non è un concetto, ma un evento concretamente vissuto da individui esistenti, scossi da un dolore, talmente fuori controllo e oltre l'ordinario, che li costringe ad un mutamento radicale del proprio modo di pensare e di guardare il mondo e si potrebbe aggiungere, a un altro modo di essere.

Curare l'anima

Il dolore concerne la vita in senso pieno a tal punto che ne «costituisce la stessa *condizione di possibilità della cura e della responsabilità della cura*»⁶, il trascendentale, l'elemento fondativo per il darsi della cura dell'anima che non ha ragion d'essere senza il dolore. Il dolore è connesso alla sofferenza ma si può decidere se lasciarsi sopraffare dall'oppressione della sofferenza oppure prenderlo come mezzo per *avvertire dolore*, vale a dire per cogliere la gratuità della vita e la responsabilità di non cadere in sterili automatismi.

Nel far riferimento alle parole della Zambrano, Tagliavia mostra l'incompletezza dell'essere umano e la sofferenza dell'uomo che scaturisce dalla sua stessa trascendenza e dunque il dolore come possibilità di rinnovamento che va fronteggiato e non patito, vale a dire subito passivamente. L'invito è a curare il dolore come momento di libertà e di vita, possibilità di un nuovo inizio e novità di senso. La libertà è difficile a dirsi rispetto alla "liberazione da", libertà negativa, ma il vero problema non è il liberarsi dal dolore bensì coltivare la capacità di avvertire dolore.

Curare l'anima è, in ultima istanza, imparare a liberare il dolore dalle briglie della sofferenza e indicare la possibilità di trovare in esso la ragione della necessità della guarigione dalla sofferenza, al fine di non perdere la nostra umanità, purché la sofferenza venga guarita solo curando il dolore.

Curare il dolore per guarire la sofferenza

A questo punto, la questione ancor più radicale diviene: che cosa è che rende umana la vita dell'uomo? Il dolore deve rimanere necessario e inguaribile per la vita dell'uomo poiché l'assenza di dolore non permette di avvertire dolore e si scade, così, nel non pensare e il non pensare è ciò che vi è di più pericoloso e disumano per l'uomo. Il male estremo, la banalità del male, per dirla con Arendt, che Tagliavia cita, nasce proprio dalla mancanza della dimensione di avvertimento che il dolore può suscitare.

La situazione dolorosa mette l'uomo di fronte ad una lacerazione che lo costringe a riflettere e ripensare la propria progettualità, inserendovi il dolore come parte integrante della vita e della umanità. Secondo Zambrano, il dolore rimanda, appunto, alla vita, mentre la sofferenza riguarda l'esistenza, pertanto l'esistenza medesima combatte il dolore, perché ha conosciuto la sua forma

⁶ *Ivi*, p. 53.

peggiore, la sofferenza, che impedisce di comprenderne la portata positiva e fa tendere all'isolamento e all'eliminazione del dolore.

Una circolarità viziosa è quella che estrania il dolore da sé, imprigiona nella sofferenza, resta dentro e avvelena. Negare la possibilità del dolore è negare la pienezza stessa della vita e della ragione, come facoltà del pensare e del sentire. Tutto ciò conduce all'indolenza e all'impassibilità se non si cura il dolore per guarire la sofferenza. In questo senso assume un valore pieno il verso delle Beatitudini: «Beati gli afflitti», in quanto la sofferenza deve poter proporre una inversione di rotta e virare verso un'opportunità per cogliere l'avvertimento del dolore, quella forma del tutto particolare di comunione con la vita e con l'altro che dispone all'accoglienza.

In una tale prospettiva, trova spazio e s'inserisce il tema dell'amore, la buona disposizione ad amare come quella capacità, del tutto umana, di trovarsi nell'altro, trovare se stessi nell'altro, anche nel suo dolore, nella misura in cui il suo limite è ciò che lo riguarda in prima persona e ciò che mi riguarda. Utilizzare il limite altrui contro se stessi, perdendosi e ritrovando se stessi nel limite e nella fragilità, è il modo autentico di negarlo e di amare.

Se così non fosse, si correrebbe il rischio mortale, per Tagliavia, di ritrovarsi a soffrire della possibilità stessa di provare dolore, annientati dall'ansia e dalla sofferenza di non poter controllare l'extra-ordinario e di non poter sottrarsi a certe avversità. In questa maniera, si negano le opportunità della vita, dell'amore, dell'impegno e della responsabilità, che sono nient'altro se non *capacità di avvertire dolore*, possibilità che si offre per apertura di orizzonti ulteriori.

