

PENSARE IL COVID

**Riflessioni sull'esistenza
in tempo di pandemia**

a cura di
Massimo Carbone e Damiano Cavallin

dialoghi con

Laura Boella
Eugenio Borgna
Umberto Curi
Domenico De Masi
Salvatore Natoli
Carlo Sini



SAGGI 83

PENSARE IL COVID

Riflessioni sull'esistenza in tempo di pandemia

a cura di

Massimo Carbone e Damiano Cavallin

dialoghi con

Laura Boella

Eugenio Borgna

Umberto Curi

Domenico De Masi

Salvatore Natoli

Carlo Sini



ILPOLIGRAFO

redazione

Il Poligrafo casa editrice
Alessandro Lise

© Copyright marzo 2022
Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova
via Cassan, 34 (piazza Eremitani)
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail casaeditrice@poligrafo.it
www.poligrafo.it
ISBN 978-88-9387-195-2

INDICE

- 9 Introduzione
Massimo Carbone, Damiano Cavallin

INTERVISTE

- 19 Covid ed emozioni
Dialogo con Eugenio Borgna
a cura di Massimo Carbone
- 29 Covid e scienza
Dialogo con Carlo Sini
a cura di Igor Cannonieri
- 35 Covid e politica
Dialogo con Umberto Curi
a cura di Giovanni Mezzavilla
- 41 Covid e mutamento sociale
Dialogo con Domenico De Masi
a cura di Dario Battistin
- 53 Covid ed empatia
Dialogo con Laura Boella
a cura di Giovanna Tonon
- 61 Covid e dolore
Dialogo con Salvatore Natoli
a cura di Michele Falaschi

SAGGI

- 73 Certezza, dubbio e verità
Damiano Cavallin
- 85 Quanto serve l'eccezione alla normalità?
Igor Cannonieri
- 93 Musica, distanza e relazione
Attilio Pisarri
- 103 L'apocalisse impossibile: dal Libro della rivelazione a Devilman
Francesco Paparella
- 115 *L'Associazione "Pensare il presente"*

PENSARE IL COVID

INTRODUZIONE

Massimo Carbone, Damiano Cavallin

Il tempo che abbiamo vissuto e che stiamo tuttora vivendo – il tempo della pandemia – sembra aver lasciato molto spazio di intervento e di riflessione – certo legittimamente – ai tecnici della medicina e della scienza: virologi, immunologi, clinici e scienziati. Se ciò appariva doveroso e inevitabile, anche perché rispondeva a un sacrosanto bisogno di conoscenza e orientamento da parte dei cittadini, simultaneamente si è percepito un iniziale atteggiamento quasi appartato e di silenzio da parte delle voci più rilevanti della cultura umanistica, probabilmente dovuto alla necessità di capire fino in fondo quali potessero essere le conseguenze che la pandemia stava producendo.

Questo libro tenta di rendere conto di questo secondo aspetto, interpellando figure di primo piano nell'ambito della filosofia, della psichiatria e della sociologia. All'amabile disponibilità e generosità degli intellettuali con cui si è dialogato, va quindi fin da subito testimoniato il senso della nostra gratitudine e riconoscenza.

Assieme a loro abbiamo cercato di allargare il campo della riflessione, attraverso le conversazioni contenute nella prima parte di questo testo, senza mai dimenticare la varietà dei punti di vista, comunque tutti convergenti sul medesimo problema. Questa diversità rappresenta un contributo dal quale non solo non è possibile prescindere, ma che ci sembra essenziale per poter osservare i fenomeni con una maggiore profondità di sguardo. Una profondità tanto più indispensabile in un momento in cui lo stesso dibattito pubblico sembra ridursi quasi esclusivamente

da un lato ai bollettini giornalieri e dall'altro all'ambito dello specialismo scientifico e della competenza medico-sanitaria, le cui parole, per un verso, si sono imposte all'ordine del giorno come l'unico riferimento possibile, ma spesso non sono state nemmeno univoche e in vari casi perfino tra loro confliggenti.

Da questo punto di vista, anche le informazioni provenienti dai mezzi di comunicazione di massa, più che diradare la nebbia, hanno invece provveduto a renderla ancora più fitta. Proprio il tema della comunicazione, che si ritrova sia nelle interviste sia nei saggi che compongono la seconda parte del volume, è stato oggetto di particolare attenzione. D'altra parte, se è vero che abitiamo nella civiltà della comunicazione illimitata, dove la diffusione ininterrotta dei messaggi sembra porsi sotto il segno di uno straordinario vantaggio, quando tutto diventa partecipabile e trasmissibile a tutti, il rischio che si corre è una inevitabile omologazione, che impedisce di cogliere la verità e la responsabilità del messaggio. L'uniformità e la sovrabbondanza della comunicazione perde così le differenze tra gli interlocutori, oppure favorisce, com'è più volte accaduto, l'affermazione di appartenenze e militanze schierate, radicalmente polarizzate su posizioni irriducibili e talvolta intolleranti, impoverendo la complessità del discorso, mentre ne impedisce una valutazione razionale, misurata e prudentiale.

Se la globalizzazione mediatica, pur essendo un fenomeno relativamente recente sul piano storico, fa parte ormai da tempo delle nostre esistenze, la diffusione planetaria della malattia, invece, ha assunto la fisionomia di un evento del tutto nuovo e in certa misura epocale. A memoria d'uomo, niente di simile è stato mai vissuto prima, per estensione geografica e ampiezza di proporzioni.

Le interviste e i saggi che seguono si interrogano, attraverso prospettive differenti, sugli effetti che la pandemia ha prodotto: un virus, il cui unico scopo è la riproduzione continua di sé stesso, ci ha richiesto un necessario ripensamento non solo del rapporto tra uomo e natura, ma anche delle stesse relazioni umane, che la pandemia ha fortemente ridimensionato. Forse, tra i tanti

elementi di riflessione, uno si impone sugli altri: la persuasione, tipicamente moderna, che ha alimentato le pretese di dominio dell'uomo sulla natura, deve misurarsi con un fallimento che è almeno pari alle ambizioni che ha sollecitato.

Le interviste

L'intervista a Eugenio Borgna, che apre il volume, indaga le conseguenze psicologiche della pandemia, con particolare riferimento ai diversi modi in cui questa è stata vissuta e affrontata, e alle risorse psichiche che ciascuno, a suo modo, ha saputo o potuto mettere in campo per arginarne gli effetti. Il tema della solitudine e dell'isolamento, il cambiamento delle nostre emozioni, ma ancor di più una nuova esperienza della morte, cui la pandemia ha sottratto i suoi riti tradizionali e le consuete forme di accompagnamento, consegnandola a una dolorosa impersonalità, sono al centro della riflessione di Borgna. Il quale, però, lascia l'ultima parola alla categoria della speranza, nutrimento fondamentale per la vita interiore di ciascuno e in un certo senso attitudine indistruttibile dell'esistenza, una vera e propria "passione del possibile", appellandosi alla quale ciascuna vita resta all'altezza dell'impegno che le è richiesto e che non le è concesso di eludere.

Carlo Sini riflette, invece, sull'immagine del sapere scientifico che la pandemia ci ha restituito, soffermandosi sul fatto che la scienza non può rivendicare un profilo di oggettività ed esattezza assoluti, perché, al pari di tutti i saperi storicamente determinati, risulta condizionata da una molteplicità di fattori socio-culturali, che le impediscono di attribuirsi titoli privilegiati nella conoscenza della realtà. La pandemia ha smascherato la pretesa superstiziosa che lo sguardo scientifico possa essere il fedele rispecchiamento della realtà, evidenziando il fatto che noi abitiamo nel mondo e, soprattutto, nella sua *narrazione*; non siamo quindi mai osservatori esterni della realtà. Il Covid, poi, ci ha sicuramente indotto a ridisegnare i nostri modi di vivere e di esercitare la nostra libertà e responsabilità. Il concetto stesso di vita, come molti altri, non è definibile una volta per tutte, ma porta con sé

le infinite stratificazioni della storia e della tradizione cui ciascuno appartiene, e quindi viene continuamente rimesso in gioco.

Umberto Curi analizza i cambiamenti indotti dalla pandemia nello scenario politico, evidenziando le continuità e le discontinuità con il passato. Di fronte a un quadro di emergenze permanenti, di tipo economico e sanitario, e a uno stato di eccezione ormai prolungato nel tempo, le istituzioni democratiche e rappresentative si sono rivelate spesso inadeguate a gestire processi complessi e strutturali. La crisi delle forme politiche e statali moderne, che si è radicalizzata nella recente pandemia (ma che, ricorda Curi, è in realtà l'esito di un mutamento storico di lunga durata), apre orizzonti incerti e imprevedibili per il futuro. Se la digitalizzazione e la mediatizzazione della politica non hanno rappresentato, in tempi di Covid, una novità sostanziale rispetto a ciò che avveniva già negli ultimi decenni, diverso appare, invece, l'impatto che la pandemia ha avuto sui processi di formazione, con l'introduzione della didattica a distanza, che ha permesso di mantenere attiva e accessibile, pur in modalità differenti da quelle ordinarie, l'istruzione, comprimendo però la funzione più propriamente educativa di scuola e università.

Domenico De Masi spiega, in modo lucido, leggero, ma al contempo acuto e profondo, gli effetti sociali generati dalla pandemia. Da un lato, la crescita oggettiva e drammatica delle disparità e delle disuguaglianze, sia a livello globale (nei rapporti tra gli Stati) sia nella dimensione circoscritta della vita quotidiana (tra i singoli individui), che ci consegnano un mondo connotato da una diffusa e crescente povertà, troppo spesso condannata all'invisibilità e quasi mai oggetto di reale attenzione dal punto di vista politico e mediatico. Dall'altro lato, sul piano psicosociale, l'emergere di una pericolosa regressione infantile, stimolata dagli stessi mass media, dove gli appelli emozionali finiscono per prevalere su quelli razionali, alimentando l'illusione che chiunque possa esprimersi su qualsiasi argomento, a prescindere dalle sue reali competenze. In questo quadro, quali speranze possono coltivare le giovani generazioni? De Masi intravede proprio nella generazione dei "digitali" nuove opportunità, da considerare

con relativo ottimismo: rispetto alle vecchie generazioni “analogiche”, potranno infatti, facendo tesoro delle loro competenze, godere di una vita in gran parte libera dalla costrizione del lavoro, se lo sviluppo tecnologico sarà accompagnato da una progressiva affermazione dell’uguaglianza sociale.

Laura Boella indaga le mutazioni che il Covid ha indotto nelle dinamiche delle relazioni, e l’oscillazione, divenuta inevitabile, tra la ricerca di un rifugio sicuro nella dimensione privata e il tentativo, comunque irriducibile, di mantenere aperta una finestra sul mondo, pur mediata dagli strumenti digitali o ridotta a una presenza distanziata e privata della visione completa dei volti, coperti dalle maschere. Anche i vissuti all’interno del nucleo familiare si sono rivelati ambivalenti: la casa è divenuta per alcuni nido protettivo, rafforzando i legami con gli affetti più stretti, mentre per altri si è trasformata in gabbia costrittiva, esasperando tensioni e conflitti che fino a quel momento erano rimasti magari latenti. L’esperienza del Covid ci ha richiamati, inoltre, a una nuova responsabilità, verso noi stessi e verso gli altri; un appello al quale non sempre è stato facile rispondere, anche perché i meccanismi naturali su cui si fonda l’empatia, che sono attivati dalla compresenza fisica dei corpi e dalla lettura delle emozioni dell’altro nei suoi occhi e tra le pieghe delle sue labbra, sono stati parzialmente sospesi proprio dai dispositivi di protezione adottati, che hanno alterato la percezione dei volti. Per colmare questa distanza e riuscire comunque a metterci nei panni dell’altro, è necessaria, sottolinea Boella, l’immaginazione, che consente di rendere l’altro prossimo a noi e non più un estraneo e di cogliere l’intreccio dei nostri destini in un mondo ormai globalizzato.

La riflessione di Salvatore Natoli, oltre a soffermarsi sul diverso modo di affrontare il dolore e di gestire il lutto che la pandemia ha imposto, disegna una mappa dei mutamenti che le nostre abituali relazioni hanno subito. Alla perdita rappresentata dalla “morte effettiva” di chi è stato colpito dal virus, si è accompagnata, non meno violenta, una lunga e insopportabile serie di “morti relative”: la rottura o il ridimensionamento dei legami che attraversano e alimentano la nostra quotidianità, in primo

luogo la relazione dei corpi. Il ricorso necessariamente massiccio alla ospedalizzazione ha fatto emergere, accanto alla competenza professionale dei sanitari, anche una ammirevole capacità di accudimento nei confronti dei malati. In questo senso, guarire non è lo stesso che curare, anche se, in qualche modo, già essere all'altezza delle proprie competenze significa esprimere un atto di amore verso gli altri. D'altra parte dal dolore non è possibile liberarsi, essendo questo inscritto nella natura stessa della vita. Ma già una buona conduzione di sé, che nasca dal saper trarre quanto di meglio è possibile da una vita sia pure accidentata e sempre in salita, permette di sviluppare un'etica virtuosa, degna dell'uomo e del suo migliore destino.

I saggi

I testi contenuti nella seconda parte del volume proseguono la riflessione avviata con le interviste, approfondendo alcuni degli spunti già emersi nei colloqui e introducendo, al contempo, nuovi scenari.

Damiano Cavallin ricorda la difficoltà, emersa con particolare evidenza durante la recente pandemia, di individuare fonti di informazioni attendibili, a partire dalle quali formarsi un'immagine adeguata di ciò che accade. I media, infatti, più che rappresentare o descrivere la realtà, finiscono per costruirla; ma questa costruzione, avendo inevitabilmente alle spalle interessi più o meno visibili, è una forma di manipolazione. Di chi potremo allora fidarci? La contrapposizione tra *mainstream* e informazione alternativa, che nasce da una generale crisi di fiducia nei media, ha generato una netta polarizzazione e radicalizzazione nel dibattito pubblico. Da entrambe le parti, sembra tuttavia mancare la consapevolezza della sostanziale fallibilità del sapere scientifico, che rappresenta una delle acquisizioni fondamentali dell'epistemologia contemporanea. Vivere in modo razionale significa, dunque, saper accettare questo margine di incertezza e imparare ad abitarlo serenamente, rinunciando all'idea di possedere una verità assoluta, aprendosi al dialogo e riconoscendo anche le ragioni dell'altro.

Igor Cannonieri svela le illusioni delle presunte “soluzioni semplici” rispetto a questioni complesse, come quelle poste oggi dal Covid-19, e la forzatura indotta dalla segmentazione della realtà in posizioni rigidamente polarizzate e contrapposte, che non ammettono alternative. Da queste immagini semplificate ci si può liberare solo con un serio lavoro di meditazione sulle parole, a partire da quella oggi più abusata: “normalità”. Sia quando è utilizzata per indicare un ipotetico stato idilliaco, precedente allo sviluppo della pandemia, sia quando delinea, invece, la condizione di serenità che si vorrebbe presto raggiungere, la sua chiarezza si rivela infine un mito o un’utopia retrospettiva. Così come è un mito, oggi particolarmente diffuso, l’idolatria del numero e dei fatti scientificamente provati, perché ogni rappresentazione dei dati statistici è sempre, appunto, un’interpretazione o una modellizzazione della realtà. Alla paura, sparsa talvolta intenzionalmente dai media e dal potere, è necessario rispondere, quindi, con il coraggio del dialogo razionale.

Attilio Pisarri descrive l’impatto che il distanziamento sociale ha avuto sulla musica, sia per chi lavora, con crescenti difficoltà, in questo campo sia per i semplici fruitori. Da un lato, l’emergenza sanitaria ha rafforzato la tendenza, in atto ormai già da diversi anni, alla digitalizzazione della produzione, della distribuzione e dell’ascolto musicale, favorendo una fruizione massiva e diffusa, ma molto spesso randomica, discontinua e distratta. Dall’altro lato, proprio per effetto del lockdown, è emersa l’esigenza di colmare la distanza attraverso una nuova prossimità virtuale, per continuare a fare musica insieme, pur all’interno dei limiti tecnici imposti dalla rete e dagli strumenti a disposizione. Anche la didattica della musica è stata trasformata dalla pandemia. La DAD e le sue difficoltà, tra cui l’inevitabile riduzione della risonanza emotiva, essenziale per l’apprendimento, hanno tuttavia reso ancor più visibile il rapporto ambivalente tra musica e distanza, fornendo nuove occasioni di riflessione.

Francesco Paparella, infine, mette in luce il legame simbolico esistente tra l’esperienza della pandemia e il tema religioso dell’Apocalisse, intesa non solo come “fine di tutte le cose”,

ma anche come momento di rivelazione della verità, di affermazione della giustizia e di redenzione dal male, indagando e comparando sia il testo biblico sia alcuni prodotti relativamente recenti della cultura giapponese, da *Momotarō* a *Devilman*. Recuperando, poi, alcuni concetti chiave del pensiero di Nietzsche e Thacker, che sottolineano la sostanziale caoticità dell'esistenza e l'impossibilità di individuare una finalità nel divenire storico, mostra, dunque, la radicale differenza tra la visione apocalittica e l'esperienza della pandemia, nella quale sembra radicalmente mancare una dimensione finale che dia senso al dolore vissuto.

In conclusione, un ringraziamento a quanti hanno contribuito in spirito di amicizia, con convinzione e impegno alla realizzazione di questo volume e all'Editore che ne ha accolto l'idea con interesse e generosità.

INTERVISTE

COVID ED EMOZIONI
DIALOGO CON EUGENIO BORGNA

a cura di Massimo Carbone

Professor Borgna, il tema della nostra conversazione è dedicato a una esplorazione dei cambiamenti che hanno coinvolto le nostre emozioni a causa della recente pandemia. È possibile tracciare una diversità nel vissuto soggettivo di giovani, adulti e anziani?

Le risposte emozionali alle condizioni di vita imposte dalla pandemia sono state, e continuano a essere molto diverse nei giovani e negli anziani. Una premessa: la pandemia ha ricreato drammatiche disuguaglianze sociali, che si sono rispecchiate nella vita dei giovani, ma anche degli anziani, sia pure in modi diversi e meno traumatizzanti. Un conto è avere trascorso la vita in condizioni sociali adeguate, e in abitazioni che abbiano consentito spazi di autonomia e di solitudine interiore, e un conto, invece, in condizioni sociali disagiate così frequenti. La risposta a questa domanda cruciale non può non tenere presente questa premessa. Non so se ci siano ricerche sulla connotazione sociale delle modalità adolescenziali di risposta alla solitudine e alle altre problematiche vitali, conseguenti alla pandemia. Ma non posso non immaginare che le patologie ansiose e depressive, associate ai tentativi di suicidio, che sono insorte con frequenza nei giovani, siano state la reazione alla perdita dell'autonomia e del lavoro. A questi disturbi e a quelli legati alle tossicodipendenze, si giunge

Eugenio Borgna è Primario emerito di Psichiatria dell'Ospedale Maggiore di Novara, libero docente in Clinica delle malattie nervose e mentali presso l'Università Statale di Milano e tra gli esponenti di punta della psichiatria fenomenologica in Italia.

sulla scia degli improvvisi cambiamenti di una vita che non consente più relazioni sociali e si disperde in giornate che si ripetono sempre uguali e generano condizioni di una noia mortale.

Certo, ciascuno di noi, se giovane in particolare, reagisce alle situazioni difficili in modi radicalmente diversi nella misura in cui si abbiano, o non si abbiano, famiglie in cui ci si parla e ci si ascolta, amicizie e interessi, sensibilità e gentilezza, coscienza del bene e del male, disposizioni personali a dare un senso alla vita, anche quando si trova in condizioni così angoscianti, come sono quelle indotte dalla pandemia.