Il dolore ha da essere curato onde evitare l'*indolenza* che conduce a negare la vita, semplicemente al fine di negare la paura della sofferenza e della morte, rendendosi così drammaticamente *impermeabili* al dolore e al fatto che esso ci pone dinanzi ad una radicalità estrema, identificata nel volto dell'altro sofferente e nella propria interiorità lacerata. L'autentica comunione, nel dolore dell'altro e nel trovare se stessi in esso, è auspicio di piena libertà e consapevolezza nel curare il dolore e nella responsabilità di vita che esso comporta, così da rendere pienamente umana una certa modalità di essere uomini.

Maurizio Chiodi, *La speranza tra domanda etica e risposta religiosa. Lo statuto proprio dell'atto di speranza: eccedenza di senso o eccesso di illusione?*

Nel suo contributo, Chiodi esordisce con l'affermazione che il male più profondo per l'uomo non è la sofferenza bensì la mancanza di senso e di speranza. Gli interrogativi che si propone di sviluppare sono: cos'è la speranza, la sua origine e da cosa è autorizzata, il suo rapporto con il desiderare propriamente umano e anche con la fede e la carità, dal momento che formano, insieme, le tre virtù teologali. «Cessare di sperare in fondo vorrebbe dire “spirare”»⁷.

La speranza e la cultura post-moderna

In questo primo paragrafo, Chiodi si propone di esporre brevemente alcuni tratti che caratterizzano la cultura post-moderna, non molto aperta, a suo avviso, al tema della speranza. Gli aspetti paradossali di quest'epoca nascono dalla compresenza di benessere, cura di sé e del proprio corpo, insieme al mito dell'onnipotenza e dell'autonomia, di contro ad un dilagante senso di noia, stanchezza, disamore per la vita, incertezza del futuro. Una critica acuta e lucida sul post-moderno viene, in primis, messa in luce da Bauman: il mondo globalizzato produce incessantemente beni fruibili dall'uomo “consumatore” purché essi non soddisfino del tutto le esigenze e i bisogni dell'uomo, così da creare una circolarità viziosa e autoreferenziale sempre crescente. Il desiderio viene fagocitato proprio dall'insoddisfazione, dalla perenne mancanza.

Di qui la ricerca di una religiosità che sia, per un verso, individualistica, relegata nella sfera del privato della coscienza e degli affetti personali e dunque dal valore consolatorio e, per l'altro, si

⁷ M. Chiodi, *La speranza tra domanda etica e risposta religiosa. Lo statuto proprio dell'atto di speranza: eccedenza di senso o eccesso di illusione?*, loc. cit., p. 61.

confronti con il crescente pluralismo religioso che ha modificato il nesso storico-culturale tra occidente e cristianesimo.

Speranza, domanda etica e “risposta” religiosa

L'obiettivo di Chiodi è di articolare all'interno di tali complessi processi sociali e culturali, l'anelito alla speranza, riconoscendovi un universale etico-antropologico così come una Rivelazione teologica cioè cristologica.

Sul livello antropologico si tenta di dimostrare che nel desiderio vi è un'anticipazione che chiama in causa in modo radicale l'identità come *ipseità* e ci permette di riconoscere lo statuto religioso della speranza come virtù, mentre, sul piano religioso, il valore della qualità della speranza è la condizione necessaria per comprendere l'ineludibilità e indeducibilità del compimento teologico-cristologico nel quale si trova l'appagamento pieno del desiderio umano.

Etica e antropologia della speranza

La speranza è legata in modo inscindibile al desiderio, pertanto diviene urgente la questione antropologica del loro nesso. Tale riflessione ne presuppone una ulteriore e precedente, vale a dire quella di chiarificare il rapporto tra desiderio e patimento, mostrando come il patire sia un elemento costitutivo della coscienza personale, in quanto rimanda alla sua originaria qualità *patica* e insieme *pratica*, ovvero morale e religiosa. La libertà che caratterizza l'uomo, infatti, non è scissa, assoluta cioè slegata dal corpo, dal desiderio e dalle relazioni, ma si attua nel rapporto tra sé e l'altro.

A questo punto, Chiodi muove i suoi passi da una breve analisi sul patire che tocca il soggetto, il suo nesso con il desiderio e poi il nesso desiderio-speranza per esaltarne la qualità simbolica del primo e il suo legame con la trascendenza teologica della speranza.

Il nesso tra patire e desiderare

Il tentativo è quello di distinguere patire e soffrire nella misura in cui il soffrire è sempre un patire ma non sempre il patire è soffrire, poiché le forme di patimenti, nell'accezione di *pathos*, sono molteplici: possono essere affetti, passioni, sensazioni che colpiscono la coscienza umana. In senso lato, anche il desiderio e il soffrire sono forme del *pathos*, anzi, il desiderare è all'origine dell'esperienza e dell'azione umana perché è ciò che muove ogni attività ed è acceso dal dono che suppone e che rende il desiderio un'aspirazione a ciò che non si possiede ancora e che, in qualche modo, già si esperisce.

Desiderio e dono celano un appello, un richiamo che parte dalla mancanza, la quale spinge il soggetto vivente alle sue azioni e arriva al soddisfacimento del desiderio.

Il nesso tra desiderare e sperare

La questione intorno al rapporto tra desiderio e speranza corrisponde all'interrogativo in merito al nesso tra etico/antropologico e teologico/religioso. L'autore si avvale per l'analisi, per criticarla in una certa misura, dell'approccio elaborato dall'antropologia della teologia morale cattolica. La posizione tradizionale si basa sulla sistematizzazione tomista che distingue virtù cardinali e virtù teologali o teologiche: le prime sono virtù morali, umane e le seconde soprannaturali, sovrumane. La domanda è se la speranza sia virtù etica o teologica e in che modo si può pensare che sia entrambe.

Tommaso colloca la speranza, insieme all'ira, alla passione, al timore e all'audacia, tra le passioni connesse all'irascibile. Sulla scorta della distinzione aristotelica tra anima irascibile e anima concupiscibile, si possono definire passioni del concupiscibile quelle che hanno per oggetto il bene e il male sensibile, mentre le passioni dell'irascibile, quelle che hanno per oggetto il bene nella sua qualità di *cosa ardua*. Pertanto in Tommaso la speranza non si identifica semplicemente con una propensione, un desiderio, un *appetitus* bensì con un desiderio che tende ad un bene quale oggetto che ha la qualità di essere sia futuro, poiché non ancora posseduto, sia arduo, perché non immediatamente raggiungibile con le proprie facoltà.

Se Tommaso inserisce nella sfera dell'irascibile due virtù: la fortezza, virtù morale e la speranza, virtù teologale, dice anche che la *fortitudo* (fortezza) ha il compito di rendere conforme e coerente alla ragione l'uomo e i suoi atti, quindi, è intesa come *firmitatem animi*, fermezza d'animo nel sopportare e affrontare situazioni difficili. Ma anche la speranza, nello schema tommasiano si riferisce all'irascibile, sebbene con una differenza rispetto alla fortezza: la speranza appartiene alle virtù teologali o teologiche, che ineriscono il rapporto tra uomo e Dio, che è l'oggetto in questione, mentre la fortezza, alle virtù cardinali o principali, propriamente umane.

Lo scarto tra le virtù cardinali e teologali risiede nel fatto che queste ultime sono sovra-umane di contro alle prime. Poiché il loro oggetto è Dio e il raggiungimento di tale scopo consiste nella *visio Dei*, ciò eccede la natura dell'uomo e le sue capacità naturali, i principi propriamente etici e antropologici. Da ciò conseguono due tipi di beatitudine: una legata alla pratica umana, imperfetta e naturale e l'altra, perfetta o soprannaturale, legata alla grazia o potenza divina.

Le virtù che ordinano a Dio come loro oggetto vengono infuse all'uomo tramite la Scrittura, ma il problema più significativo, a questo punto, diviene il nesso tra virtù, causa e oggetto, in modo particolare quello tra gli ultimi due citati. Non si può escludere, secondo Chiodi, una questione fondamentale nella filosofia di Tommaso: il fatto che abbia stabilito la correlazione tra virtù cardinali umane e virtù teologali divine, radicando entrambe nell'irascibile, lascia emergere il problema sistematico della qualità del nesso tra ambito naturale e ambito religioso ossia cristiano.