Gli adolescenti sono inclini a essere fragili, e la fragilità, che non è ovviamente una malattia, ne accresce la sensibilità e la percezione delle *défaillances* della vita degli adulti, e degli anziani, più facilmente divorati dalla indifferenza e dalla precarietà di ideali, ai quali nonostante tutto adolescenti e giovani guardano con grande nostalgia.

La psichiatria, scienza umana e sociale e non solo scienza naturale, nella sua ricerca del senso delle cose, della dimensione interiore e soggettiva, delle diverse forme di sofferenza psichica, non può non riconoscere le possibili, dolorose risposte emozionali che nei giovani si sono manifestate nei modi imposti dalla solitudine conseguente alla pandemia.

I disturbi ansiosi e depressivi sono insomma più frequenti negli adolescenti e nei giovani che non negli adulti e negli anziani, che riescono ad adattarsi, sia pure uniformandosi a modi di vivere che non hanno slanci creativi e rischiando di smarrire orizzonti tematici di senso. Adulti e anziani, se non hanno doti interiori e se non hanno slanci creativi, si inaridiscono, non saranno né ansiosi né depressi, ma il deserto delle emozioni non è meno pericoloso. Una cosa ancora: sono diversi, come dicevo, i modi di rivivere la pandemia nei giovani e negli anziani, ma sono diversi anche i modi femminili e maschili.

La domanda non mi chiede questo, ma la psichiatria non può essere insensibile a questo tema di non poca importanza.

Grandi differenze fra giovani e anziani, ma – lo ripeto – anche fra i modi femminili e maschili di vivere la pandemia. Sono mol-

te le pagine che ho dedicato nei miei libri agli arcipelaghi delle emozioni maschili e femminili: queste sono più frequentemente inclini a ritrovare un senso nella solitudine e nelle relazioni, senza lasciarsi divorare dal richiamo della indifferenza e dalla banalità della vita. Cosa, questa, meno facile nel modo di confrontarsi e di rivivere le emozioni maschili. Nel rispondere a questa domanda il mio linguaggio è quello della psichiatria, che non ha la ricchezza espressiva del linguaggio filosofico e letterario delle collaboratrici e dei collaboratori di questo libro, anche se vorrei augurarmi di essere in dialogo con le une e con gli altri.

Le circostanze che abbiamo vissuto hanno portato, sia pure a intervalli temporali, a periodi di necessario isolamento. Eppure, l'isolamento non è solo un'esperienza negativa, ma può essere eventualmente anche l'occasione di ripensare sé stessi e il proprio rapporto con gli altri. Sofferiamoci su queste due esperienze di isolamento.

Nel tempo del coronavirus sono emersi cambiamenti di vita radicali, che ciascuno di noi ha vissuto in modi diversi: condizionati dalle esperienze interiori ed esteriori che ci hanno indotto a interrompere le nostre abituali relazioni sociali. Non siamo più stati liberi di fare scelte e ci siamo stati confrontati con il tema bruciante della solitudine: soli con le nostre famiglie, e talora *soli nelle nostre famiglie*. Ma dal modo in cui è stata vissuta nel corso di questi mesi, la solitudine può essere stata fonte di riflessione e di silenzio interiore, di ascolto e di dialogo, di accoglienza e di docile pazienza, o invece di ribellione interiore, di una solitudine che si è convertita in isolamento, in stanchezza di vivere, in dipendenza dalla televisione e dai social network, che hanno inaridito le emozioni gentili e dialogiche, immergendoci in emozioni aride e desertiche. Come definire la solitudine?

La solitudine è relazione, ed è una buona compagna nel cammino della nostra vita, anche se talora dolorosa, perché ci confronta con gli abissi della nostra interiorità. Vivere l'esperienza della solitudine significa tante altre cose: recuperare i valori della solidarietà, dell'impegno etico nella politica e del rispetto delle

persone, e immergere la coscienza di questi valori nelle azioni quotidiane della nostra vita. La solitudine ci mette in un dialogo senza fine con il passato, con la memoria vissuta, con la memoria del cuore, che è l'archivio che contiene le nostre inesauribili esperienze della vita, i ricordi che ci aiutano a vivere.

Come ha scritto Romano Guardini, siamo tenuti a mantenere viva in noi l'inclinazione alla solitudine: «La vita rimane sana solo quando continuamente rinnova l'esperienza della solitudine, e in una certa misura ciò avviene in ognuno: avviene in modo esemplare. In alcuni, a nome di tutti. Nella solitudine l'uomo inserito strettamente nella trama dei rapporti della comunità si desta alla consapevolezza della sua persona». E ancora: «Questo inoltrarsi nella solitudine, nello spazio dell'io stesso con me stesso è dovere, e spesso assai pesante, poiché l'uomo viene qui in contatto con le potenze e le tensioni del suo intimo, con le esigenze incalzanti della sua coscienza».

La solitudine, come il silenzio, è un'esperienza interiore che aiuta a vivere meglio la nostra vita, a distinguere le cose essenziali da quelle che non lo sono. Solo rientrando nella nostra interiorità, nel silenzio e nella solitudine che la contrassegnano, è possibile sfuggire al fascino inquietante della indifferenza e della noncuranza, dell'egoismo e del deserto emozionale, e realizzare, invece, i valori della donazione e della immedesimazione, della comunione e della partecipazione al destino delle persone che la vita ci fa incontrare.

Cosa dice Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*? «Amico mio, fuggi nella tua solitudine! Io ti vedo assordato dal fracasso dei grandi uomini e punzecchiato dai pungiglioni degli uomini piccoli. La foresta e il macigno sanno tacere dignitosamente con te. Sii di nuovo simile all'albero che tu ami, dalle ampie fronde: tacito e attento si leva sopra il mare». Ma Nietzsche ha scritto cose più gentili sulla solitudine, come quelle che risuonano ne *La Gaia scienza*, di grazia ferita e di armonia: «Quando si vive soli, non si parla troppo forte, non si scrive nemmeno troppo forte perché si teme la vuota risonanza – la critica della ninfa Eco. E tutte le voci suonano in maniera diversa nella solitudine».

Nell'isolamento diveniamo monadi senza porte e senza finestre, negati a slanci altruistici e imprigionati nei ghiacciai di un dilagante individualismo. Il compito che ciascuno di noi ha è quello di liberare la voce della solitudine, ammutolita dall'isolamento e restituirle la parola. Non si riuscirà a trasformare del tutto l'isolamento nella solitudine, ma è possibile passare dall'isolamento, che svuota di senso la condizione umana, alla solitudine, che lo risana.

Certo, la solitudine rischia a sua volta di ammalarsi di isolamento, e dovremmo mantenere viva in noi la presenza della speranza e della umanità.

La pandemia ci ha imposto una solitudine che si è potuta conoscere solo negli anni dell'ultima grande guerra, anche se quella di allora non era così generalizzata, e consentiva almeno talora di essere interrotta, se si viveva in piccole città, lontane dai luoghi in cui la guerra lasciava tracce di violenza inenarrabile.

Uno dei temi più dolorosi è stato quello della perdita, della morte non più accompagnata dall'ultimo saluto, attraversata da una desolazione assoluta, consegnata a una bruciante impersonalità.

Si viveva, o almeno si cercava di vivere, prima che la pandemia sconvolgesse tutto, come se la morte (quasi) non esistesse. La pandemia ha fatto conoscere, in particolare agli adolescenti e ai giovani, la presenza e la vicinanza della morte, che si è manifestata senza che nulla la lasciasse presagire. Una esperienza, questa, che ha aperto ferite sanguinanti dell'anima, che sono state a fondamento di comportamenti aggressivi e autoaggressivi. Le immagini che la televisione ha fatto conoscere a tutti – ma sarebbe stato meglio non farlo – non possono non avere generato, nei nostri giovani in particolare, angoscia e disperazione, che si sono aggiunte alla solitudine e all'isolamento, così difficili da accogliere anche prima che la pandemia non ci consentisse di uscire da casa.

Certo, sono stati gli adolescenti a essere più sconvolti dalla realtà di una morte conosciuta nella sua immagine più dolorosa. Una morte che non avveniva nella intimità della propria casa,

e della propria famiglia, e nemmeno nel silenzio di un ospedale, ma nel deserto di un luogo pubblico al quale era estranea ogni dignità e ogni rispetto. La morte desacralizzata – la vorrei definire così – che si accompagnava all’angoscia e alla desolazione.

La fragilità non è una malattia, è una disposizione dell’anima che ci aiuta a capire meglio le sofferenze, quelle degli adolescenti in particolare. Non si guarisce dalle proprie fragilità, ma è necessario conoscerle, e farle conoscere, dando loro un nome. La psichiatria, quando vuole essere scienza umana e sociale, non può fare altro se non indicare sentieri interrotti che consentano magari di essere utili ai genitori, aiutandoli a immedesimarsi nella vita dei propri figli, nelle loro attese e paure, nelle loro ribellioni e nelle loro speranze, nella loro fatica di vivere e nelle loro inquietudini.

Sono emozioni dolorose, causate dalla pandemia, che le immagini di una morte immersa in un isolamento fatale, hanno improvvisamente dilatato. Cosa è possibile fare, cosa è possibile dire ad adolescenti che si sono improvvisamente confrontati con la realtà di un’esperienza, quella della morte, della quale abitualmente non si parlava anche in famiglie in cui ascolto e dialogo si intrecciavano docilmente e gentilmente?

Non so quali lettrici e quali lettori possa avere un libro come questo di matrice filosofica, ma in ogni caso come psichiatra non posso non sapere che le parole sono creature viventi e, come diceva Hölderlin, sono molto pericolose. La mia speranza è quella che le mie parole siano di un qualche aiuto nella comprensione delle esperienze dolorose alle quali gli adolescenti sono sottoposti. Non bastano nemmeno le parole più belle e gentili a essere mediatrici di cura nel tempo della pandemia se – non posso non ripeterlo senza fine – non teniamo presenti nella percezione della morte le condizioni sociali della nostra vita.

Grande e indicibile è l’importanza dei genitori, certo, ma anche degli insegnanti di scuole primarie e secondarie nel dare un senso alle nuove dolorose esperienze di vita che la pandemia ha generato. La pandemia ci ha insegnato cose inattese: quella in particolare che quando siamo in pericolo – in grande pericolo –

ci si salva solo se ci aiutiamo gli uni con gli altri, e se siamo capaci di pazienza e solidarietà umana. La pandemia ha dimostrato le *défaillances* della società individualistica.

Lei ha scritto molto sulla figura della speranza. Bonhoeffer ha associato attesa e speranza, definendo la prima «il mancare di qualcosa nell’attesa della speranza». Péguy, invece, ha sostenuto che «sperare è la cosa più difficile. La cosa più facile è disperare». In contesti così drammatici e in generale nelle esperienze limite dell’uomo, dove facile è il rischio del cedimento e della rassegnazione, si può imparare a sperare?

Il tema di questa domanda è la speranza nelle sue complesse articolazioni e vorrei cominciare a riflettere sulle differenze che separano l’attesa dalla speranza. L’una non si confonde nell’altra: ci sono attese che non finiscono mai, e attese che nascono e muoiono rapidamente, ci sono attese che si rivivono con ansia e inquietudine o invece con serenità, ci sono attese che sconfinano nella speranza e altre che non si concludono mai, attese terrene e attese metafisiche.

A questo tema ha dedicato pagine bellissime un grande psichiatra francese del secolo scorso, di madrelingua russa, Eugène Minkowski: «La speranza va più lontano nell’avvenire dell’attesa. Io non spero nulla né per l’istante presente né per quello che immediatamente gli subentra, ma per l’avvenire che si dispiega dietro. Liberato dalla norma dell’avvenire immediato, io vivo, nella speranza, un avvenire più lontano, più ampio, più pieno di promesse. E la ricchezza dell’avvenire si apre davanti a me». E ancora: «Ma la speranza va più lontano anche in un altro senso: la speranza allontana da noi il contatto immediato del divenire-ambiente, sopprime la morsa dell’attesa e mi consente di guardare liberamente lontano nello spazio vissuto che si apre adesso davanti a me. Nella speranza intuisco tutto quanto può esserci al mondo al di là del contatto immediato stabilito dall’attesa tra il divenire e l’Io».

Sono considerazioni complesse che rinascono nondimeno dalle esperienze che egli ha avuto negli orizzonti di una psichia-

tria fenomenologica, che consente talora di avvicinarci al mistero della vita nel quale siamo immersi: come diceva Dietrich Bonhoeffer, figlio tra l'altro di uno dei più celebri psichiatri tedeschi del secolo scorso.

Non confondiamo l'attesa con la speranza e a questo riguardo come non ricordare le immemoriali parole di Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*? Scrive: «La speranza, cioè una scintilla, una goccia di lei non abbandona l'uomo, neppur dopo accadutagli la disgrazia la più diametralmente contraria ad essa speranza». E ancora: «Ella è cosa forse o poca o nulla o non abbastanza osservata che la speranza è una passione, un modo di essere, così inerente e inseparabile dal sentimento della vita, cioè dalla vita propriamente detta, come il pensiero, e come l'amor di sé stesso, e il desiderio del proprio bene».

La vita di oggi tende a dimenticare sia il passato, la memoria, sia il futuro, la speranza che lo incarna, e si tende – o si è indotti dalla pandemia – a vivere nel presente: nel qui e ora. Non si può vivere senza speranza, questa è una profonda inclinazione dell'anima umana; la speranza è una passione, ci dice, insomma, Leopardi, ma è così facile dimenticarlo.

Una vita che non guardi al futuro, alla speranza, è una vita amputata di una immensa risorsa interiore, e non perdere la speranza è un dovere: come ha scritto Walter Benjamin, «solo a favore di chi non ha più speranza ci è data la speranza». Ma ancora più recise sono le parole di Ernst Bloch: «L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario, perché di per sé desidera di aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla». Le parole non sono chiarissime, o forse sono tradotte male, ma in ogni caso pongono il problema, imparare a sperare come compito al quale siamo chiamati.

Le neuroscienze direbbero che la speranza è un farmaco e ci direbbero anche come sia possibile conoscerne i modi di farla rinascere in noi. Una tesi, questa, che riemerge da un libro di Fabrizio Benedetti, ordinario di fisiologia umana e di neurofisiologia all'Università di Torino. Da questo libro vorrei estrarre qualche

breve citazione: «Tutti noi speriamo in qualcosa. Ma il malato spera più di ogni altro. E sono le parole il mezzo più importante per infondere speranza: parole empatiche, di conforto, fiducia, motivazione». Nel libro si sostiene ancora che la definizione di speranza è questa: il desiderio e l'aspettativa che il futuro sia migliore del presente.

Le parole sono potenti frecce che colpiscono precisi bersagli nel cervello e questi bersagli sono gli stessi dei farmaci e allora le parole attivano le stesse vie biochimiche di farmaci come la morfina e l'aspirina.

La speranza e la disperazione si intrecciano l'una all'altra, come dice Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*: «Insomma la disperazione medesima non sussisterebbe senza la speranza, e l'uomo non dispererebbe se non isperasse».

Consigli di lettura

- BENEDETTI F., *La speranza è un farmaco. Come le parole possono vincere la malattia*, Mondadori, Milano 2018.
- BORGNA E., *I grandi pensieri vengono dal cuore*, Raffaello Cortina, Milano 2021.
- *In dialogo con la solitudine*, Einaudi, Torino 2021.
- *Il fiume della vita. Una storia interiore*, Feltrinelli, Milano 2020.
- *L'arcobaleno sul ruscello. Figure della speranza*, Raffaello Cortina, Milano 2018.
- *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino 2014.
- GUARDINI R., *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Brescia 2000.
- HÖLDERLIN F., *Tutte le liriche*, Mondadori-Meridiani, Milano 2001.
- LEOPARDI G., *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 2004.
- MINKOWSKI E., *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004.

COVID E SCIENZA
DIALOGO CON CARLO SINI

a cura di Igor Cannonieri

Professor Sini, se è vero che noi non viviamo nel mondo, ma nel racconto del mondo – come mi pare di poter dire attingendo alla sua filosofia – è anche vero che la pandemia ha amplificato una sola voce narrante, quella della scienza. Se da una parte è perfettamente sensato – a chi altri dovremmo rivolgerci? – da un'altra ciò alimenta la convinzione che la realtà sia quello che dice la scienza, capace di una verità unica, oggettiva, salvifica. Come stare in questo che sembra essere un vorticoso cortocircuito?

Affidarsi alla scienza, cioè alla conoscenza, è un tratto costitutivo del sapere umano. La conoscenza, nella vicenda di Homo sapiens, è da sempre un insieme metamorfico di procedure accompagnate da successo e perciò tramandate socialmente in modo sempre più cumulativo. La scienza moderna è un tratto interno di questa avventura, con sue specifiche modalità metodiche accompagnate, come vediamo, da grandissimo successo. Il prodigioso cammino delle verità scientifiche non è però l'equivalente di una supposta e immaginaria "verità del mondo in sé", come la superstizione "scientistica" (non scientifica) induce a credere. Anzitutto perché Homo sapiens e i suoi storici saperi sono parte del mondo, suo effetto interno, sua "piega", che mai e poi mai

Carlo Sini è professore emerito di Filosofia teoretica presso l'Università Statale di Milano e Accademico dei Lincei. Allievo di Enzo Paci, si è interessato al pensiero fenomenologico sviluppando successivamente una personale riflessione sul rapporto tra semiotica e pensiero ermeneutico, con particolare riferimento al simbolo e al segno.

potrebbero o dovrebbero indurci sensatamente a immaginare di guardare “il mondo” (o se preferite “il tutto”) *da fuori*. Il mondo di cui diciamo e di cui siamo parte, e, si badi, conseguenza, non ci sta *di contro* come un *oggetto*. Noi lo frequentiamo, per così dire, *da dentro*; è da dentro che ci ingegnamo di costruire ipotetiche mappe e percorsi da mettere alla prova e perciò infinitamente da correggere e ulteriormente trascrivere. Con i suoi indispensabili strumenti, con le sue macchine, la conoscenza e la scienza continuano e potenziano immensamente il successo del nostro corpo naturale e dei *suoi* strumenti (mani, occhi, bocca, voce ecc. divenuti nei milioni di anni). L’ulteriore strumentazione tecnica “esosomatica”, caratterizzante appunto il sapere conoscitivo di Homo sapiens, è un prodotto del lavoro comunitario, cioè della collaborazione vivente delle comunità umane, soprattutto fondate originariamente ed essenzialmente sullo strumento universale della voce, indispensabile alla progressiva “ominizzazione”, cioè a ciò che chiamiamo linguaggio. Dietro il lavoro dello scienziato c’è pertanto il lavoro complessivo della comunità, essenzialmente storico e legato a fattori ambientali, tecnici, economici, istituzionali, politici, ideologici e così via. È all’interno di questo insieme di relazioni e di fattori che si colloca il lavoro ogni volta specifico della conoscenza, la cui verità in cammino presa intellettualisticamente *in sé* è pertanto una parte ideale (letteralmente un patrimonio di idee mentali), cioè una parte sempre provvisoria, astratta dalla e della realtà vissuta dalla comunità reale concretamente operante. In questo senso la realtà *non* è identificabile con quello che dice la scienza, ma è un insieme di collocazioni e di relazioni materiali, sociali, storiche, ideologiche ogni volta determinate in modi effettivi quanto transeunti e inevitabilmente parziali, cioè metaforici. È evidentemente bene saperlo. Così la verità della pandemia che stiamo vivendo ha nella scienza la creazione di strumenti conoscitivi e operativi preziosi e indispensabili, ma la visione scientifica del “virus” non corrisponde affatto alla realtà infinitamente complessa delle sue relazioni con l’attuale nicchia vivente di Homo sapiens e con le devastazioni economico-sociali da lui prodotte, di cui l’ideologia e la superstizione scientifica è parte componente molto pericolosa.