Gran parte della teologia, come Tommaso, riduce naturale e soprannaturale alla distinzione razionale e trascendente in cui l'umano è contrassegnato dalla razionalità e la fede è qualcosa di ulteriore, eccedente rispetto alla ragione e che esige una conoscenza superiore al livello puramente razionale. Di qui il *duplex ordo veritatis*: la relazione etico-religiosa si contrae in termini intellettualistici di razionale e rivelato. L'uomo è pensato sempre a partire dalla sua ragione, come facoltà di accesso alla conoscenza di verità astratte, quando, in realtà, è sul piano dell'esperienza che va pensato come un essere affidato a se stesso, nella sua libertà.

Per ciò che concerne il nesso antropologico (naturale) e teologico (soprannaturale), Tommaso, come la Rivelazione attesta, dà precedenza all'amore di Dio per noi e al conseguente amore dell'uomo per Dio e tale anticipazione è da cogliere, da parte dell'uomo, come una grazia e un dono salvifico che sollecita la libertà, anticipa il compimento e include la decisione nel dono. Quindi, Dio, non è né causa né oggetto della speranza, anzi, il soggetto che autorizza l'atto dello sperare. La *magna quaestio* consiste nell'interrogarsi sul senso di questo *auxilium divinum o gratia* per ripensare il rapporto tra la relazione dell'uomo a Dio e la relazione, etico-antropologica, con le cose del mondo. Se il rapporto con Dio ha, per il pellegrino sulla terra, un valore strumentale, esso rimane qualcosa di estrinseco e secondario poiché, da un lato, non vi è motivo di pensarlo come qualcosa di necessario e, dall'altro, non si vede il motivo per cui l'uomo non possa bastare a se stesso.

Una ulteriore questione antropologica consiste nel fatto che la speranza, sotto il profilo sensibile non rimanda all'etico nell'ambito pratico ma rimane dipendente dall'intellettuale. Ciò si collega alla opinione tommasiana secondo cui la fede preceda la speranza poiché essa nasce solo dalla conoscenza della verità di Dio. La fede fa conoscere la verità e si può, in seconda istanza, desiderare e sperare.

È chiaro ancora una volta un approccio di stampo intellettualistico e uno sfondo antropologico altrettanto intellettualistico che assorbe anche il tema del desiderio ma non come ciò che apre e spinge alla conoscenza, anzi nel suo nesso all'attività umana non viene ad esso riconosciuta la sua statura di cifra della totalità del sé.

L'argomentazione mostra in che misura la speranza includa questioni antropologiche ma soprattutto radicalmente religiose o teologiche. Il nesso desiderio-speranza si comprende se si fondono la qualità simbolica e totalizzante del desiderio e la forma religiosa della speranza, mettendo in luce la corrispondenza e la circolarità ermeneutica tra l'attesa del compimento (antropologico) e l'attesa del compimento (teologico). Questo si realizza non a livello intellettuale

ma se si esige una decisione etica della libertà, la quale è risposta ad un'evidenza pratica che la sospinge necessariamente ma senza costringere.

Già Kant, con la domanda antropologica universale: che possa posso sperare?, delinea in embrione il vincolo inscindibile di esperienza umana ed esperienza cristiana. L'attuazione della speranza, prettamente teologica, richiede una volontà o libertà umana come esperienza di totalità e anche se il primato resta al teologico, esso implica una virtuosa relazione di reciprocità con l'esperienza umana antropologica.

Il profilo "religioso" della speranza

In questa sezione del contributo, Chiodi si ispira alla lettura del teologo biblico P. Beauchamp, il quale afferma che la Scrittura è un libro di speranza, sulla scorta delle parole di Paolo nella Lettera ai Romani in cui ricorrono in maniera frequente i termini di speranza e di sperare. Anche Ricoeur sostiene che, sin dall'annuncio della risurrezione di Cristo come compimento dell'escatologia promessa, la teologia può ricondursi e riorientarsi sul tema della speranza.

La tensione tra memoria e promessa dice di una questione antropologica universale: nella speranza vi è una distensione temporale e, al tempo stesso, richiama un circolo ermeneutico tra memoria e attesa, tra passato e futuro. Nella struttura temporale della speranza si inserisce la distensione temporale quale caratteristica dell'*ipseità* del soggetto umano ed emerge la specificità della speranza biblica: la sua *drammaticità*, come afferma Beauchamp. La speranza si staglia nel mezzo di un presente, dis-teso tra un passato, di cui l'uomo fa memoria e un futuro, indeducibile e inscritto nella memoria della promessa, anticipazione di un compimento già annunciato dall'opera di Dio.