Bisognerà fare i conti anche con la scienza divenuta essa stessa un potere forte (come lei la descrive nel suo La vita dei filosofi), cioè al crocevia d'interessi economico-politico-mediatici che ne determinano obiettivi, programmi e modalità di ricerca. A fronte di questo, la parola filosofica, a suo giudizio, ha solo una funzione critica, di smascheramento, o può giocare anche un ruolo propositivo?

I poteri che accompagnano e che stanno alla base dell'impresa scientifica, che lei evoca molto bene, hanno la natura generale ed essenziale di ciò che chiamiamo "politica", ovvero degli interessi, dei propositi, delle credenze, dei "valori" che socialmente in molti modi si relazionano e tra loro confliggono, nello stabilire regole e comportamenti che si ritengono migliori e preferibili in generale (o semplicemente più utili a favorire certi particolari interessi). La filosofia, da tempo memorabile, dice la sua sulla vita politica (forse da quando Platone prese il mare per andare a Siracusa). I suoi contributi sono stati certamente molto significativi (dai sofisti a Occam, a Hobbes, a Rousseau, a Hegel, a Marx...), ma anche pieni di problemi e, talora, di esiti infausti. La prima funzione critica, che pertanto assegnerei oggi alla filosofia, è proprio quella di un grande esercizio di autocritica, che metta capo alla comprensione dei propri limiti e delle proprie superstizioni "storico-ideologiche". È in sostanza il lavoro mirabile di tutta la grande filosofia del Novecento: da Nietzsche a Peirce e Dewey, a Husserl, a Heidegger, a Sartre e Merleau-Ponty, in Italia Enzo Paci, e poi Foucault, Derrida, Deleuze ecc. Il patrimonio di questo cammino non è però ancora entrato concretamente in dialogo con la formazione degli scienziati, sia naturalisti sia delle scienze umane e sociali, e poi con il cosiddetto senso comune (che mostra in realtà di gradire molto ogni offerta di filosofia). Un immenso lavoro propositivo, per il quale ciò che è da fare non è certo né piccolo né, a mio avviso, secondario, considerando anche l'attuale distacco della politica attiva dalla cultura e dalla filosofia, per inseguire il consenso con le tecniche della persuasione massmediatica, con esiti devastanti per le nostre democrazie. Se posso aggiungere una preoccupazione ulteriore: mentre il bisogno di diffusione del pensiero filosofico cresce immensa-

mente proprio per la natura complessa e partecipativa dei nostri attuali problemi sul pianeta, i programmi ministeriali, imposti col ricatto dei fondi, per l'insegnamento della filosofia nelle università sono attualmente e demenzialmente sia riduttivi, sia assolutamente incomprensivi e insensati. Formulati personalmente non so da chi, sono l'evidente espressione di una politica ignorante e distruttiva. E qui la critica è per la salvezza (di tutti) e non per la sola distruzione.

Combattiamo il virus in nome della "vita", talvolta definendola sacra, talaltra assumendola come qualcosa di semplicemente osservabile a livello biologico; ma se abbiamo consapevolezza che si tratta di "un'invenzione recente" – come suggeriva, una decina d'anni fa, il titolo di un saggio di Davide Tarizzo – capiamo di dovere intanto fare chiarezza circa la parola: ci aiuta in questo compito?

La cosa inizialmente più semplice da dire è che la pretesa, da parte di un vivente, di definire la vita è semplicemente insensata. Fare chiarezza su una parola comporta anzitutto il proposito di ravvisarne, in linea molto generale, la complessa e infinitamente irriducibile storia: una storia che la accompagna come una coda di cometa. Le parole sono metafore delle relazioni della comunità umana con l'ambiente ecologico e con i membri concreti della comunità stessa, in relazione attiva fra di loro, ogni volta in modi determinati quanto "esuberanti" e transeunti. È in questo crogiuolo incandescente che prendono corpo le parole, alludendo a sensi molto circoscritti, ma poi anche alla possibilità di tradursi in nuove situazioni, nelle quali assumere via via sensi nuovi, sicché ogni parola è insieme universale e particolare, duratura e provvisoria. «Non si possono dire in ogni tempo le stesse parole», diceva Foucault. Quando pronuncio una parola, parlano nella mia bocca e nella mia mente infinite bocche e innumerevoli tradizioni semantico-metaforiche. Situato come sono irriducibilmente nella mia provenienza, nella mia storia personale e sociale, e quindi nella mia identità complessa e incircoscivibile, non posso che orientarmi facendo uso delle parole che

la tradizione e la mia vita mi hanno fornito. Solo grazie alle parole mi oriento nel mio orizzonte di mondo, perseguo propositi di comprensione e anche intenti di definizione: che cosa è la vita? (Che cosa è la non-vita? Devi chiedere anche questo e ravvisare la complementarietà delle due domande, che prendono luce solo vicendevolmente). Definire è continuare una vicenda del linguaggio vivente, cioè rinnovare il corpo significativo della parola, avviandola alla sua metamorfosi strutturale costitutiva. È parlare in errore, per far accadere il cammino e la vita della verità, vita incarnata nei suoi significati che la supportano e che transitano in essa e con essa.

Il Sars-Cov-2, nella sua imprevedibilità, non-calcolabilità, assume forse il carattere dell'evento, di ciò che ci costringe a rimettere in questione il nostro modo di dare ragioni, il senso delle nostre responsabilità e libertà. Al netto dell'angoscia che esso provoca, lei non crede che ci si possano vedere le sembianze di quell'alterità senza la quale non ci sono né accadimento né avvenire?

Più che una domanda, suona come una sintesi, forse involontaria, ma anche straordinariamente appropriata, delle risposte sin qui delineate: come se il domandante avesse potuto leggerle in anticipo. Se il Sars ecc. è una parola (come negarlo?), il significato, o i significati che essa trasmette è, per le osservazioni di cui sopra, certamente la metafora inesauribile di una vicenda infinita, che potremmo richiamare verbalmente parlando di storia del sistema solare, della nostra galassia, della polvere di stelle caduta sul nostro pianeta, della formazione dei vulcani e della vita (Lyell, Darwin e così via), della storia della società umana e delle sue invenzioni tecnologico-storico-economiche. In altre parole: l'infinita *alterità* che è in noi, in ognuno di noi, della sua "bio-grafia" e "auto-biografia", all'interno della quale ridisegniamo sempre di nuovo i confini viventi e mentali della nostra esistenza, con il suo aver da essere mai definitivo e sempre rimesso in questione: dal virus, dal clima, dall'atmosfera, dall'economia, dalla volontà di potenza, dalla carità, soprattutto dal destino, dicevano gli antichi, e in questo senso dagli dèi, ricor-

dava Wittgenstein. Vorrei concludere citando in proposito due memorabili proposizioni del *Tractatus*: «Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali (6.371). Così ristanno alle leggi naturali come a qualcosa di intangibile, così come gli antichi a Dio e al fato. E ambedue hanno ragione, e ambedue torto. Gli antichi sono tuttavia in tanto più chiari in quanto riconoscono un chiaro termine, mentre nel nuovo sistema dovrebbe sembrare che *tutto* sia spiegato (6.372)» (Wittgenstein 1980, 78).

Consigli di lettura

SINI C., *La vita dei filosofi*, Jaca Book, Milano 2019.

— *Filosofia teoretica*, Jaca Book, Milano 1992 (nuova ed. 2018).

SINI C. - PIEVANI T., *E avvertirono il cielo. La nascita della cultura*, Jaca Book, Milano 2020.

SINI C. - REDI C., *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi umano?*, Jaca Book, Milano 2018.

TARIZZO D., *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Vita, conoscenza, a cura di F. CAMBRIA, Jaca Book, Milano 2018.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino 1980.

COVID E POLITICA
DIALOGO CON UMBERTO CURI

a cura di Giovanni Mezzavilla

Professor Curi, questi mesi segnati dalla pandemia sono stati caratterizzati da una rinnovata consapevolezza circa gli effetti tangibili che le scelte politiche producono sulle nostre vite di tutti i giorni – nel bene e nel male. Crede che questa tendenza sia imputabile al periodo eccezionale che stiamo vivendo, oppure può essere l’occasione per un rinnovato interesse generale nei confronti della politica, proprio a partire dal fatto che essa, in qualche modo, ci riguarda tutti e ha a che fare con le nostre vite?

Personalmente, ho sempre diffidato di formule troppo categoriche e impegnative, quali quelle in voga sul finire del secolo scorso, che diagnosticavano la fine della politica, il tramonto dell’Europa, il crepuscolo della storia. Come gli avvenimenti degli ultimi dieci anni hanno abbondantemente dimostrato, ciò a cui stiamo assistendo non è proprio la fine di nulla, ma è piuttosto l’esito in larga misura ancora informe di radicali processi di trasformazione ancora in atto, e perciò non agevolmente identificabili. Ma la retorica della “fine del mondo” non aiuta affatto ad analizzare adeguatamente la fase che stiamo attraversando. Per dirla in estrema sintesi, e venendo direttamente alla sua domanda, non credo che la pandemia costituisca un’occasione per il rilancio della politica, perché da un lato (come ho finora ac-

Umberto Curi è professore emerito di Storia della filosofia all’Università di Padova. Tra i suoi diversi interessi di ricerca emerge, in particolare, la meditazione su alcuni temi fondamentali dell’interrogazione filosofica, quali l’amore e la morte, il dolore e il destino.

cennato) anche prima dello scoppio del Covid-19 un certo tipo di politica – che andrebbe descritto analiticamente nei suoi caratteri differenziali – era già in funzione, mentre dall’altro lato faccio fatica a cogliere qualche aspetto in senso lato positivo nel nuovo scenario delineato dalla diffusione planetaria del virus. Insomma, come sempre accade, anche nella congiuntura che stiamo attraversando, vi sono elementi nuovi e aspetti di discontinuità. Senza che ciò renda utile o necessario usare toni millenaristici, prontamente smentiti dall’incedere degli avvenimenti.

Dal suo punto di vista, ritiene possibile e giusto governare politicamente questa crisi, considerandola un’opportunità per rivedere priorità, ideali e indirizzi comuni, oppure ritiene maggiormente auspicabile amministrarla e gestirla “ordinariamente”, posticipando a un futuro prossimo quella rideterminazione politica, culturale e ideale che il nostro presente inevitabilmente richiede?

La domanda presuppone un assunto che può sembrare di perfetto buon senso ma che invece, a mio giudizio, è se non altro molto discutibile, e cioè che fosse possibile, e tale sia tuttora, scegliere in che modo affrontare politicamente le crisi determinate dalla pandemia. Credo che l’aspetto di gran lunga più importante di questo scorcio di storia politica, nel nostro paese e altrove, sia il manifestarsi di un fenomeno macroscopico, vale a dire la totale inadeguatezza della forma democratico-rappresentativa a indirizzare e governare processi di carattere economico, sociale, politico e culturale di grandi dimensioni di carattere strutturale. Per esemplificare, sotto il governo guidato da Giuseppe Conte sono stati disattivati in maniera permanente tutti gli istituti principali dell’assetto democratico descritto dalla Costituzione del 1948: la distinzione, e la reciproca autonomia, dei tre poteri, con l’emarginazione di fatto del Parlamento, e la cancellazione del ruolo dei cosiddetti corpi intermedi. Sono stati creati – e investiti di quote di potere reale – organismi sconosciuti in base alla legge fondamentale dello Stato. Sono state attuate procedure anomale anche per quanto riguarda i rapporti fra lo Stato centrale

e gli enti del decentramento regionale e provinciale. Sono state adottate misure gravemente limitative delle principali libertà personali, con una sistematica inversione del rapporto fra norma ed eccezione e l'istituzionalizzazione dello stato di eccezione. Mi riprometto di documentare più ampiamente nel prossimo futuro questa impostazione. Fin d'ora si può se non altro segnalare un punto cruciale, anche allo scopo di evitare equivoci. Il processo a cui ora si è accennato non è il risultato di un lucido progetto di manomissione istituzionale finalizzato programmaticamente a una svolta di tipo autoritario. Tutt'altro. Ciò che è in larga misura già accaduto, e sta consolidandosi, è la testimonianza della radicale inadeguatezza della democrazia rappresentativa a governare processi che non siano di "normale amministrazione", quali l'immigrazione, le crisi economiche, le emergenze sanitarie ecc. L'emergenza è – perfino dal punto di vista grammaticale e linguistico – un termine che si riferisce a un evento unico e di principio irripetibile. Se diventa norma, se si protrae, se si ripete, essa assume il carattere di una nuova "normalità", del tutto difforme da quella originariamente prevista.

Nei mesi appena trascorsi, all'interno del dibattito politico un ruolo fondamentale è stato assunto dalla diffusione di contenuti politici in diretta per mezzo dei media – tradizionali e non – tanto da indurre l'idea di una "spettacolarizzazione della politica". In che modo considera la diffusione immediata e diretta di contenuti politici? Quali i rischi e quali le opportunità?

L'unico ambito nel quale mi pare di intravedere pericoli effettivi indotti dalla diffusione delle tecnologie digitali, conseguente all'adozione della cosiddetta didattica a distanza, è quello che riguarda le istituzioni formative. Qui si assiste per molti aspetti a una specie di ubriacatura complessiva, con la scoperta del potere magico detenuto dall'informatica, di per sé capace di ovviare al vuoto indotto dalla chiusura delle scuole di ogni ordine e grado. Si va diffondendo, e si è in larga misura consolidato come luogo comune indiscusso, un equivoco estremamente pernicioso,

vale a dire l'identificazione di due dinamiche fra loro diverse e irriducibili, quali sono l'istruzione e la formazione. Per dirla con uno slogan: la DAD potrà forse essere utile per *istruire* i giovani, trasmettendo certe quantità di notizie e di informazioni, ma risulta del tutto inadeguata a concorrere a un processo di reale *e-ducazione* – quella dinamica che in greco si dice *paideia* e che i tedeschi chiamano *Bildung*. Qui non si tratta affatto di una innocua conversione dall'analogico al digitale, come si vorrebbe far credere, ma di un sovvertimento (e di un pervertimento) della natura e delle finalità dei processi di formazione attuati tramite l'istituzione scolastica.

Guardando al rapporto tra media e politica in senso ampio e in prospettiva a partire dall'oggi, crede che questa fase di digitalizzazione della politica, così veloce, ma così radicale, possa aprire le porte a un nuovo modo di intendere e di vivere la politica? Anche qui, quali le sfide e quali i pericoli a cui già da ora prestare attenzione?

Ribadisco la mia refrattarietà ad assecondare la tendenza oggi molto diffusa a presentare come novità sconvolgenti normali processi evolutivi, costituiti da un assortimento più o meno equilibrato di innovazioni e di conferme tradizionali. E mi rifiuto di condividere la tendenza ad aprire e chiudere fasi storiche, come fossero porte o finestre. Probabilmente per miei limiti personali, non colgo grandi differenze nel rapporto fra media e politica, rispetto al passato recente o remoto. Invece di uno chef o di un campione di calcio, dominano la scena epidemiologi e virologi, senza che ciò abbia poi conseguenze rilevanti. Forse l'unico, o il più serio, fra i problemi nuovi che si pongono è il contatto di grandi numeri di cittadini con il linguaggio, la logica, i metodi delle scienze. Dove l'aspetto probabilmente più significativo è la scoperta del carattere fallibile e problematico della scienza contemporanea, e dunque la conseguente rinuncia a quella sorta di idolatria del progresso tecnico-scientifico che ha dominato a lungo nelle opinioni della gente.

Consigli di lettura

CURI U., *Film che pensano*, Mimesis, Milano 2020.

— *Il colore dell'inferno*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

— *Veritas indaganda*, Orthotes editrice, Salerno 2018.

— *Le parole della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

— *I figli di Ares. Guerra infinita e terrorismo*, Castelvecchi, Roma 2016.

COVID E MUTAMENTO SOCIALE
DIALOGO CON DOMENICO DE MASI

a cura di Dario Battistin

Professor De Masi, l'evento pandemico ha sicuramente portato alla luce elementi di novità, basti pensare al peso avuto dalle aziende legate all'e-commerce nel garantire logisticamente la circolazione delle merci, alla velocità di diffusione del virus, al tracciamento e alla gestione dei dati. Eppure la pandemia ha portato a galla anche vecchi problemi. La crisi economica ha, infatti, colpito aree e fasce sociali più deboli, l'accesso alle cure mediche in alcuni Stati e il tasso di mortalità sono stati condizionati da fattori etnici ed economici, lo smart working era possibile per alcune professioni ma non per altre. Quali saranno i problemi sociali a cui dovremo far fronte?

La pandemia, per la sua ubiquità e la sua durata, rappresenta una sorta di lungo ritiro seminariale, planetario e interdisciplinare, unico nel suo genere, imposto simultaneamente a tutto il genere umano. Durante questo "ritiro" siamo andati a rileggere le tante descrizioni di precedenti pandemie: quella di Tucidide e di Lucrezio, quella di Boccaccio e di Manzoni. Poiché, nel nostro caso, i grandi protagonisti sono stati gli scienziati, forse la descrizione più vicina alla nostra sorte attuale, oltre che per la prossimità temporale anche per la sua dinamica, è quella offerta da Albert Camus con *La peste*, in cui protagonista assoluta è la scienza, cioè Bernard Rieux, impegnato fino allo spasimo,

Domenico De Masi è professore emerito di Sociologia del lavoro presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Si è occupato prevalentemente di temi legati alla società post-industriale, alla cultura manageriale, al telelavoro, alla ricerca previsionale e all'ozio creativo.

in quanto medico e in quanto uomo, nel soccorso dei contagiati, mentre «l'odore di morte istupidiva tutti quelli che non uccideva». Rieux è l'eroe laico, prototipo di «tutti quegli uomini che, non potendo essere santi e rifiutandosi di ammettere i flagelli, si sforzano di essere dei medici». Intorno a lui il virus costringeva gli uomini a vivere duramente «solo con quello che si sa e che si ricorda, e privi di quello che si spera».

Anche noi, in questi mesi, siamo rimasti intrappolati in un labirinto e se, tra le pieghe della paura, abbiamo fatto salva la curiosità di apprendere, forse qualcosa abbiamo in qualche modo appreso. Così, ad esempio, abbiamo forse imparato che le competenze sono indispensabili e che uno non vale uno; che le scienze sono esatte ma non esattissime; che lo Stato è necessario, la sanità pubblica è indispensabile, i pubblici dipendenti possono essere affidabili e persino eroici. Abbiamo forse imparato che lo *smart working*, prezioso per evitare contagio, inquinamento, perdite di tempo e di denaro, può salvare la salute, l'economia, i servizi, la scuola e l'ecologia. Abbiamo forse imparato che avremmo potuto praticare questo "lavoro agile" gradualmente, per nostra scelta, ben prima che il coronavirus ce lo imponesse come necessità precipitosa. Abbiamo forse imparato che il nostro *welfare* è ben più civile del neoliberalismo americano per cui solo i privilegiati possessori di un'assicurazione possono permettersi cure appropriate anche se costose. Abbiamo forse imparato che le decisioni sono complesse, dunque faticose, e che i processi decisionali non vanno affidati al buon senso, ma esigono anch'essi l'adozione di criteri scientifici; che, di fronte a situazioni inedite, occorre l'umiltà di apprendere e la tolleranza per gli errori altrui; che l'eccesso e l'imprecisione delle informazioni sono dannosi non meno della loro carenza.

Abbiamo comunque avuto la dimostrazione concreta che le disgrazie fanno aumentare le distanze tra i privilegiati e gli svantaggiati. Nel 2020, secondo il *Bloomberg Billionaires Index*, la fortuna complessiva dei 500 più ricchi del mondo è cresciuta del 31% rispetto all'anno precedente. Il *lockdown* ha intensificato l'uso della tecnologia, incentivando soprattutto il consumo tramite

e-commerce, le catene di stoccaggio, il confezionamento e il trasporto, legati a questo tipo di vendita. Soprattutto negli Stati Uniti e in Cina gli acquisti virtuali si sono rivolti anche agli articoli di lusso. Così le persone più ricche hanno garantito le vendite alle aziende più ricche e l'effetto si è trasmesso ai valori di mercato di queste società quotate in Borsa, contribuendo a rafforzare il patrimonio di coloro che detengono più quote di queste società.

Eric Yuan, CEO di Zoom, nel 2020 ha visto le azioni della sua società aumentare del 450%. All'inizio della pandemia la Google aveva un valore di 989 miliardi di dollari mentre oggi (1 maggio 2021) è a 1,5 trilioni. Il caso Amazon è il più emblematico: nell'ultimo trimestre del 2020 l'azienda ha registrato il 40% di ricavi in più rispetto allo stesso periodo del 2019. Prima dell'inizio della pandemia valeva 916 miliardi di dollari; oggi vale 1,6 trilioni di dollari. Il suo fondatore Jeff Bezos rimane l'uomo più ricco del mondo con una fortuna personale passata da 115 miliardi nel 2019 agli attuali 196 miliardi. Elon Musk, che guida la Tesla, è al secondo posto nel *Bloomberg Billionaires Index* con 190 miliardi di dollari; nel primo trimestre del 2021 la sua fortuna è aumentata di 20 miliardi di dollari.

In cima alla lista vi sono non solo i patron delle aziende tecnologiche, ma anche quelli del mercato del lusso. Bernard Arnault, direttore esecutivo del gruppo LVMH, che comprende marchi come Louis Vuitton, Dom Pérignon e Fendi, figura al terzo posto nel *Bloomberg Billionaires Index*. Dalla fine del 2020, la domanda di beni di lusso si è surriscaldata e nel primo trimestre di quest'anno il gruppo ha registrato 17 miliardi di ricavi.

Ma queste sono questioni di denari, non di cuori. Poi, quando la pandemia, così come è apparsa, si sarà dileguata, quando festeggeremo quel momento sospeso in cui il tempo delle sofferenze è finito e il tempo dell'oblio non è ancora cominciato, quando cercheremo di dimenticare il più presto possibile il periodo appena scontato, carico di paura e di impotenza, forse, in fin dei conti, avremo imparato anche noi le grandi verità che il dottor Rieux apprese e ci insegnò: «La peste può venire e andarsene senza che il cuore dell'uomo ne sia modificato»;

neppure la paura della morte riesce a stabilire tra gli uomini un'uguaglianza solidale; «se una cosa si può desiderare sempre e ottenere talvolta, essa è l'affetto umano»; di tanto in tanto, la gioia viene a «ricompensare quelli che si accontentano dell'uomo e del suo povero, terribile cuore».

Soprattutto sapremo ciò che Albert Camus, attraverso il dottor Rieux, lascia ai lettori come viatico finale del suo capolavoro: «Lui sapeva quello che ignorava la folla, e che si può leggere nei libri, ossia che il bacillo della peste non muore né scompare mai, che può restare per decine d'anni addormentato nei mobili e nella biancheria, che aspetta pazientemente nelle camere, nelle cantine, nelle valigie, nei fazzoletti e nelle cartacce e che forse verrebbe giorno in cui, sventura e insegnamento agli uomini, la peste avrebbe svegliato i suoi sorci per mandarli a morire in una città felice».

Per ovvie, ma non giustificabili ragioni, stiamo vivendo oltre che una pandemia anche una infodemia. In questo torrente di dati e parole, i media tradizionali e quelli moderni hanno dato spazio a esperti e a opinionisti di ogni sorta. Quali potrebbero essere gli aspetti sociologici di questo fenomeno?

Se dovessi scegliere l'istituzione, il settore, il sistema che si è comportato peggio in questa lunga prova epocale della pandemia, non avrei dubbi nell'indicare i media in blocco: quelli cartacei, quelli radiotelevisivi e i social.

Mi pare sia stato il grande psicologo Gregory Bateson a teorizzare che ognuno di noi si porta dentro un bambino incosciente, un adulto razionale e un vecchio prudente. E che, a seconda delle circostanze, sfodera l'uno o l'altro, a suo piacimento. In questi mesi di pandemia, è il bambino che ha preso il sopravvento: quel bambino equamente rintanato nella personalità degli adolescenti, dei loro genitori e dei loro nonni, oggi tutti accomunati da uno stupefatto e stupefacente infantilismo.

Nei media la prima manifestazione di questa macroscopica regressione sta nel trionfo dell'uno vale uno. Un critico d'arte discute

di virologia alla pari con un virologo di razza; un filosofo pretende di insegnare a un economista come gestire il *recovery fund*; un romanziere scavalca un sociologo nell'interpretazione dei sondaggi demoscopici. I giornalisti, in perenne stato euforico, bacchettano ministri del governo, monsignori della Chiesa e Capi dello Stato, spiegando a tutti come si stendono i piani epidemiologici, si varano le leggi di stabilità, si gestiscono i *lockdown* e le catastrofi.

Tutto questo esaspera lo stato confusionale in cui l'imprevedibile pandemia ha gettato tutti indistintamente, così come un incendio improvviso manda in tilt l'equilibrio mentale di un intero condominio. Con la differenza che, nel nostro caso, i condòmini intralciano i pompieri sbeffeggiandoli, invece di lasciarli lavorare, se non altro perché scarseggiano soccorritori più affidabili.

La seconda manifestazione dell'infantilismo trionfante nei media, coerente con la prima, sta nella precedenza assoluta accordata all'emotività sulla razionalità, come se le idee illuministe non avessero mai fatto presa nel paese di Cesare Beccaria e Gaetano Filangieri. Così, qualsiasi sprovvaduto ciarlatano, accreditato da una popolarità d'accatto, elargita dalla selvaggia onnipotenza della televisione, può fare leva sul ricatto emotivo per indurre a scelte suicide il suo pubblico, in cui la demenza precoce e quella senile allegramente convergono.

Il risultato di questo guazzabuglio, che ha menato dritto alla catastrofe quotidiana di centinaia di morti, è che intere collettività, così come i singoli cittadini, hanno fatto a gara nella corsa a chi regredisce più in fretta alla fase infantile, dove la cifra preminente consiste nell'assenza di rispetto verso la competenza, l'autorità, la verità e, in fin dei conti, la vita.

La pandemia ha percorso le rotte della globalizzazione, ma ha fatto riemergere i confini del nazionalismo e dei localismi. Le chiusure dei confini e l'acquisto di vaccini e di materiale medico hanno subito, anche in Europa, declinazioni sovraniste. Eppure il Covid-19 avrebbe dovuto farci vedere che le società non sono escluse dai processi naturali e che quindi barriere e confini servono a poco. Che ruolo potrà avere l'Unione Europea di fronte ai vari sovranismi?

Tra le tante cose che forse abbiamo imparato da questa pandemia c'è che il mondo è veramente globalizzato, che i sovrani sono tanto arcaici quanto insensati e che l'Unione Europea combatte i sovranismi dei singoli paesi ma è sovranista nel suo insieme.

Proprio in questi giorni l'UE, insieme agli altri paesi ricchi aderenti al WTO (USA, UK, Giappone e Australia), ha rinviato e, di fatto, respinto una richiesta avanzata dieci mesi orsono da India, Sud Africa e da altri 150 paesi. Vi si chiedeva, per tutta la durata della pandemia, una liberalizzazione dei test diagnostici e dei brevetti relativi ai vaccini anti-Covid. Eppure, mai come in questa pandemia, la salute o è globale o non è. Benché sia chiaro che, fin quando l'intera popolazione mondiale non sarà vaccinata, il virus potrà generare varianti che si ritorceranno sulle popolazioni ricche del primo mondo, tuttavia la decisione del WTO comporta che i paesi poveri avranno il vaccino, se lo avranno, solo dopo che tutta la popolazione ricca sarà stata vaccinata fino all'ultimo neonato.

Un comportamento saggio e vantaggioso per tutti avrebbe richiesto che, dopo avere vaccinato i molti medici europei, fossero subito stati vaccinati i pochi medici indiani e africani che, oltre al Covid, devono fronteggiare molte altre epidemie come morbillo, colera e malaria. Invece il 75% delle dosi è stato riservato a 10 paesi (su 196) e alcuni paesi ricchi hanno commissionato un numero di dosi sette volte maggiore di quello dei loro cittadini. Finora 100 paesi non hanno ricevuto neppure una dose, solo il 3% delle popolazioni povere sarà vaccinato entro luglio e solo un quinto entro la fine dell'anno.

Gli accordi commerciali su questa faccenda sono in tutto o in parte secretati. Ma si sa che le case farmaceutiche vendono i vaccini prima di tutto, e con prezzi calmierati, a quegli Stati che hanno finanziato le loro ricerche. In questo caso il settore pubblico ha investito cifre ingenti e molti Stati, come Israele e UK, hanno prenotato e pagato i vaccini a scatola chiusa, quando erano ancora in fase di sperimentazione, esponendosi ai rischi d'impresa. Inoltre, hanno ceduto a tutte le pretese contrattuali delle case

farmaceutiche pur di assicurare ai propri cittadini tutte le dosi necessarie. Ciò è avvenuto anche per l'UE dove, contrariamente a quanto si dica, le trattative condotte unitariamente anziché dai singoli paesi membri sono state più rapide e convenienti. Lo dimostra il fatto che era prevista una clausola grazie alla quale ogni nazione avrebbe potuto negoziare per proprio conto, ma nessuna l'ha usata.

Oggi una dose Pfizer o Johnson & Johnson costa 26-27 dollari, ma i paesi che hanno finanziato la ricerca di queste aziende la pagano 10-12 dollari. Una dose Oxford costa 2,80 sterline ai paesi che hanno contribuito allo sviluppo del vaccino e il doppio per tutti gli altri. In Sud Africa e in Uganda una dose costa il triplo rispetto all'Europa. In Italia qualunque vaccino finirà per costare 5 euro a dose.

Ormai è evidente che, da sole, le case farmaceutiche in possesso dei brevetti non riescono a soddisfare il bisogno mondiale di vaccini. D'altra parte la salute dovrebbe essere sottratta all'economia di mercato e alla proprietà intellettuale. Perché allora l'OMS non chiede la liberalizzazione con più insistenza?

Verosimilmente il collo di bottiglia non sta nel brevetto ma nel tempo, nell'investimento e nella complessità della produzione massiva e sicura. Moderna, dopo avere sviluppato il suo vaccino con i soldi del governo federale americano (2,5 miliardi), ha liberalizzato il suo brevetto fin dall'ottobre scorso e per tutta la durata della pandemia, ma nessun paese ha colto l'occasione per produrre questo vaccino in proprio. AstraZeneca, invece, ha concesso la licenza a un'azienda indiana che sta vendendo all'estero il vaccino prodotto in casa e lo fa pagare 5,8 dollari per dose in Sud Africa e 8 dollari in Uganda, cioè il doppio che in Europa.

Il risultato di tutto questo è che, fino a qualche giorno fa, i 2,3 miliardi di abitanti dell'Oceania e dei paesi asiatici, inclusa l'India, avevano avuto meno morti della sola Spagna, che ha 47 milioni di abitanti. Poi, a partire dal primo marzo, i morti in India sono cominciati a moltiplicarsi fino a superare i 4.000 al giorno. Sono già sul mercato 11 miliardi di dosi, sufficienti per vaccinare l'80% della popolazione mondiale; l'Europa ha in serbo

un numero di dosi pari al doppio dei suoi abitanti ma l’Africa, che dista pochi chilometri dall’Italia, non è quasi per nulla vaccinata. D’altra parte, il bilancio dell’OMS è inferiore a quanto l’Abruzzo spende in un anno per la sanità.

Il Presidente del Consiglio Mario Draghi ha, come già molti politici prima di lui, manifestato di voler mettere al centro dell’agenda di governo i giovani; l’anno scorso la pandemia ebbe come drammatico luogo di diffusione le case di riposo. C’è però il rischio che i “padri” si dimenticheranno ben presto dei loro “figli” e dei “nonni” non rimarrà memoria. Che prospettive vede per i due estremi generazionali?

In Liguria e in Lombardia si è arrivati a dichiarare esplicitamente che occorre vaccinare prima le persone in età produttiva e poi gli anziani e i malati irreversibili, prima le regioni più industrializzate e con maggiore produttività e poi tutte le altre.

I giovani, nei primi mesi della pandemia, sapendo di essere più immuni degli anziani ma sapendo anche di essere portatori sani del virus, si sono cinicamente astenuti dai comportamenti cautelari, disinteressandosi di salvaguardare i familiari anziani.

D’altra parte, gli adulti hanno sfoderato una serie di argomenti commiserevoli nei confronti dei giovani, considerati vittime innocenti della pandemia, che li ha condannati alla tortura del *lockdown*, li ha privati della libertà dello sport e li ha isolati dalla socialità della scuola. Molti adulti hanno fatto a gara nel paventare depressioni irreversibili dei “poveri ragazzi” (magari dimenticando i ragazzi poveri) e voragini incolmabili nella formazione scolastica degli studenti. In realtà, in nessuna pandemia precedente e in nessuna guerra reale i giovani hanno fruito di altrettante protesi meccaniche e informatiche per ridurre i danni del Covid e del *lockdown*.

D’altra parte, la pandemia ha rivelato che il numero di vecchi internati nelle case di riposo – siano queste miserevoli o dorate – corrisponde al concetto di famiglia, di convivialità, di apprezzamento della vecchiaia prevalente nel loro contesto sociale. Le famiglie del Nord inclinano a disfarsi dei loro vecchi mol-

to più di quanto facciano le famiglie del Sud. Più gli abitanti di determinate regioni sono invasati di consumismo, più tendono ad anteporre il lavoro e la carriera alla famiglia, e più sono propensi a internare i loro vecchi negli ospizi, dove la solitudine era di casa anche prima del Covid e lo sarà anche dopo.

Nel rapporto tra giovani e anziani, soprattutto in questa circostanza così inedita e singolare, ha giocato un ruolo determinante l'avvento della digitalizzazione e la progressiva sostituzione anagrafica degli "analogici" con i "digitali".

Per millenni l'esperienza ha rappresentato pressoché l'unico fattore di formazione culturale e professionale: chi aveva vissuto di più, aveva commesso più errori e quindi aveva maggiore probabilità di evitarne in futuro. Di qui la progressione gerarchica aganciata all'anzianità, la considerazione e il rispetto riservati agli anziani; gli scatti di stipendi e di carriera scanditi dal procedere dell'età. Ora però, per la prima volta nella storia umana, i giovani vantano un primato sugli anziani grazie alla loro maggiore dimestichezza con il mondo digitale. Così i giovani e persino i bambini si avvalgono della loro cultura digitale per conquistare spazi di autonomia che mai avevano avuto i loro coetanei di cento anni fa. Questo fenomeno è destinato a esaurirsi man mano che, per motivi anagrafici, i "digitali" sostituiranno gli "analogici". Si faccia attenzione alle date: Internet risale al 1969 e chi è nato in quella data oggi ha una cinquantina d'anni; Facebook risale al 2004 e chi è nato in quella data oggi ha meno di vent'anni; Instagram risale al 2010 e chi è nato in quell'anno ha poco più di dieci anni. Un bambino usa disinvoltamente Instagram, mentre il padre o l'insegnante non sanno neppure di cosa si tratti. Tuttavia, in ogni organizzazione – azienda, scuola, chiesa, esercito, famiglia – i giovani, già digitali, sono relegati alla base della piramide mentre gli anziani, ancora analogici, occupano i vertici.

In sintesi, si va consolidando una distinzione postindustriale sempre più marcata tra "analogici", prevalentemente gli anziani, e "digitali", prevalentemente i giovani. Gli "analogici" nutrono un atteggiamento pessimista di fronte alle novità sociali, economiche e tecnologiche: sono spaventati dallo sviluppo demografi-

co, dall'immigrazione e dalla multirazzialità; considerano la violenza, la corruzione, le guerre come flagelli inevitabili e crescenti; temono le malattie, lo stress, l'instabilità politica, il debito pubblico, l'inflazione; mitizzano il passato come tempo di armonia, convivialità e sicurezza; non osano pensare al futuro e tantomeno programmarlo.

Invece la mentalità e il comportamento dei "digitali" non dipendono solo dalla loro maggiore dimestichezza con l'informatica e con la virtualità, ma vanno ricondotti a un complesso di novità via via confluite in un sistema psico-sociologico coerente, che determina un rapporto specifico verso la tecnologia, l'etica, l'estetica, il lavoro, il tempo libero. I "digitali" mostrano un atteggiamento più ottimista verso la vita: sono convinti che, grazie al progresso scientifico e tecnologico, grazie alla creatività umana, gli istinti vitali prevarranno su quelli autodistruttivi; sono soddisfatti per l'ubiquità conquistata grazie all'informatica e ai nuovi mezzi di trasporto; non soffrono il *jet lag*; difendono le pari opportunità; hanno dimestichezza con i nuovi farmaci, con il controllo delle nascite, con la multirazzialità, l'interculturalità, la globalizzazione, il nomadismo, l'ubiquità; propendono a credere che si vive una volta sola e che quindi occorre vivere nel miglior modo possibile; sono attenti all'equilibrio ecologico del pianeta; non fanno troppa differenza tra il giorno e la notte, tra i giorni ufficialmente festivi e quelli ufficialmente feriali; tendono a ibridare le attività di studio, lavoro e tempo libero; la frequente consuetudine con la disoccupazione li abitua a coniugare spezzoni di lavoro precario con fasi di studio, con viaggi, con la maggiore attenzione alla famiglia e al gruppo amicale; comunicano per mezzo di nuovi "esperanti" linguistici ed estetici (l'inglese, il rock, il rap ecc.); hanno un atteggiamento disinvolto verso il sesso; coltivano ideologie e bisogni deboli; sono meno propensi a considerare il consumo come simbolo di status.

Ma ciò che più caratterizzerà la vita dei "digitali" sarà l'inedito rapporto temporale tra il loro lavoro e la loro vita. Un giovane che oggi ha 20 anni, potendo contare su un'aspettativa di vita che arriva a 90 anni, ha davanti a sé 70 anni da vivere, pari a 613mila

ore. Lavorerò per una cinquantina d'anni, non più di mille ore l'anno. Dunque il lavoro rappresenterà appena il 10% della sua vita e gliene resterà il 90%, pari a 563mila ore tutte da dedicare al sonno, alla cura del corpo, ai problemi familiari e al tempo libero. In altri termini, il lavoro non occuperà mai più una posizione centrale nell'esistenza umana. Come disse Maynard Keynes già nel 1930: «Per la prima volta dalla sua creazione, l'uomo si troverà di fronte al suo vero, costante problema: come impiegare il tempo libero che la scienza e l'interesse composto gli avranno guadagnato, per vivere bene, piacevolmente e con saggezza».

Consigli di lettura

CAMUS A., *La peste*, Bompiani, Milano 2017.

DE MASI D., *Smart working. La rivoluzione del lavoro intelligente*, Marsilio, Venezia 2020.

— *Lo Stato necessario. Lavoro e pubblico impiego nell'Italia*, Rizzoli, Milano 2020.

— *Il lavoro nel XXI secolo*, Einaudi, Torino 2018.

— *Lavoro 2025. Il futuro dell'occupazione (e della disoccupazione)*, Marsilio, Venezia 2017.

— *Mappa mundi. Modelli di vita per una società senza orientamento*, Rizzoli, Milano 2015.