Di qui anche la relazione tra sperare, credere e amare: unico atto in cui la fede fa memoria dell'opera di Dio, la speranza attende il compimento del dono salvifico e l'amore agisce nel presente, in virtù della tensione drammatica tra dono e compimento.

La struttura della speranza: il suo carattere drammatico

La speranza, afferma Chiodi, sulla scorta dell'opinione di Beauchamp, è universale e inglobante, in quanto punto di arrivo a cui tutto tende e in cui tutto converge. Il carattere drammatico della speranza, inoltre, consiste proprio nella distensione tra i due estremi, il principio e la fine e nel mezzo vi è la prova. La speranza sorge in un'epoca difficile come acqua nel deserto e luce nelle tenebre. Il fatto che la speranza doni una visione complessiva della storia umana, indica la motivazione per cui tutto concorre al bene e a Dio. Un esempio è il rifiuto del popolo di Israele verso Dio, presente in Ez 37, che non pregiudica il fatto che Dio accetti e non respinga il popolo che lo ha respinto.

Anche nei salmi di lamentazione, l'orante esprime la sensazione di sentirsi escluso dalla promessa salvifica del popolo a cui appartiene, pertanto, il dolore lo costringe a mettere in discussione l'affidabilità della promessa medesima e dei benefici di Dio. La domanda che il dolore impone al salmista ha un carattere radicale in quanto mette in rilievo e pone a tema il rapporto tra uomo e Dio.

Gli eccessi della speranza

I due eccessi o vizi della speranza, in cui essa funge da medio, elemento intermedio, sono: per un verso, la speranza come opposto della presunzione, arroganza, orgoglio e per l'altro, l'opposto della disperazione, nessuna consolazione e attesa salvifica.

La presunzione è ciò che fa dire: Dio sa trarre il bene dal male, dunque anche nelle occasioni di peccato, per cui sono libero di peccare. Ma la speranza non è un circolo chiuso e un possesso immobile di un avvenire garantito. Per quanto riguarda la disperazione, invece, seguendo Beauchamp, si può partire dal presupposto che la speranza coinvolge l'esperienza umana universale: generare è un atto di speranza, nascere è farsi portatori di una speranza così come la Scrittura porta a rivelazione un'esperienza antropologica universale.

La relazione tra la nascita e la promessa è ineludibile nella Scrittura: la promessa di generare è la prima benedizione di Dio agli uomini. Secondo la Scrittura, la speranza è un atto che si fonda su un'esperienza antropologica universale che precede ed è supposto dalla speranza: il nascere autorizza la speranza umana come tutte le buone esperienze del vivere. La speranza è fede anteposta alla fede, se radicata nell'esperienza originaria del nascere, dove, per fede, si intende un condizione anch'essa originaria, appartenente alla vita e che si traduce in una forma storica e concreta che è la fede cristiana.

Fede necessaria a vivere e fede cristiana sono in un circolo ermeneutico di anticipazione e compimento, una circolarità virtuosa. Per tale ragione la speranza cristiana non è una "risposta" all'attesa inscritta nell'esperienza antropologica, poiché l'atto che accoglie il compimento è più di una risposta. È necessaria la decisione etica, l'atto etico della decisione, attraverso cui l'uomo consente che il compimento si realizzi.

La speranza, intesa in senso antropologico, ha una valenza pratica, è un decisione di sé: generare o meno, vivere oppure no. Emblematico è il caso della malattia e del dolore, momenti in cui si rischia maggiormente di cadere negli eccessi della speranza: solo se il malato si lascia istruire da ciò che patisce scorge nella pazienza, la virtù della speranza, trova nel dolore il *chairoi*, un tempo opportuno di crescita umana e cristiana, esercitando la relazione con l'altro a cui deve affidarsi, nutrita dalla fede e forma concreta della speranza.

L'attualità della speranza: cieli e terra nuova

Chiodi evoca le tre figure fondamentali della speranza delineate da Beauchamp, al fine di articolare un discorso sulla speranza come "fondamento" che autorizza l'agire umano.

Anzitutto la speranza è "speranza di una terra", una speranza concreta, terrena che coinvolge una cooperazione tra Dio e uomo: da un lato, riconoscimento della signoria divina e dall'altro assunzione etica dell'uomo dei rischi che essa comporta. La fede è in questo senso pratica, si dà nell'agire.