COVID ED EMPATIA
DIALOGO CON LAURA BOELLA

a cura di Giovanna Tonon

Professoressa Boella, abbiamo vissuto mesi di isolamento e di solitudine. Ci siamo interfacciati con la nostra famiglia, i nostri amici, i nostri studenti soltanto attraverso lo schermo di un computer. Durante questa reclusione forzata ci siamo rifugiati nel nostro spazio domestico, che da un lato può essere rassicurante, ma dall'altro espone a nuovi rischi e difficoltà: come sono cambiate le relazioni?

Oggi sembra di trovarsi in un punto zero delle relazioni, se vogliamo vivere in sicurezza. Qualcuno parla di un gigantesco laboratorio per una vita futura *contactless*. Effettivamente i tycoon della Silicon Valley stanno facendo soldi a palate vendendo dispositivi che permettono di lavorare a casa, frequentare il liceo e l'università da casa, ordinare il cibo in un ristorante e mangiarlo a casa, vedere gli spettacoli della Scala *in streaming* dal proprio divano, comunicare e intrattenersi con amici, parenti e conoscenti attraverso piattaforme digitali. Mascherine e distanziamento non escludono del tutto, ma regolano in maniera inedita il contatto fisico e lo stare in presenza di altri.

Oggi è urgente avere il coraggio di guardare questo mutamento in faccia se vogliamo non solo sopravvivere a questo tempo difficile, ma anche imparare qualcosa dalle difficoltà. E la lente

Laura Boella è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università Statale di Milano. Nei suoi studi ha sviluppato, in particolare, il tema delle relazioni intersoggettive e dei sentimenti di simpatia, empatia e compassione. Si è occupata, inoltre, di neuroetica.

per illuminare questa situazione è l'empatia che ci porta direttamente dentro la grammatica delle relazioni.

La fatica delle relazioni non è un fenomeno nuovo, ma è diventata sempre più opprimente. Guardiamo il privato. Qui sembra che la prossimità di chi è legato da rapporti familiari sia cresciuta, ma sia diventata anche più impegnativa, non solo per la coabitazione spesso forzata. Mariti, mogli, figli, nonni si stringono intorno alla possibilità che gli affetti vengano messi a dura prova dalla fragilità dei corpi e insieme sono chiamati alla responsabilità di seguire precauzioni e regole, alla riduzione degli scambi tra giovani e anziani o tra amici. Quando non diventa un luogo di ferocia, il privato diventa nicchia, rifugio, tenda, capanna, buco nero che anche nei casi più fortunati paralizza scelte di vita e cambiamenti.

Accade però che ci spostiamo velocemente molte volte al giorno dall'istinto di tenerci stretti nel privato, difendendo gli affetti, la salute e le possibilità di sostentamento, alla necessità di non perdere il rapporto con il mondo. Questo desiderio oggi ci chiede, anzi ci obbliga con la chiusura delle scuole, dei cinema e dei teatri, a mettere in mezzo una realtà virtuale. Altro cambiamento: facciamo tutti l'esperienza in prima persona dell'interconnessione e interdipendenza del destino umano (siamo tutti sulla stessa barca, nessuno si salva da solo) che si esplica in un regime di appello pubblico non alla libertà e al piacere, ma alla responsabilità e alla solidarietà.

A questo proposito, in questo tempo siamo stati investiti dall'angoscia di fronte a un nemico invisibile e dalla necessità di attuare nuove forme di responsabilità, verso noi stessi e verso gli altri. Mai come in questi mesi tutti noi ci siamo interessati a questioni solitamente non in primo piano, come quella della distribuzione equa delle risorse disponibili in ambito medico-sanitario. È stata un'occasione per riflettere sul valore della collettività?

È l'appello alla responsabilità cui facevo riferimento prima: si tratta della richiesta di passare rapidamente dall'esperienza

individuale alla solidarietà, passaggio che non si è rivelato affatto facile. Dopo la breve stagione dei balconi e del volontariato, abbiamo visto il ripiegamento egoistico nei piccoli o grandi privilegi del proprio ceto, la scarsa attenzione al modo diseguale di diffusione del Covid. Certo si tratta di una modalità di relazione che ha motivazioni altruistiche, essendo finalizzata a proteggere sé stessi e gli altri, ma ha un che di obbligato, di meccanico, e non soddisfa ma, al contrario, intensifica il nostro bisogno di vivere storie, amicizie, avventure, compresi i conflitti e le sfide che sono l'anima delle relazioni.

Ho parlato di una situazione drammaticamente contraddittoria, al centro della quale sta l'empatia, una capacità umana centrale per la convivenza che, per quanto mi riguarda, non sta dalla parte dei buoni, altruisti e solidali, ma è una cartina al tornasole delle difficoltà che tutti, uomini e donne, stiamo vivendo.

La fatica delle relazioni (la pigrizia empatica), l'apertura all'altro sfidata dalla rabbia, dal risentimento, dalla paura, il mutamento della grammatica delle relazioni indotto dalle risorse digitali sono fenomeni presenti nel mondo contemporaneo e quindi non attribuibili solo al Covid.

Bisogna però ammettere che l'empatia, la capacità di entrare in relazione con un'altra persona, è diventata impegnativa e faticosa perché è venuto meno uno dei suoi aspetti fondamentali: l'incontro dei corpi, il leggere sul volto dell'altro le sue emozioni che si basa sull'espressione del volto e in particolare degli occhi e della bocca, quest'ultima coperta dalla mascherina.

Proprio questa mancanza della vicinanza fisica e della relazione anche corporea tra le persone è uno degli aspetti che più ci ha segnato in questo periodo. Se l'empatia, come lei afferma, nasce dall'incontro sensibile e corporeo tra due esseri umani, è possibile farne esperienza in questa condizione di necessaria assenza della corporeità?

Disponiamo già di vari studi sperimentali, che non partono da zero, ma per esempio incrociano i dati con gli studi sugli effetti del velo delle donne islamiche sul riconoscimento facciale.

Un recente studio pubblicato su «Nature» (gennaio 2021) del gruppo di ricercatori di Parma che lavorano con Vittorio Gallese, ha messo in relazione gli effetti della mascherina o sciarpa (copertura di naso e bocca) sul riconoscimento facciale e sulla conseguente distanza fisica e sociale tra le persone. Si è osservato che con mascherina o sciarpa diminuisce il riconoscimento delle espressioni facciali gioiose e aumenta la percezione di rabbia e paura con il conseguente aumento della distanza fisica e sociale tra le persone. Questo studio misura anche le differenze tra uomini e donne. Le seconde sarebbero più guidate dalle emozioni, i primi dall'efficacia di protezione del dispositivo mascherina o sciarpa. Più interessante è il dato che il test di controllo che presentava espressioni facciali neutre ha mostrato che la presunta neutralità dell'espressione con la mascherina o la sciarpa veniva interpretata come espressione triste.

Questi dati confermano come l'innescò dell'esperienza empatica avvenga in condizioni mutate e difficili, se non impossibili. Bisogna pensare non solo al guardarsi in faccia, ma anche allo scambio silenzioso di un gesto, una carezza, un abbraccio, un bacio, una mano sulla spalla, persino all'abituale e cortese darsi la mano quando ci si incontra, tutti gesti che spesso valgono più di mille parole e soprattutto liberano, fanno circolare emozioni, desideri e pensieri tra noi e gli altri.

Se guardiamo meglio l'esperienza empatica, la distanza, che sembra metterla radicalmente in crisi o limitarla, ci pone di fronte a una componente altrettanto importante della risonanza affettiva che deriva dalla risposta immediata alla gioia, al dolore di un altro. Mi riferisco al *mettersi nei panni degli altri*, al momento in cui, non solo partecipiamo alla tristezza altrui, ma cerchiamo di immaginare il modo in cui l'altro vive un dolore che è suo, non nostro, e che ci coinvolge proprio per il fatto che è la vita di un altro che entra nella nostra. Il mettersi nei panni di un altro è il movimento attraverso il quale viaggiamo in vario modo nella distanza e nella differenza che intercorre tra noi e un altro. Nel momento in cui le nostre relazioni sembrano impoverite dalla difficoltà di guardarsi in faccia, di toccarsi, di trasmettere

l'emozione dello stare insieme, si apre qui uno spazio per affrontare il "destino comune" di un virus che non conosce frontiere, ma che colpisce le persone in maniera molto disuguale e ci mette di fronte brutalmente all'interdipendenza che ci lega all'umanità nel suo insieme.

La distanza è uno spazio di vita e ci fa vedere che in mezzo, tra le persone, c'è sempre qualcosa, a partire dalle differenze: le storie differenti, le sensibilità, gli interessi, l'età, i progetti, la presenza e l'assenza, la vicinanza e la lontananza, le attrazioni e le repulsioni, e mettiamoci anche le istituzioni, i matrimoni, le parentele, la legge, la scienza. Una realtà piena di sfumature, in cui avvengono movimenti della mente e del cuore, in particolare nell'uso del linguaggio. La distanza è la dimensione in cui scriviamo una lettera, in cui leggiamo un racconto o un romanzo, in cui ci interessiamo di vite che non sono le nostre. Oggi facciamo fatica a tenere la distanza che ci è imposta in nome della responsabilità e non della libertà e del piacere, e questo è un dato positivo, perché siamo fatti di relazioni, di spinte verso gli altri. Al tempo stesso, distanza è l'aprirsi di un orizzonte più ampio di quello dell'esperienza che facciamo in prima persona.

L'immaginazione è la capacità della mente che ci permette di viaggiare nella distanza. Tutti pensiamo alla fantasia letteraria, poetica e artistica che ci fa viaggiare in mondi diversi da quello reale. L'immaginazione è questo, ma non solo, perché è un momento fondamentale della percezione. Ogni volta che vediamo da lontano una persona che ha in mano qualcosa di bianco, attiviamo l'immaginazione per capire se ha in mano una lettera o un fazzoletto. Emmanuel Lévinas, il filosofo che ha messo al centro dell'etica il volto dell'altro, affermava che anche le spalle di un vecchio curvo di cui non so niente sono il suo "volto", mi fanno immaginare la sua fragilità, il suo bisogno di aiuto. L'immaginazione è liberatoria perché ci permette di muoverci tra la nuda realtà di fatto e le sue potenzialità, di costruire legami tra la nostra esperienza e quella altrui.

Pensiamo a una persona che non ha avuto problemi economici con la pandemia e che prova ad assumere la prospettiva di chi

ha perso i mezzi necessari per il sostentamento della sua famiglia. In questo caso, mettersi nei panni dell'altro corrisponde a esplorare un mondo diverso, difficile da cogliere nei suoi aspetti più intimi e che può anche mettere di fronte a dissensi e conflitti di valori. Ne può derivare una comprensione più ampia di ciò che sta accadendo, ma anche uno spiazzamento, un confronto con una situazione estranea che non si sa o non si vuole gestire. Malgrado (o in virtù?) dei suoi differenti esiti, "mettersi nei panni dell'altro" rappresenta il vero riconoscimento dell'altro come "altro", e quindi dell'appartenenza a un mondo plurale in cui siamo costantemente coinvolti nella vita degli altri. Cercare di sintonizzarsi con il modo in cui un'altra persona vive un dolore, una gioia, che è sua, non mia, vuol dire mettere in atto una scelta individuale, un impegno personale (che nessun partito o gruppo o associazione può assumersi), quello di coinvolgersi in una vita che non è la mia, ma che proprio per questo amplia la mia vita a una dimensione che è comune. A questa risorsa dobbiamo ricorrere oggi e in futuro per gestire i problemi del mondo che toccano tutti, pur con gradi e modalità differenti. L'essere in relazione non può dunque essere dato per scontato, ma va scoperto ogni giorno, a partire da un impegno individuale in ogni cosa che facciamo e negli infiniti modi e occasioni in cui *scopriamo l'altro* (anche solo aprendo una finestra), sottraendo alla casualità e alle paure le relazioni e le responsabilità comuni, e insieme non accontentandoci di affermazioni generali. L'empatia ci consente di tornare a fare il passaggio dal privato al pubblico che l'emergenza ha dolorosamente semplificato, riducendolo a un puro valore di sopravvivenza. In un mondo caotico e incerto dobbiamo recuperare la fiducia nella nostra capacità di vedere e sentire ciò che non minaccia solo noi e la nostra cerchia più stretta, ma anche gli altri.

Andare incontro all'altro, anche inventando nuovi modi di entrare in contatto, interrompe la deriva della paura e dell'angoscia, della frustrazione e del senso di abbandono. È di questo che abbiamo bisogno per guardare avanti quando la realtà sembra chiudersi e chiuderci in piccole e grandi prigioni. Si tratta di uno

sforzo oggi sicuramente scomodo, perché ci chiede di muoverci nella distanza e nella lontananza, ma che può diventare un benefico contagio di libertà.

In Empatie lei fa riferimento al neuropsichiatra Paul Bloom, che nel 2013 faceva notare come la nostra motivazione a portare aiuto a una persona in difficoltà sia maggiore se questa è una sola e identificabile, e diminuisca invece se ci troviamo davanti a un grande numero di vittime senza nome né volto. Purtroppo questo è stato lo scenario dei mesi più difficili dell'emergenza sanitaria. L'esperienza che stiamo vivendo, inoltre, se da un lato ci accomuna e ci unisce in uno stesso destino, dall'altro ci ha colpito e ci colpisce in modo diverso e per alcuni più grave (penso agli anziani, o a chi ha subito gravi conseguenze economiche a causa della pandemia). Questo ha fatto emergere, nei mesi passati, un sentimento diffuso di rabbia: verso chi ci ricorda la presenza del virus, verso chi nega l'esistenza del virus, verso le istituzioni. È una rabbia che richiede una risposta: ma è davvero possibile comprendere le difficoltà degli altri? È possibile una "politica dell'empatia", o ci siamo assuefatti al dolore?

Nel quadro delineato sopra, ho fatto riferimento alla difficoltà di tenere insieme la preoccupazione per la propria cerchia familiare e la necessità di prendere atto dell'interdipendenza del nostro destino nel mondo globale. Penso che questa difficoltà sia la radice di molti comportamenti, da un lato, egoistici, dall'altro, di fuga dalla sofferenza altrui o anche di attribuzione di tutto ciò che non funziona a un'entità esterna: i politici, i decreti legge, la scienza. Quando si parla di solidarietà e compassione come se fossero risposte spontanee, si trascura il fatto che esse presuppongono un ampliamento del proprio orizzonte mentale e affettivo. Questo è l'impegno richiesto dall'empatia. Le "politiche dell'empatia", in cui, come documento nel mio libro, si è sperato molto soprattutto nel decennio precedente la pandemia, si sono dimostrate inefficaci se non vanno insieme a un quotidiano sforzo individuale per allargare la propria mente e il proprio cuore alla situazione di altri, spesso diversissima dalla nostra.

Consigli di lettura

BOELLA L., *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

— *Il coraggio dell'etica*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

— *Sentire l'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

BOELLA L. - BUTTARELLI A., *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006.

COVID E DOLORE
DIALOGO CON SALVATORE NATOLI

a cura di Michele Falaschi

Professor Natoli, l'emergenza causata dal coronavirus ci ha messo di fronte a dei cambiamenti a cui non eravamo pronti e preparati. Ci ha tolto la quotidianità, la libertà, la relazione diretta, mettendo tutti a dura prova. Ha eliminato, soprattutto, un aspetto fondamentale della nostra esistenza: la ritualità legata alla morte, necessaria per vivere un lutto "normale". Si muore da soli, in ospedale, lontano dai propri affetti. Questo ha indubbiamente reso ancor più difficile affrontare il trauma della perdita. Com'è cambiata l'esperienza del lutto e della morte in questi ultimi mesi?

Con la pandemia la morte è tornata a essere visibile, anzi invadente, e per molti versi anche un incubo. Nei secoli passati era presente già nella vita quotidiana, non era necessario aspettare un'epidemia. C'era una "ritualità della morte": la dimensione celebrativa per eccellenza – il funerale – era pubblica. I morti si accompagnavano al cimitero passando per le città; la cerimonia era visibile soprattutto nei borghi piccoli, dove quasi tutta la comunità accompagnava il morto alla sua ultima destinazione.

Nelle epidemie la morte diventa pervasiva: in passato, per molti versi, intensificava la ritualità collettiva – attraverso benedizioni, purificazioni ecc. – ma riduceva quella dedicata ai singoli; i cadave-

Salvatore Natoli è professore emerito di Filosofia teoretica presso l'Università "Bicocca" di Milano. È stato allievo di Emanuele Severino e nella sua ricerca si è occupato, in particolare, di passioni e affetti, elaborando un'etica del finito. Ha dedicato una significativa e approfondita analisi al tema del dolore.

ri si accumulavano e non c'era più tempo per celebrare la morte. Basta pensare al racconto della peste che fa Manzoni: cadaveri qua e là, lazzaretti ecc. Questo è tipico di tutte le pandemie. Il cumularsi dei cadaveri rende generica la morte. Solo cerchie strette – familiari o comunitarie – avevano il tempo per la cura delle spoglie. Faccio riferimento di nuovo a Manzoni, all'episodio della morte di Cecilia: una madre – in mezzo ai cadaveri – veste la figlia, l'accompagna, la consegna. È la *pietas* materna.

La società contemporanea ha cancellato la morte: è sparita dalla dimensione pubblica, è stata resa invisibile, è divenuta una questione privata. Oggi, come è stato detto, la vera pornografia è quella della morte: l'esibizione dei corpi è cosa del tutto normale, non c'è più nulla da nascondere, è la morte che non si deve vedere. Ma la morte, oggi, ha per molti versi guadagnato una dimensione più intima, forse più profonda. Certo, viene ancora celebrata; ma, in genere, a raccogliersi intorno al morto è una comunità ristretta. Se ne piange la perdita e capita anche che il morto, per il fatto d'essere morto, venga santificato. Tuttavia solitamente la morte resta nascosta, a meno che chi muore non sia una personalità pubblica, che chiama anche a una partecipazione spontanea.

Che la morte sia diventata intima è per certi versi segno di minor spettacolarizzazione e di maggior rispetto; capita anche che l'annuncio sia dato *post mortem*. Ora, è vero che la celebrazione pubblica della morte poteva spingere a una riflessione, sia pur di passaggio, sulla nostra finitezza – e quindi sulla vita – ma in taluni casi assumeva toni retorici e una fila di presenze spesso socialmente obbligate.

Ben diverso è stare con il morente sino alla fine: in un certo senso si muore con lui, perché anche il morire – come la vita – è una relazione. In fondo, non si vuole morire non solo perché biologicamente la vita vuole sé stessa, ma perché non si accetta che il mondo duri oltre di noi, che lo si perda: come s'usa dire, *non lo si vuole lasciare*. Perché gli siamo legati e chi non lo è tende già per suo conto ad abbandonarlo. Infatti, chi non ha relazioni con il mondo lo ha già perso.

La pandemia ha radicalmente alterato la scena del morire: per un verso ha impedito le relazioni intime, ha privato della possibilità d'essere compagni del morente nel suo morire; nel contempo ha esposto la morte al pubblico – ormai di per sé disabituato – ma in modo spudorato. Infatti:

1. l'ospedalizzazione massiva ha impedito di poter restare accanto a chi moriva fino al suo ultimo respiro;
2. ha riportato la morte in pubblico, ma questa volta l'ha resa anonima – senza volti – davvero generica e soprattutto priva di pietà. La sfilata dei camion ha dato la sensazione di rifiuti portati alla discarica. Angosciante. Si è, paradossalmente, tornati al pensiero della morte, ma non come si sarebbe dovuto e sarebbe stato bene fare.

L'effetto della pandemia non è limitato al “solo” aspetto medico, ma comporta immense implicazioni psicosociali, i cui effetti vanno ben oltre il contagio di per sé. L'isolamento sociale e la conseguente rottura delle interazioni non possono che determinare, inevitabilmente, delle conseguenze a livello psicologico. Come arginare la sofferenza ed elaborare il dolore in tempi di distanziamento sociale e di condivisione con gli altri limitata da diversi fattori?

Dicevo già che la vita è relazione e tra gli effetti che la pandemia ha prodotto – oltre le morti effettive, dovute al morbo – vi sono anche le *morti relative*: ha costretto all'isolamento, ha spezzato i legami, in primo luogo le relazioni fisiche, quelle dei corpi. Cosa di non poco conto, perché questo noi siamo.

Infatti, sperimentiamo il corpo secondo due modalità fondamentali: come apertura e come barriera. Il corpo sano non sente sé, sente il mondo. Sente di più sé, sentendo l'altro nelle relazioni tattili, nei piaceri sensibili. Ma sente di più sé stesso nel dolore. Qui si esperisce come barriera: se ho una ferita alla mano, sento più la mano che ciò che tocco, e patisco di non riuscire a toccarlo; se ho la mano sana, sento quel che tocco in tutte le sue sfumature: il duro, il molle, il morbido, lo scabro ecc. Per questo motivo il corpo dolente lo si esperisce anche come *peso*.

Ecco, la pandemia ha interrotto e variamente limitato il contatto fisico e la vita di relazione in genere. Questo è stato penalizzante soprattutto per i ragazzi, i giovani, che sono in una fase della vita espansiva. Le potenze del corpo sono state frenate nel momento in cui si stanno sviluppando: è stata penalizzata la loro vita affettiva, intellettuale, comunitaria.

Certo, nell'epidemia si sono incrementati i mezzi sostitutivi, ma tutto ciò non può affatto surrogare le relazioni dirette, quelle pienamente sociali. È vero, gli strumenti suppletivi possono disimpegnare una funzione complementare ed è quello che resterà dopo l'epidemia; di fatto questo spostamento verso le relazioni a distanza era già nella prassi e si accentuerà. Ma la pandemia, interrompendo le relazioni dirette, ha limitato le possibilità di fare comunità. Questa ha subito un violento colpo. Sono venute meno le occasioni, perché la vita è fatta d'occasioni. Ad esempio, cultura e spettacolo – oltre al loro valore in sé – si costituiscono come occasioni: la loro perdita è parte di quelle “morti parziali” di cui parlavo.

Tutto ciò ha gettato un'ombra sull'esistenza: in diversi casi ha prodotto malessere, malinconia, nevrosi e non tutti hanno le stesse abilità compensative. Qui mi limito a considerare le dinamiche personali e comunitarie; ma hanno anche pesato le conseguenze che la pandemia ha avuto sul mondo del lavoro e dell'economia.

È innegabile che la scienza in generale e la medicina in particolare abbiano consentito di allungare la vita ed è un dato di fatto che con i loro strumenti sono in grado di alleviare la sofferenza fisica. Eppure, dalle testimonianze di tante persone che in questo lungo periodo di pandemia hanno vissuto l'ospedalizzazione e che, fortunatamente, sono guarite risulta che il rimedio più efficace contro il dolore non è venuto dai farmaci, che hanno certamente reso più sopportabile il dolore “vivo”, bensì dalla disponibilità e dall'umanità di medici e infermieri. Fin dove può spingersi la scienza nella cura del dolore e cosa può fare, invece, la filosofia?

Questo è un argomento che ho affrontato da tempo. Quando uscì il mio saggio sul dolore, su questo tema esisteva una riflessione molto modesta; anzi l'argomento era considerato, in un certo senso, tabù. Ebbene, tra il guarire – o il tentarlo – e il curare c'è differenza, anche se i due aspetti si implicano.

La medicina ha come suo compito primo *guarire*; è nata per questo e, finché può, deve operare a questo scopo: sconfiggere la malattia. Non può sempre farlo; quando questo non è possibile, il suo compito è seguire il paziente, rendere il più possibile tollerabile la malattia. Quando poi questa rende il corpo povero, misero, cadente, deve accompagnare il paziente alla morte, rendendo questo passaggio il meno doloroso possibile. E, tuttavia, sia nel percorso di guarigione, sia in quello che esige un'assistenza permanente – ad esempio le cronicità –, sia nell'accompagnamento alla morte si istituisce con l'altro un modo peculiare di relazione che è di attenzione: senza dubbio tecnica – perché questo è di decisiva importanza – ma soprattutto di cura; il che vuol dire prendere a cuore la condizione e la vita dell'altro. Ancor più quando la medicina non ha più la potenza di guarire.

Questo non capita sempre: capita, invece, che esaurita la prestazione professionale si ritenga esaurito il proprio compito. Fatto salvo un generico senso di compassione. Mi trattengo dall'usare questo termine, perché è ambiguo: si può, infatti, compatire ma senza essere partecipi del dolore dell'altro; anzi, può esservi una sorta di pietà anticipata per sé stessi, qualora ci si trovasse in quelle condizioni. Lo esprime perfettamente l'espressione: "poveretto!". Compassione – se si vuole mantenere il termine – è qualcosa di più: è soffrire con l'altro che soffre, sentire che la sua morte porta via una parte di me. Cambia la logica dell'aiuto perché cambia il rapporto: non sono io necessario al sofferente, ma è lui che lo è per me, perché la sua vita è necessaria alla mia vita. C'è qui una sorta di "divieto di morire"; il paziente lo sente e s'impegna, per quanto può, a continuare a esistere. La sua vita ha un senso. Questo lo può fare soltanto chi ama, perché esige un rapporto personale, pieno, diretto.

Durante la pandemia il personale sanitario si è adoperato, ove possibile, per la guarigione; non si tratta di eroismo, ma di serietà professionale: è cosa che attiene al compito. Ma in tanti casi ha mostrato anche dedizione: quando non altro era possibile, si è posto *accanto* ai pazienti, cercando di compensare quell'isolamento in cui la pandemia li aveva gettati. Un atteggiamento che tanto più cresce, quanto più la medicina si rivela impotente. È una dimensione che sporge oltre la professione e attiene al “voler bene”: certo non può essere richiesta, ma quando c'è, non è male. Può motivare a svolgere meglio la stessa prestazione tecnica: intubare una persona può essere insieme atto tecnico e di pietà. Se esegui male il tuo compito, se ti riveli tecnicamente incapace, fallisci nel mestiere, ma anche nell'amore. Padronanza tecnica e competenza sono anch'esse modalità del voler bene. In caso contrario, tutto si risolverebbe in retorica sentimentale.

Fa parte della nostra natura umana aspirare a una vita priva di dolore e sofferenza, tuttavia ogni momento che viviamo sembra ricordarci, invece, che il dolore è parte della vita e che ogni nostro tentativo di “esorcizzarlo”, di combatterlo o di edulcorarlo risulta vano.

È possibile una trasfigurazione del dolore e della sofferenza tale che consenta alla vita di essere non solo accettata, ma resa addirittura amabile?

Direi di sì. Il mio punto di vista è che la vita include dentro di sé il dolore e che lo include sin dall'origine. Ogni *bios* nasce segnato dalla morte e il nostro soffrire non è altro che un'anticipazione di morte: soffriamo in ragione della nostra mortalità. Ma la vita fin quando c'è, è più potente. Certo, un eccesso di dolore uccide; ma, in generale, la vita ha risorse per la sua espansione. In questo suo espandersi incontra accidenti, cadute: patisce traumi, rotture – di qualsiasi natura esse siano –, ma è pur sempre potenza. In altre parole, sottesa a ogni dolore c'è pur sempre una capacità di vita: oggi la si chiama “resilienza”. Se ne fossimo privi, saremmo già morti nascendo. Il dolore lo si vive perché si vive; c'è sempre una riserva di forza che lo permette.

Ma anche il dolore, per quanto isola, non elimina le relazioni: certo alcune le fa perdere, altre – magari inattese – le fa guadagnare. Viviamo sempre della vita degli altri. La sofferenza è certamente una *diminutio*; è fortunato chi la evita e, tuttavia, fa scoprire quel “di più di vita” che è implicito in noi: per usare un’espressione nietzschiana, ma anche leopardiana, il dolore è uno stimolante nella vita.

Ecco perché l’opposto della felicità non è il dolore ma la noia: se vinci il dolore – o lo domini – sei felice; la noia è non avere più il piacere di vivere. La vita infatti – e i Greci lo sapevano – è *agon*, è battaglia ed è conquista. Saperla portare a termine al meglio è l’unico tipo di vittoria disponibile per l’uomo. Dire “ho ben vissuto” vuol dire questo: tutto quello che la vita mi ha offerto l’ho saputo vivere, ho saputo trarre da essa il meglio di quel che poteva offrire. È questo che uso chiamare “l’etica della virtù”. Infatti, soltanto l’uomo virtuoso è *abile* – nel senso greco della parola – a carpire a ogni momento la sua gioia.

Nella vita siamo chiamati a realizzarci attraverso le sue peripezie. Certo, esistono “vite spezzate”, ma questo dipende dalla nostra contingenza: il dolore lo si può affrontare finché è affrontabile. Ma soprattutto è affrontabile se l’uomo mantiene una competenza di sé: in breve se c’è un soggetto. Quest’uomo sa affrontare anche la morte, si sa consegnare alla terra. Capita che della vita ci si senta sazi, che venga il momento che ci si senta maturi per morire. Non c’è modo migliore di congedarsi dalla terra se non – come dice Lucrezio – alzandosi come invitati sazi dalla mensa della vita.

La falciida pandemica ha privato molti di questa morte e la peste del *De rerum natura* è lì a ricordarlo.

Professore, una delle sue ultime e più recenti pubblicazioni, L’uomo dei dolori, è un confronto con la figura affascinante e misteriosa di Gesù. In particolare nelle sue riflessioni si sofferma sul tema del dolore patito da Gesù. A riguardo le chiedo: il modo con cui il Cristo ha affrontato il dolore e la sofferenza può essere d’esempio e quindi essere seguito anche da un non cristiano?

La questione è d'una certa complessità, specie nell'interpretazione che ne ho dato ne *L'uomo dei dolori*. Il dolore patito da Gesù è singolare: non è quello che viene a noi in ragione della nostra mortalità – come la malattia – ma è un dolore inflitto. Gesù è stato ucciso. Bisogna distinguere tra un dolore patito, come quello che viene dalla natura e perciò *inevitabile* – “a chi la tocca la tocca” avrebbe detto Manzoni – e il dolore che gli uomini s'infliggono reciprocamente e, come tale, *evitabile*. Una non piccola differenza. La passione di Cristo è stata variamente presentata e interpretata, ma ha dato luogo anche a deviazioni.

In *L'uomo dei dolori* Gesù è l'icona “dell'uomo che soffre”, e questo indipendentemente dalla causa di quel dolore. L'uomo che crede e soffre nel suo dolore s'identifica con Cristo; di più: si sente compreso, perché Gesù *sa che cos'è il soffrire*. Il sofferente vedeva, dunque, in Gesù un compagno che, proprio perché sa, non abbandona. È noto l'effetto consolatorio che questo ha avuto nella devozione popolare: guarda – si diceva – anche Gesù ha sofferto.

Ma quest'identificazione pienamente umana di un sofferente in un sofferente spingeva sullo sfondo la sua causa. L'uomo dei dolori ha avuto una sorta di effetto placebo e perciò, a suo modo, benefico. Ma la sofferenza di Gesù non è confrontabile con i mali che ci vengono dalla natura – molte volte inevitabili – perché è avvenuta per mano d'uomo e perciò era evitabilissima: Gesù è vittima dell'iniquità.

A seguire l'interpretazione della teologia classica andrei troppo lontano; qui mi limito a dire che questa ha dato alla morte di Gesù un senso sacrificale: è morto *per i nostri peccati*. Per tal via ha reso quella morte necessaria e nel contempo imputabile agli uomini. Questo ha avuto conseguenze, ed è questo che nel mio libro metto in questione. Ma richiederebbe un tempo troppo lungo per poterne parlare in quest'intervista ed è dunque al libro che rimando.

Quel che qui mi interessa, invece, evidenziare è cosa l'icona di *L'uomo dei dolori* dice a me non credente e, in genere, a chi non ha alcuna fede. Ebbene, Gesù è un uomo che muore per la sua

missione, che è quella di liberare l'umanità dall'iniquità, specie dal male che gli uomini si infliggono, fino all'iperbole del perdono. Il perdono spezza la catena della vendetta, che da sé sola si condanna e condanna alla perpetua ripetizione. Egli non è venuto per celebrare la povertà, ma per liberare i poveri dalla povertà, per dare loro pane, salute, felicità. Gesù sa godere dei beni della terra, non mangia cavallette nel deserto, ma siede alla mensa degli uomini. Non attacca il benessere, *il di più* – la moltiplicazione dei pani e dei pesci ne è un segno – ma la ricchezza egoistica, quella avara che toglie, che crea povertà o specula su di essa.

In questa sua impresa in parte venne equivocato, da altri ritenuto pericoloso e alla fine fermato. Ma quando comprese che doveva morire, trasformò la sua morte in testamento. Questa è l'opera: non l'ho portata a termine, continuatela voi. Gesù vive la sua morte alla luce della missione e perciò volge la sconfitta in memoriale: fate quello che ho fatto io, siate portatori del Regno. Letto in questa chiave – tutta terrena – la morte di Cristo è un messaggio universale, perché mostra che vincere il male costa, ma è un costo da pagare se non se ne vuole rimanere vittime.

La pandemia tutto questo ce l'ha fatto vedere. Non è affatto vero che siamo sulla stessa barca: certo siamo nella medesima tempesta, ma su barche diverse e alcuni non ne hanno nessuna. Ebbene, *L'uomo dei dolori*, mentre dissolve il patetico della sofferenza, mette sotto i nostri occhi – allora come oggi – *l'umanità offesa*. Perché in fondo è di questo icona.

Consigli di lettura

NATOLI S., *L'uomo dei dolori*, EDB, Bologna 2020.

- *L'animo degli offesi e il contagio del male*, Il Saggiatore, Milano 2018.
- *L'arte di meditare. Parole della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2016.
- *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, ETS, Pisa 2007.
- *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqajon, Magnano-Biella 2002.

DIALOGO CON SALVATORE NATOLI

- *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2000.
- *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1999.
- *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

SAGGI

CERTEZZA, DUBBIO E VERITÀ

Damiano Cavallin

Realtà e rappresentazione

Prenditi un po' di tempo, per un breve esperimento mentale. Osserva con attenzione le lettere che compongono questa pagina: sono davvero reali? Puoi essere certo che non siano, invece, una mera allucinazione della tua mente? In fondo, se ci pensi bene, tutto ciò che vedi o senti, dunque non soltanto questo libro ma la tua intera vita, così come tutti gli oggetti e le persone che incontri, sono una tua percezione, cioè una rappresentazione del mondo riprodotta all'interno della tua mente. Immagini proiettate sullo schermo del tuo cinema privato, dove nessuno può entrare, ma dal quale, al contempo, è impossibile uscire.

E non è detto che questa rappresentazione corrisponda sempre al vero, come ci dimostrano quei fenomeni curiosi che chiamiamo illusioni o allucinazioni, nei quali la frattura tra percezione e realtà si manifesta in modo evidente. Cosa distingue, dunque, la realtà dal sogno? Inoltre, possiamo essere sicuri che ci sia davvero una realtà esterna, oggettiva e identica per tutti, al di là della nostra rappresentazione soggettiva? E se esiste, come possiamo raggiungerla?

La distinzione tra realtà e rappresentazione, con il relativo problema di riagganciare nuovamente queste due dimensioni, oggettiva e soggettiva, pur essendo un tema chiave dell'intera filosofia occidentale e orientale, è uno dei cardini attorno ai quali ruota la filosofia moderna. Dobbiamo a Cartesio e alle sue *Meditazioni metafisiche* la formulazione più limpida e radicale di queste domande, che saranno lasciate in eredità ai pensatori successivi.

Dunque: il mondo di cui faccio esperienza, dirà Schopenhauer, «è la mia rappresentazione».

Ma noi siamo abitatori della post-modernità. E la questione in cui siamo immersi è forse ancor più complicata, perché questa rappresentazione non è più solo “mia”.

Iperrappresentazione

Secondo esperimento mentale. Rifletti su questo: nel 2020, c'è stata una pandemia legata alla diffusione del Covid-19? Questa volta, prima di affrettarti a rispondere, poniti un'altra domanda preliminare: come fai a saperlo? In che modo ottieni queste informazioni? Quali sono le tue fonti? Puoi essere certo che siano affidabili? Puoi escludere, con assoluta certezza, che le informazioni a cui hai accesso siano false?

Ci troviamo ora immersi in due rappresentazioni. Da un lato, come affermava Cartesio, il mondo che percepiamo con i nostri sensi non è la realtà stessa, ma una rappresentazione soggettiva del mondo ricostruita dalla nostra mente. Contemporaneamente, però, la nostra percezione del mondo è diventata sempre più indiretta; non passa solo attraverso il contatto immediato dei nostri organi di senso con gli oggetti esterni, ma è fortemente determinata da narrazioni, idee, immagini e meme socialmente mediati.

Provate a fare un rapido bilancio: quanto del mondo in cui credete di vivere e di cui parlate quotidianamente è frutto della vostra percezione diretta e quanto, invece, deriva da informazioni mediate? Avete mai visto, con i vostri occhi, un atomo, un virus o la BCE? Assistete personalmente alle azioni o alle dichiarazioni del Presidente del Consiglio, del vostro attore preferito o di altri personaggi pubblici?

Non viviamo, cartesianamente, nella semplice rappresentazione soggettiva di un mondo, racchiuso entro il raggio d'azione limitato dei nostri organi di senso; ma, piuttosto, siamo immersi in un'iperrappresentazione, ovvero in un'immagine della realtà

costruita e mediata socialmente, che si estende oltre il confine di ciò che è per noi direttamente percepibile.

Il che ci pone almeno tre problemi.

Toccare con mano

Nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, con un certo sarcasmo, John Locke proponeva a chi dubitava della verità delle sue percezioni di infilare la propria mano nel fuoco, se davvero credeva che la fiamma che aveva di fronte non fosse reale. Il dolore l'avrebbe risvegliato immediatamente, ironizzava sardonico, dal suo insano scetticismo.

Al di là dell'effettiva forza razionale di questa argomentazione, che non è affatto immune da possibili critiche, Locke si limita a riproporre un ritornello tipico del pensiero comune: se dubiti che qualcosa sia vero, toccalo con mano. Se pensi che un oggetto non sia reale, prova ad afferrarlo. Se non riesci a farlo, allora saprai con certezza che si tratta di un sogno, di un fantasma o di un'illusione.

Ma questo può funzionare solo con gli oggetti della rappresentazione sensibile, che rientrano nel campo della nostra percezione diretta. Il problema è che gli oggetti dell'iperrappresentazione, che popolano gran parte del mondo in cui noi oggi viviamo, risiedono non nel mondo fisico a noi limitrofo ma nell'infosfera, e non ci consentono, dunque, questa rapida verifica tattile o perché si tratta di enti intangibili e dunque extrapercettivi (non possiamo toccare l'EMA, l'affidabilità di un vaccino e neppure, paradossalmente, il coronavirus, di cui possiamo sperimentare gli effetti, ma che non possiamo certo afferrare come faremmo, ad esempio, con una palla da tennis per capire se è davvero reale), oppure, anche quando si tratta di oggetti potenzialmente tangibili, perché l'operazione ci è in qualche modo preclusa (nessuno di noi potrebbe, ad esempio, assistere contemporaneamente a tutte le dichiarazioni dei leader politici, né verificare con mano se il numero di morti per coronavirus dichiarati giornalmente da ogni Stato corrisponde alla realtà dei fatti).

In questo caso, il consiglio di Locke non è più applicabile. Come distinguere dunque, nell'iperrappresentazione, il vero dal falso?