In secondo luogo, vi è "l'attesa di una terra trasfigurata", un mondo di pace e abbondanza, compimento finale del dono escatologico, gratuito e salvifico di Dio. Il rinnovamento del cuore e dell'anima degli uomini coincide con il rinnovamento della terra.

In terzo luogo, si ha la speranza apocalittica che coinvolge il mondo intero e sussume le precedenti forme di speranza. Non a caso queste figure evocate racchiudono le tre tappe fondamentali della storia di Israele: il Deuteronomio, la speranza della terra, il tempo dell'esilio, l'escatologia ebraica, il dominio greco, la speranza apocalittica.

L'esempio di compimento definitivo della promessa è la resurrezione di Gesù, la speranza per eccellenza del cristiano che si affida al messaggio di salvezza. Il corpo resuscitato indica una nuova vita che coinvolge l'uomo nella sua totalità di carne e spirito, identità storica e narrativa, costituita di relazioni ed eventi.

Gli stessi miracoli non sono altro che anticipazioni visibili di ciò che è stato e sarà il potere della resurrezione. È altrettanto importante sottolineare che la speranza deve riferirsi e nutrirsi di un trascendente che eccede e che pure è inimmaginabile, la salvezza di Dio. La stessa aspettativa del malato di essere guarito si gioca tra speranza e attesa, senza confondere la guarigione, in piccolo, con la speranza di salvezza incondizionata.

Conclusione: le forme della speranza

Il principio speranza non è scisso da quello della responsabilità, anzi, ne costituisce il fondamento. La stessa prassi caritativa del credente, che è anche responsabile, è la forma concreta e pratica della speranza. Di qui Chiodi propone due questioni che toccano lo spessore etico della virtù teologica che è la speranza: il nesso tra personale e collettivo e tra "interiore" ed "esteriore".

È necessario mettere in rilievo la speranza del singolo in relazione a quella di tutti e sottolineare come anche la speranza cristiana possa identificarsi con una di tipo personale e dunque privata. Il secondo dei due interrogativi esclude il primo, poiché una speranza che si chiude in un livello

interiore non ammette una speranza di tipo esteriore, più universale e la prima domanda, di fronte a ciò, perde di senso.

La prima questione riguardo l'universalità, invece, è convalidata dal fatto che la speranza personale non inficia in alcun modo la speranza di tutti in una città o mondo nuovo, così come non può chiudersi in una speranza personale, senza lasciar spazio alle relazioni che sono ciò che formano la sua identità personale. Il rischio da evitare è di una speranza in una realizzazione della "salvezza collettiva", cadendo nella ideologia mitologica, dove ogni forma individuale è giustificata dal compimento escatologico.

La speranza, in realtà, è ciò che libera l'azione, autorizzandola: l'agire del credente, in modo retto, verso il piccolo e il debole, salva dal giudizio finale in cui gli uomini sono condannati, non tanto per le azioni malvagie compiute bensì per le omissioni. L'agire rimane, comunque, liberato da una pretesa di efficacia assoluta.

La speranza cristiana è liberazione radicale dell'agire, in quanto critica i progetti alienanti, strumentali alla meta. Il Vangelo, infatti, ricorre spesso alla metafora della veglia, allo star desti, vigili e pronti, per non perdere mai di vista il progetto. La speranza cristiana non si riduce a forme individuali e interiori ma guarda anche alla sua declinazione collettiva, culturale e sociale.

All'interno di un discorso sulla relazione di chi sta accanto ad un malato, è richiesta non una chiacchiera vana e futile ma parole e gesti che siano segni di prossimità, come il celeberrimo samaritano. La prossimità, la cura e la sollecitudine diventano per il credente annuncio e forma concreta di quella speranza attiva che è dischiusa dalla fede nel Vangelo di Gesù.

Il nesso tra la speranza e la sua forma personale deve unirsi al riconoscimento che l'uomo non è padrone e signore assoluto della storia e della totalità. Ancora una volta, secondo Chiodi, Beauchamp mette in evidenza come l'espressione la "metà di un tempo" del discorso apocalittico annuncia una salvezza che nasce da un'interruzione, una fenditura perché l'uomo, non riconoscendosi più padrone del tempo e della storia, decide della sua vita eterna e beata, affidandosi al compimento del mistero e dono di salvezza offerto da Dio.

Giulia Angelini, Cdl in Scienze Filosofiche (Cl. LM-78), matr. 57570