Iperrealità

Il secondo problema è che l'iperrappresentazione, invece di apparirci più lontana dalla realtà delle nostre percezioni dirette, si fonde e si confonde con essa, sino a sembrare più reale della realtà stessa. Diventa, utilizzando un termine introdotto da Jean Baudrillard, iperrealità.

Per comprenderlo non è neppure necessario, anche se è comunque istruttivo, avventurarsi nelle più recenti simulazioni 3D o indossare particolari visori, in grado ormai di offrirci immagini più nitide, realistiche e seducenti di quelle generate dal mondo fisico; basta osservare cosa accade quando i media dichiarano che uno Stato è prossimo alla bancarotta. Che la notizia sia fondata oppure no, sarà più reale della realtà.

Nel 1928, quando la società dell'informazione era ancora agli albori, William Thomas espresse un teorema forse banale, ma non per questo meno significativo, della sociologia contemporanea: se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse saranno reali nelle loro conseguenze. E poiché sarebbe abbastanza ingenuo pensare che i singoli esseri umani definiscano autonomamente, ciascuno per sé, la loro immagine della realtà, potremmo tradurre il teorema di Thomas così: quando i media raccontano il collasso economico di un paese, una crisi politica o lo sviluppo di una pandemia, e questi eventi vengono dunque percepiti come reali, producono effetti reali.

Il rapporto che rappresentazione e iperrappresentazione intrattengono con la realtà è allora radicalmente asimmetrico: se la rappresentazione del mondo offerta dai nostri organi di senso è considerabile, almeno in parte, un prodotto della realtà, l'iperrappresentazione, al contrario, non sembra derivare dalla realtà, ma piuttosto la crea. L'iperrappresentazione diviene iperrealità.

Genio maligno e avvelenamento del pozzo

Il terzo problema ha a che fare con un legittimo sospetto. Nelle sue *Meditazioni metafisiche* Cartesio mette in dubbio l'affidabilità della rappresentazione sensibile, ponendosi questa domanda: possiamo escludere che esista un genio malvagio, che produce in noi solo illusioni, rendendo così le nostre percezioni totalmente inaffidabili? Il genio maligno è, nella riflessione cartesiana, una pura ipotesi teorica, un'eventualità possibile benché improbabile.

Se, però, passiamo dal dominio della rappresentazione a quello dell'iperrappresentazione, allora il dubbio non appare più un mero esercizio astratto di scetticismo, ma diviene un sospetto concreto e più che legittimo. L'immagine socialmente mediata del mondo è costruita, infatti, non dai nostri organi di senso o dalla nostra mente, che è improbabile agiscano davvero contro il nostro interesse, ma da altri soggetti, che potrebbero avere invece un chiaro vantaggio nel generare in noi una visione distorta della realtà. In particolare, secondo Marx i mezzi di produzione e di diffusione delle idee, cioè quegli strumenti di costruzione dell'iperrealtà che chiamiamo comunemente mass media, sono in genere controllati dai gruppi dominanti, che manipolano intenzionalmente la nostra visione del mondo in base ai propri interessi economici.

A questo punto, lo scenario assume toni decisamente cupi: il mondo in cui viviamo (o in cui crediamo di vivere) potrebbe essere l'effetto iperreale di un'iperrappresentazione costruita a tavolino da gruppi di potere che ci illudono costantemente per controllarci meglio.

L'effetto di questo dubbio iperbolico è ciò che i logici chiamano «avvelenamento del pozzo». Se partiamo da questo presupposto, infatti, dove potremmo trovare una fonte affidabile di informazioni, se ogni fonte potrebbe essere sistematicamente avvelenata?

Vita, opinione e conoscenza

Ma la vita non può procedere senza avere più il terreno sotto i piedi. Ha bisogno di coordinate e di una bussola, perché,

a prescindere dai dubbi e dalla prudenza della ragione, siamo comunque chiamati ad agire. Dobbiamo scegliere se indossare diligentemente la mascherina, oppure se protestare contro il pericolo di una dittatura sanitaria; se presentarci all'appuntamento per il vaccino, oppure se evitarlo; e così via. L'uomo è condannato, ci ricordava Sartre, alla scelta. Perché anche non scegliere, lasciandosi trascinare dagli eventi, sarebbe comunque una scelta di cui saremmo responsabili.

E non abbiamo bisogno soltanto di scegliere di volta in volta come agire, magari affidandoci al caso o tirando una monetina. Abbiamo anche la necessità di collocare la nostra azione in una narrazione coerente, che ci racconti ciò che sta accadendo e lo renda leggibile, riducendo l'angoscia dell'esistenza.

Preferiamo credere in qualcosa, anche se si tratta di un azzardo irrazionale, piuttosto che rimanere paralizzati dal dubbio. Tuttavia, quando lo facciamo, dovremmo sempre ricordarci la differenza, esplicitata da Platone nel *Teeteto*, tra opinione e conoscenza. Abbiamo un'opinione quando assumiamo per vera una tesi in modo sostanzialmente arbitrario, senza disporre di prove razionali e definitive. Abbiamo invece una conoscenza quando la nostra credenza è vera e pienamente giustificata, cioè quando è razionalmente fondata.

Se, dunque, poiché la vita ce lo richiede, in mancanza d'altro ci aggrappiamo a un'opinione (e nella gran parte dei casi questo è assolutamente inevitabile), dovremmo farci un nodo al fazzoletto per ricordarci sempre che si tratta, appunto, di opinione e non di conoscenza.

Mainstream e informazione alternativa

Dobbiamo dunque scegliere di quali fonti fidarci. Come procedere? Quali criteri adottare? Una strategia sensata sembrerebbe ascoltare chi non ha (almeno apparentemente) interessi personali in gioco. È la ragione per cui, quando dobbiamo acquistare una macchina fotografica o una lavatrice, tendiamo a non leggere le mirabolanti qualità del prodotto descritte nel sito della casa

produttrice o nelle pubblicità ufficiali, ma cerchiamo le recensioni postate da altri consumatori.

Ed è ciò che ho sempre fatto anch'io. Finché, una decina d'anni fa, non ho conosciuto un ragazzo che veniva pagato per postare, con innumerevoli profili falsi, centinaia di recensioni di luoghi in cui non era mai stato, di prodotti che non aveva mai utilizzato e di modelli di assorbenti che, evidentemente, non aveva mai provato. È una delle forme assunte dal *guerrilla marketing*. Chi ci vuole persuadere sa bene che potrà farlo molto più facilmente se il messaggio arriverà da soggetti che ci sembreranno non avere alcun interesse a persuaderci.

Perciò, anche di fronte a chi ci appare libero da qualsiasi tor-naconto, potrebbe essere utile ricordarci di Cartesio e del genio maligno, accogliendo le informazioni che ci propone con una certa prudenza.

In che modo ci siamo comportati per selezionare fonti di informazioni affidabili relativamente alla pandemia o ai vaccini contro il Covid-19? Le strade sono state sostanzialmente due, tendenzialmente opposte.

Da un lato c'è chi si è affidato ai canali tradizionali (televisione, giornali cartacei e online ecc., il cosiddetto *mainstream*), sia perché erano le fonti più comode da raggiungere sia perché, implicitamente, proprio per la loro ampia diffusione, apparivano forse come le più autorevoli e pubblicamente controllate; dall'altro lato c'è chi si è affidato, invece, a fonti non convenzionali (canali YouTube, pagine social, siti web di privati o associazioni ecc., la cosiddetta "informazione alternativa"), nella convinzione che l'informazione costruita dal basso risulti generalmente più autentica e meno manipolata rispetto a quella proposta nei canali ufficiali.

Entrambe le scelte sono, in qualche modo, sensate ed entrambe comportano dei rischi. I canali ufficiali, come ricordano i sostenitori dell'informazione alternativa, sono difficilmente neutri, poiché sono controllati, in modo diretto o indiretto, da gruppi di potere con specifici interessi; d'altra parte, anche i canali non convenzionali, come hanno evidenziato ad esempio

le presunte pressioni esercitate da servizi segreti stranieri durante le recenti elezioni americane (anche attraverso la creazione di falsi profili social particolarmente influenti), non sono affatto liberi e trasparenti, ma rappresentano da tempo un terreno di conquista in cui si muovono strutture e agenti non immediatamente visibili, che mirano alla manipolazione del consenso, mescolando, e rendendo infine indistinguibili, verità e falsità. Gli strumenti del *guerrilla marketing*, evidentemente, non li usa solo chi vuole venderci una lavatrice o un'automobile.

A prescindere, dunque, dai canali che intendiamo scegliere, è sempre salutare ricordarsi che, alla base della scelta delle fonti a cui abbiamo deciso di affidarci, c'è solo un'opinione, per quanto sensata, non una conoscenza. Perché il dubbio, se vuole essere coerente (e forse salvifico), va esercitato anche (e soprattutto) verso chi ci insegna a diffidare delle informazioni fornite da altri.

Scientismo e cospirazionismo

La tendenza dominante è stata, invece, quella della radicale polarizzazione, con l'emergere di scontri, anche personali, sia nei rapporti privati sia nei social network, ribollenti di infuocati dibattiti, nella convinzione di possedere, ciascuno, la verità assoluta, agitata spesso come una clava contro chi esprimeva un'opinione differente. Calcando un po' la mano, potremmo dire che sulla pandemia e sui vaccini si è innescata una battaglia ideologica (cioè una contrapposizione di idee particolarmente radicate, non mediabili e spesso reciprocamente intolleranti) che l'Occidente non vedeva dai tempi delle crociate, delle guerre di religione o, per limitarci al secolo scorso, della guerra fredda tra USA e URSS.

Uno dei nodi principali di questo scontro è stata l'utilità o la potenziale pericolosità dei vaccini. Le due posizioni più estreme si fondano entrambe, come vedremo, su una concezione della scienza sostanzialmente anacronistica.

Da una parte la tesi di coloro che hanno reso la scienza un totem, esprimendo verso di essa una venerazione acritica: "Mi fido della scienza, che ha contribuito al progresso dell'umanità; quindi

mi fido dei vaccini”. Si tratta di un’argomentazione chiaramente più emotiva che razionale. È evidente, infatti, che avere fiducia nella scienza non implica affatto esprimere il proprio assenso a qualsiasi prodotto tecnico-scientifico (comprese, ad esempio, la bomba atomica o le armi chimiche).

Dall’altra parte del campo, la tesi di chi considera la scienza, o meglio l’industria farmaceutica, sostanzialmente un pericolo, manifestando una forma, per così dire, di critica acritica nei suoi confronti: “Non mi fido delle aziende farmaceutiche, che agiscono solo per interessi economici; quindi non mi fido dei vaccini”. Anche in questo caso, dal punto di vista logico, l’argomentazione potrebbe rappresentare un *non sequitur*. Il fatto che Big Pharma agisca in base a interessi economici non implica infatti, necessariamente, che tutti i suoi prodotti siano inutili, inefficaci o dannosi.

L’aspetto forse più interessante, dal punto di vista sociologico e psicologico, è il fatto che queste posizioni estreme sono state non di rado sostenute, con particolare radicalità, da persone intelligenti e razionali, che spesso non avevano, però, una preparazione specifica in ambito scientifico.

Verità scientifiche

Da una parte e dall’altra emerge l’idea di poter affermare con assoluta certezza, magari attraverso prove scientifiche inconfutabili, la validità o la pericolosità dei vaccini. Il problema è che la medicina è un’arte o una scienza di tipo empirico, e le scienze empiriche, come hanno dimostrato Karl Raimund Popper il secolo scorso e, ben prima di lui, David Hume, non possono mai raggiungere verità assolute. Senza entrare nei dettagli, potremmo riassumere la questione così: per quante osservazioni o esperimenti vengano fatti, non potremo mai derivare da questi una legge universale e necessaria (come, ad esempio, “i vaccini sono sempre validi e sicuri” oppure “i vaccini sono sempre dannosi”), perché, non avendo analizzato tutti i casi possibili, un’osservazione o un esperimento futuro potrebbe sempre falsificare la nostra legge. La scienza non è, come si credeva fino all’Ottocento,

dispensatrice di verità definitive, ma al massimo di probabilità, sempre passibili di correzione.

Tenere presente questa acquisizione fondamentale dell'epistemologia contemporanea ci consentirebbe, forse, di guardare nella giusta prospettiva i dati scientifici e sperimentali, evitando di imprigionarci in posizioni che pretendono, per sé stesse, un grado di verità che non è di questo mondo. Le verità assolute appartengono al dominio della fede, non della scienza.

Onere della prova e fallacia ad ignorantiam

Un'altra operazione tipica, in entrambi i fronti del dibattito attuale, è lo scaricamento dell'onere della prova sul proprio avversario e l'applicazione della fallacia *ad ignorantiam*.

Supponiamo che due persone abbiano posizioni opposte sulla possibile pericolosità di A. La prima afferma: "Sei tu che devi dimostrare, con assoluta certezza, che A è pericoloso. Se non hai prove sufficienti, allora A non è pericoloso". La seconda ribatte: "Assolutamente no. Sei tu che devi dimostrare, con assoluta certezza, che A non è pericoloso. Se non riesci a dimostrarlo, allora significa che A è pericoloso".

Quando due persone sostengono tesi opposte, a chi spetta l'onere della prova? Chi dei due, cioè, deve dimostrare la validità della propria tesi? Scaricare l'onere della prova sul proprio avversario non è semplicemente una mossa intellettualmente pigra o poco elegante, è logicamente scorretto. Se vogliamo affermare in modo razionale una tesi, le strade che possiamo percorrere sono soltanto due: o dimostriamo la nostra tesi, presentando una prova della sua verità; oppure dimostriamo che la tesi opposta è contraddittoria e dunque insostenibile (si tratta della famosa dimostrazione dialettica o per assurdo).

In cosa consiste, invece, la fallacia *ad ignorantiam*? Nel pretendere di dedurre dalla mancata dimostrazione di una tesi la verità della tesi opposta: "Se nessuno riesce a dimostrare A, allora è vero non-A". È una fallacia abbastanza diffusa nel dibattito pubblico.

Cito alcuni esempi: “non esiste alcuna prova assolutamente certa della pericolosità degli OGM, quindi gli OGM sono sicuri”; “non esistono prove oggettive dei reati commessi da quel politico, quindi quel politico è innocente”. Ovviamente, la stessa fallacia potrebbe essere utilizzata per sostenere le tesi opposte: “nessuno ha dimostrato con assoluta certezza che gli OGM non sono pericolosi, quindi sono pericolosi”; “non è possibile dimostrare in modo assolutamente certo che quel politico è innocente; quindi è colpevole”. Sono tutte argomentazioni logicamente scorrette, perché il fatto che non sia stato possibile finora dimostrare la verità di A, non implica necessariamente che A sia falso e che sia vera la tesi opposta.

Si potrebbe obiettare che, in caso di dubbio, una norma di prudenza ci suggerisce di non utilizzare mai sostanze che potrebbero rivelarsi un giorno nocive. Ma non sempre la scelta è così semplice: bisogna vedere quali sono le alternative e i relativi rischi. In agricoltura possiamo scegliere di utilizzare piante non OGM, che non comportano rischi. Durante un’epidemia, che può mettere a rischio sia i singoli sia la collettività, potrebbe non essere facile decidere se utilizzare o meno un farmaco, pesando sulla stessa bilancia i rischi associati alle due opzioni.

Abitare l’incertezza

Ma allora, dopo aver dissolto, una dopo l’altra, le nostre presunte certezze, cosa facciamo? Dovremmo indossare oppure no la mascherina? Farci oppure no il vaccino? Quale sarebbe, dunque, un atteggiamento genuinamente razionale di fronte a queste domande?

Viviamo in un’epoca curiosa: la verità assoluta è tramontata da tempo ma, come Nietzsche aveva acutamente intuito più di un secolo fa, invece di sentirci liberati sperimentiamo la sua nostalgia. Vorremmo, in cuor nostro, una verità assoluta, anche quando ciò che abbiamo tra le mani è solo un’opinione.

Probabilmente l’unica via razionale, in questo contesto privo ormai di fondamenta indubitabili, è imparare ad abitare l’incer-

tezza. Accogliere l'iperrappresentazione che ci appare più sensata (perché altrimenti non potremmo orientare il nostro agire), ma ricordarci che rimane pur sempre un'opinione, sforzandoci di mantenerla flessibile e aperta alla critica.

Forse, allora, il dibattito assumerebbe toni più civili e fruttuosi, perché ciascuno sarebbe capace di riconoscere, almeno in parte, anche le ragioni dell'altro.

Consigli di lettura

BONIOLO G. - VIDALI P., *Strumenti per ragionare*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

CANTÙ P., *E qui casca l'asino: errori di ragionamento nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

D'AGOSTINI F., *Verità avvelenata: buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

— *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002.

DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997.

FRIXIONE M., *Come ragioniamo*, Laterza, Roma-Bari 2007.

IACONA A., *L'argomentazione*, Einaudi, Torino 2010.

QUANTO SERVE L'ECCEZIONE ALLA NORMALITÀ?

Igor Cannonieri

Prima condizione della filosofia è possedere il coraggio della verità.

G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*

Ha una tale sfiducia nel futuro che fa i suoi progetti per il passato.

E. FLAIANO, *Diario notturno*

La tentazione della semplicità

Se ci si ricorda di cosa possa voler dire *biopolitica* e si evocano, quanto meno, gli scritti di Michel Foucault che fino a pochi decenni fa venivano letti e studiati seriamente, oggi si finisce difilato nella categoria dei negazionisti; viceversa, assumere una posizione che parta dal riconoscere la situazione emergenziale determinata dalla pandemia si traduce immediatamente nel dover accantonare qualunque ulteriore considerazione critica, rubricandole tutte tra le fantasie complottiste. È un meccanismo ben noto. Scomodando Hegel, si potrebbe forse parlare di un *dispositivo*. Quando, giusto per fare un esempio, a seguito dei fatti d'Ungheria, Maurice Merleau-Ponty, militante in un PCF ancora molto filosovietico, voleva essere critico rispetto all'operato dell'URSS, si ritrovava nell'impossibilità di farlo mantenendo la sua fede politica: se critichi l'URSS non sei comunista, se ti professi comunista non puoi criticare l'URSS. *Tertium non datur*. Semplice. Persino elementare. Appunto, un po' troppo. E troppo fatalmente ricorrente per non sospettare che al crescere delle difficoltà nelle quali ci si viene a trovare, si facciano più frequenti, perché più seducenti, le "soluzioni semplici". Se serve un'altra conferma, si pensi alle inflazionate locuzioni cui ricorrono i leader politici dei nostri giorni che, di fronte a problemi giganteschi, avanzano risposte

introdotte con rassicuranti “noi abbiamo proposte semplici...”, “si possono e si devono fare subito due o tre cose molto semplici...” (e se occorre il rinforzo di qualche altro aggettivo, bontà loro, normalmente usano “concrete” e “chiare”).

Ebbene, qui si vuole sostenere anzitutto che gli irrigidimenti concettuali che non ammettono alternative oltre una coppia di opposti, in cui è preventivamente bipartito il campo del possibile, sono il frutto di semplificazioni, non giustificabili più di quanto lo sarebbe la pretesa di erigere grattacieli servendosi – per semplicità! – delle istruzioni con cui il manuale delle giovani marmotte insegna a costruire le capanne. Non solo le risposte, ma anche le analisi e le rappresentazioni, che insorgano su simili basi, sono fiabesche. Letteralmente fiabesche, visto che la minaccia del lupo o della strega cattiva esiste nel racconto proprio per sostituirsi ai problemi davvero incombenti sulla condizione umana: la malattia e la solitudine della nonna, la povertà e l’abbandono di Hänsel e Gretel.

Proviamo, allora, a tenerci lontani dalle sirene che richiamano alla semplicità e a portarci all’altezza della complessità (invero immane) dello scenario nel quale siamo immersi. *Immersi*, non dimentichiamocelo, perché cercare di descrivere un fenomeno, essendone al contempo determinati, decide delle nostre presunte capacità di oggettivarlo: da qualunque parte esse vengano, non sono nient’altro che presunzioni.

1° livello di resistenza: le parole

Come nel 2007-2008 la parola meno indagata tra quelle impiegate per descrivere ciò che stava succedendo in campo economico era “crisi”, oggi è “normalità” – altrettanto abusata – quella su cui non ci si sofferma. Allora, mentre si discutevano le cause del tracollo finanziario, e poi le responsabilità, gli effetti, i rimedi, dispiegando un gran ventaglio di prospettive diverse, l’elemento a tutte comune – inavvertito, perché consegnato al piano dell’ovvietà – era che si trattasse di “crisi”, cioè di qualcosa di transitorio, di contingente. Forse non sarebbe stato sbagliato chiedersi – e c’è

chi l'ha fatto – se anziché essere una momentanea disfunzione di un motore altrimenti ben oliato e funzionante, fosse l'epifenomeno di una trasformazione ben più profonda, cioè strutturale, dei rapporti di forza (economica e non solo) tra le classi sociali, tale che, per questa strada, esse si sarebbero trovate ridisegnate nella loro stessa fisionomia. Similmente, adesso, il termine universalmente utilizzato per far risaltare l'eccezionalità della situazione creata dal Covid è “normalità”, sul quale si fa leva sia per legittimare le restrizioni delle libertà individuali operate nei più disparati modi dai più disparati organismi (tecnici, governativi, nazionali, internazionali), sia per prospettare, a mo' di carota, un futuro la cui unica qualità interessante si riduce a quel tanto di certezza che serve per pensarlo in termini tranquillizzanti (ciò che si fa in massimo grado ricorrendo a quel fastidioso anglicismo “andrà tutto bene” che, dopo aver funestato buona parte delle sceneggiature dei film americani, è stato imposto a ignari bambini precettati a disegnare arcobaleni).

Ma siamo sicuri d'intenderci parlando di normalità? C'è qualcosa di riconoscibile nella parola al di là della sua capacità di evocare una stabilità che si rimpiange e a cui, per ciò stesso, si aspira?

2° livello di resistenza: le sequenze

Sequenziare, periodizzare, modellizzare (in senso matematico) non sono operazioni né semplici, né (e tanto meno) neutre. Lo diventano semmai nella coscienza comune, nell'immaginario collettivo, in cui, attraverso l'idolatria del numero – alimentata da una buona dose di analfabetismo scientifico e dall'assorbimento della realtà nella sua mediatizzazione – si compie la trasformazione della scienza in religione. Chi si occupa seriamente di statistica, di matematica applicata (nelle sue diverse declinazioni), invece, sa bene che distinguere – facciamo il caso di un titolo di borsa – la tendenza (*trend*), a salire o a scendere, dalle sue oscillazioni più o meno casuali (volatilità) è un problema di non poco conto, perché dipende, tanto per cominciare, dall'intervallo considerato (un giorno, una settimana, un mese...: chi lo decide? E come?).

Se le oscillazioni sono, per definizione, prive di regole, poterne dare una giustificazione, anche solo a posteriori, può essere estremamente difficile, e certamente diventa assai più arduo quando lo scopo è predittivo, cioè quando s'intendono prevedere gli sviluppi futuri. Lo si fa ricorrendo al calcolo delle distribuzioni di probabilità. Ma per farlo bisogna ipotizzare un modello, cioè immaginare che, poste alcune cause plausibili, esista una certa curva teorica, una linea continua, che passa in mezzo ai punti reali del grafico. Il modello è una vera e propria funzione matematica, contenente ovviamente la variabile tempo, ma anche alcuni parametri da determinarsi con tecniche algebriche di “minimizzazione”, cioè individuando i valori dei parametri in modo da minimizzare le differenze tra la curva teorica e i punti reali nel suddetto grafico. Se si considera che molto spesso vengono proposti più modelli matematici e che talvolta, addirittura, non è possibile formulare alcun modello, anche senza poter approfondire ulteriormente l'argomento e senza voler affatto svalutare la straordinaria potenza dei mezzi di calcolo di cui disponiamo, si potranno tirare alcune conseguenze che quanto meno potranno immunizzarci dall'ossessione, ormai onnipervasiva, di risolvere la realtà nella sua immagine tecnoscientifica:

1. Quando, al telegiornale, ci viene mostrato un grafico e il commento è “ecco l'andamento del contagio”, quello di cui possiamo essere sicuri – ci scuserà Magritte, se gli facciamo il verso – è che “questo non è l'andamento del contagio”. È una sua rappresentazione, frutto di molte scelte e ultimativamente di un modello (preferito ad altri possibili) la cui capacità di previsione è tutt'altro che garantita da quella di comporre il progresso in una linea continua (si ricorderà che nel caso della pandemia Sars-Cov-2, tutti i modelli inizialmente proposti si sono rivelati fallimentari).
2. I modelli matematici sono importanti, persino nella loro fallibilità, che è condizione della loro progressiva ottimizzazione; ma bisogna sapere che sono tanto più affidabili, cioè utili, nella previsione, quanto più si applicano a situazioni “regolari”;

a rovescio, lo sono sempre meno quanto minore è l'uniformità degli eventi che ci troviamo di fronte.

3. Poiché i modelli matematici sono rappresentazioni della realtà, cioè la interpretano, vanno a loro volta interpretati.
4. Se d'interpretazione si tratta, inutile – anzi, meschino e fuorviante – farlo mettendosi al riparo dell'autorità della scienza, investita della capacità taumaturgica di dire “come stanno le cose”.

3° livello di resistenza: la paura, il coraggio

Che nella gestione della pandemia si sia sparsa paura a piene mani, credo non sia necessario argomentarlo. Che la paura sia un efficace strumento per ridurre all'obbedienza, ugualmente, penso si possa dare per conosciuto. Nel momento attuale – senza potermi impegnare a richiamare, neppure per sommi capi, la vastissima letteratura che da Aristotele (almeno) in poi si è sviluppata trattando di quanto, per governare, sia giusto, o preferibile, o necessario, o inammissibile, o che altro, fare ricorso alla paura – ritengo sia importante sottolineare che, sul versante degli effetti, la paura è tossica per la democrazia. “Democrazia” che qui nomino senza nascondermi il viluppo pressoché inestricabile di questioni che abitano il termine, compreso l'uso retorico-ideologico che se ne fa a copertura di feroci disuguaglianze e prevaricazioni, ma volendomi richiamare eminentemente ai suoi irrinunciabili presupposti culturali.

Chi non ha fatto, di questi tempi, l'esperienza della difficoltà a dialogare pacatamente, anche con persone amiche, se l'argomento è il Covid? Difficoltà a dire come la si pensa, a replicare agli argomenti altrui, a mantenere il rispetto verso convinzioni diverse dalle proprie. Chi non si è trovato, in qualche momento, a preferire il silenzio? A me sembra un sintomo preoccupante del venir meno della disponibilità al confronto e alla razionale e cooperativa ricerca di soluzioni, senza cui non è possibile nessuna democrazia. Se la paura, ancor prima che la giustificazione delle “necessarie” riduzioni delle libertà individuali, cioè della svol-

ta verso “democrazie autoritarie” (ossimoro per sé eloquente), è all’origine dell’erosione dei fondamenti della democrazia – perché spinge al narcisismo anziché alla reciprocità, a resecare i legami sociali piuttosto che a rinforzarli – c’è da chiedersi a quale tipo di coraggio bisognerà fare ricorso per mettervi argine. Ci vorrà del fegato? Bisognerà tenere duro? Ci vorrà animo? O cuore? Senza volerli escludere, nemmeno l’uno per l’altro, penso però che ci voglia anzitutto il coraggio della *parresia*, dello stare al discorso con verità, del parlar chiaro, che non si prefigge di aver ragione dell’interlocutore, bensì, manifestando la propria opinione, di contribuire al farsi della verità nel discorso. Dunque non una verità monologica e incontrovertibile, ma semmai l’antidoto ad essa.

La normalità come utopia retrospettiva

Con infinito rispetto per quanti di Covid sono morti e muoiono, con enorme stima per chi si è sobbarcato la fatica di combatterlo e continua a farlo, vorrei provare a dire qualcosa che non intende affatto proporsi come alternativo a quello che viene dal mondo della scienza, per il quale ho grande considerazione (a patto di saperlo distinguere dall’integralismo scienziato), ma si configura piuttosto come una sorta di anamorfoosi con la quale rilanciare il dialogo (linfa della vita democratica), e *quel* dialogo che non escluda pregiudizialmente ciò che non è ridicibile alla metodologia scientifica, dunque sia fatto di comprensione, e ve ne sia *anche* per tutti quelli che più del Covid hanno patito e patiscono impoverimento, esclusione, solitudine.

Propongo di guardare alla pandemia non attraverso un arco di 20 mesi, ma di 30 anni (ancor meglio, simbolicamente, 32). Cosa appare in un intervallo tanto più ampio? Cosa vediamo della “normalità” osservandola in questa diversa prospettiva? Prima di tutto, ci si può accorgere che la normalità, oggi tanto agognata, non ha un riferimento oggettuale, non un significato cristallizzato. Di cosa sono fatti questi tre decenni? Dello smantellamento progressivo del *welfare*, reso superfluo da una logica capitalista

divenuta egemone dopo il crollo del comunismo: non c'è più bisogno dell'alibi con cui rendere tollerabile la conflittualità sociale e preferibile il proprio modello rispetto a quello antagonista; della mondializzazione delle dinamiche economico-finanziarie, che più di ogni altra cosa ha globalizzato la povertà e le disuguaglianze, promuovendo a unico imperativo etico "sii egoista, sarai felice!"; della proliferazione planetaria della guerra e del terrorismo – divenuti ormai endemici – precoci veicoli dell'accettazione della compressione della libertà, giudicata un sacrificio inevitabile in cambio di sicurezza; della graduale sostituzione del governo con la *governance*, ovvero della cessione di sovranità, pilastro degli Stati d'impianto costituzionale, a vantaggio di una gestione tecnico-amministrativa che procede efficientemente perché non più intralciata dal confronto e dalla negoziazione.

In questa sequenza, il Covid – la cui esistenza non si può negare più di quanto si possano negare il terrorismo e la globalizzazione (e per quel che mi riguarda non c'è nessuna tentazione di farlo) – si mostra come uno dei catalizzatori di un processo di durata assai più lunga, le cui cause sono innumerevoli e le conseguenze, forse, intuibili, a condizione di riscattarsi da parole feticcio come "normalità". Mi auguro che si capisca: da parte mia nessun bisogno di alimentare distopie o scenari controfattuali o svelamenti di occulte regie del potere, soprattutto, nessuna pretesa di sostenere che "così sono andate davvero le cose" (che equivarrebbe a far rientrare dalla finestra tutto quello che in esordio ho cacciato dalla porta). Mi contenterei, invece, di fornire alla discussione questa "ricostruzione dei fatti" perché si possa revocare in dubbio che la normalità di cui si parla sia qualcosa di acclarato e non piuttosto una costruzione a posteriori nella quale alienare le proprie aspirazioni, "ragionevolmente" ridotte alla misura del possibile. Certo, così si può trovare un po' di conforto, si scarica un po' d'angoscia, ma al prezzo di una sinistra complicità con quell'atroce appiattimento sul presente che ci spinge a desiderare ciò che altrimenti avremmo biasimato, a "vivere senza essere", spettatori di un "futuro senza avvenire", contenti di esistenze il cui orizzonte ultimo finisce per coincidere con «una voglia per il giorno

e una per la notte: salva restando la salute», secondo la sentenza nietzscheana che, a questo punto, può suonare persino profetica.

Consigli di lettura

- AGAMBEN G., *A che punto siamo?*, Quodlibet, Macerata 2020.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000.
- *Retorica*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- AUGÉ M., *Tra i confini*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- BADIOU A., *Il nostro male viene da più lontano*, Einaudi, Torino 2016.
- BARANES A., *La crisi economica e la sua origine*, in *Pensare il presente*, Diogene Multimedia, Bologna 2017.
- BRANDALISE A., *Dentro il confine*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- Dal ritmo alla legge*, a cura di F. CAMBRIA, Jaca Book, Milano 2019.
- DERRIDA J., *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- *Gli spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994.
- FOUCAULT M., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.
- *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001.
- *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1997.
- GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- JANKÉLÉVITCH V., *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1996.
- Lessico di biopolitica*, a cura di R. BRANDIMARTE, P. CHIANTERA-STUTTE, P. DI VITTORIO, O. MARZOCCA, O. ROMANO, A. RUSSO, A. SIMONE, Manifestolibri, Roma 2006.
- MERLEAU-PONTY M., *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968.
- NUSSBAUM M., *La monarchia della paura*, il Mulino, Bologna 2020.
- VIRILIO P., *Incidente del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- *La bomba informatica*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

MUSICA, DISTANZA E RELAZIONE

Attilio Pisarri

Distanza e dissonanza

La prima immagine sonora che l'accostamento dei termini *musica* ed *emergenza sanitaria Covid-19* probabilmente suggerisce è quella di una *dissonanza*, data la profonda connessione del primo con la socialità e con l'interazione reale, che l'attuale pandemia ha invece duramente limitato e in parte sospeso. In effetti, come settore lavorativo, quello musicale risulta certamente tra i più colpiti, se si pensa alla produzione e alla fruizione dell'attività concertistica, ma anche alle notevoli difficoltà incontrate dalla didattica e soprattutto dalla pratica musicale d'insieme.

Ma l'*esperienza musicale* nel suo complesso non è riducibile esclusivamente alla sua dimensione lavorativa, e anche quest'ultima, d'altra parte, non è stata azzerata del tutto, divenendo oggetto di riformulazioni e rimodulazioni, a partire da quella *distanza* cui è stata obbligata; e proprio questo comporta ora una "presa di distanza" da ciò in cui l'esperienza musicale è abitualmente immersa, il quotidiano, e dalle modalità con cui normalmente si realizza; una sorta di "passo indietro" che rende quantomeno doverose alcune riflessioni critiche. Analogamente la dissonanza, che nel contesto dell'armonia tonale più tradizionale significa un contrasto che tende alla propria risoluzione, è qualcosa che ha via via ampliato il proprio orizzonte di significato, specie nel corso del secondo Novecento, per diventare qualcosa su cui poter indugiare ulteriormente (Pisarri 2018).

Rimodulazione digitale dell'ascolto

Negli ultimi anni la produzione, la distribuzione e la promozione musicali si sono progressivamente spostate verso il web, per motivi soprattutto di tipo economico, visto il generale abbattimento dei costi che tale spostamento consente (Byrne 2012). Ma questo è allo stesso tempo l'effetto di quella progressiva de-materializzazione dell'*oggetto* musicale (Molino 2006) che il *downloading* prima, e lo *streaming* ora, hanno determinato, con il conseguente crollo delle vendite nel mercato discografico. Il fenomeno ha comportato una "parzializzazione" dell'ascolto, diluendo l'*oggetto* musicale nella dilatazione temporale di una fruizione oramai sempre più randomica e discontinua, soprattutto per le nuove generazioni, che sperimentano modalità di apprendimento orientate prevalentemente dalla dimensione emozionale ed esperienziale, nella forma di una "navigazione" casuale (Marini 2021, 27 ss.). Ben oltre gli aspetti della riproducibilità tecnica dell'opera d'arte e quella "distrazione" della fruizione artistica di cui parlava Walter Benjamin (Benjamin 2014, 34 ss.; De Rosa 2020, 121 ss.), l'*oggetto* musicale resta ormai quasi del tutto escluso da ogni fruizione intenzionale all'insegna del raccoglimento e dell'autenticità.

Il *lockdown* ha dato un'ulteriore spinta a questo processo, venendo a includervi in modo significativo anche l'*evento* musicale, privato di gran parte di quegli elementi che lo caratterizzano nel contesto *live*: l'elemento rituale, la relazione sociale, il luogo (*Insegnare musica* 2020, 238). La de-localizzazione dello spazio musicale è, d'altra parte, uno degli elementi dominanti dello sviluppo musicale del secondo Novecento, a partire da un lato dalla diffusione degli apparecchi di riproduzione prima domestici e poi portatili e, dall'altro, dall'utilizzo sempre più massivo della musica come elemento decorativo e accessorio, spesso non più oggetto di attenzione primaria e consapevole, ma non per questo riconducibile a mero sottofondo (Green 2006). Ma l'emergenza sanitaria, determinando una *sospensione* del tempo impegnato (lavoro, scuola ecc.), ha prodotto anche l'esperienza di una dimen-

sione del tempo *dilatata* (Barbero 2021, 20) in cui la fruizione musicale ha spesso perso la propria specificità e identità.

Nel periodo della pandemia si è però assistito, allo stesso tempo, a una riconfigurazione dell'ascolto secondo nuovi paradigmi e modalità: ad esempio il suono come "cura" in corsia nell'emergenza ospedaliera, incrementandone la possibilità di operare in funzione generativa, distensiva, socializzante e co-terapeutica (Salvadori 2006, 21 ss.); oppure, la ricerca di nuove opportunità per *fare musica insieme*, trasformando la distanza in prossimità, ancorché virtuale.

Distanza, lontananza, prossimità: storia recente della virtualità

Il rapporto della musica con la rete precede di gran lunga l'esperienza del *lockdown*. Già agli albori del *World Wide Web*, la filosofia del suo pioniere Tim Berners-Lee è stata quella di «creare uno spazio di comunicazione in cui si possano mettere in comune le conoscenze», intendendo la rete stessa non tanto come un *browser* ultrapotente, o uno sconfinato archivio dati, quanto come una «creazione sociale, piuttosto che tecnica» (L'Ecuyer 2006, 226). Senza dubbio lo sviluppo della rete ha comportato e sta tuttora comportando una profonda trasformazione del nostro rapporto con la musica: dall'abolizione delle barriere geografiche alla globalizzazione e alle sue implicazioni socio-politiche, dalla modifica del rapporto compositore/interprete/ascoltatore alle nuove forme di fruizione e diffusione; elementi fondamentali, che insieme concorrono a determinare quella che è stata opportunamente già alcuni anni fa descritta come «una nuova configurazione sociologica della musica» (L'Ecuyer 2006, 235).

Il *lockdown* ha contribuito a evidenziare le criticità, ma anche in qualche modo a potenziare il significato "relazionale" della rete. In questo senso un vero e proprio anticipatore è stato David Bowie, che già nel 1998 aveva proposto agli utenti della rete un concorso per completare con il testo un brano strumentale (*What's Really Happening*); al 1997 risale la realizzazione della prima "Virtual World Orchestra", organizzata da Nazionale Vita Ac-

tiva (NVA; <http://nva.org.uk/artwork/virtual-world-orchestra/>). Del 2008 è invece la prima “orchestra sinfonica online d’insieme”, a opera del compositore cinese Tan Dun, che realizza l’opera *Internet Symphony No. 1 Eroica*, a cui qualunque musicista del globo poteva partecipare collegandosi al sito www.youtube.com/symphony e caricando successivamente il proprio contributo audio-video, dopo aver seguito le indicazioni del Maestro. Durante il *lockdown* del 2020, il compositore, musicista e direttore parigino Thomas Roussel (*alias* Prequell) ha deciso di unire 200 grandi musicisti da tutto il mondo per dare vita alla Lockdown Orchestra ed esibirsi in uno spettacolare concerto virtuale da New York a Parigi e Bruxelles, passando per Pechino e Rio de Janeiro (<https://www.youtube.com/watch?v=pPXHGJ7khBM>). Esempi, questi, che testimoniano il pluriforme tentativo di operare musicalmente *a distanza*, *nella distanza*, perseguendo nuove forme di cooperazione e collaborazione, verso un fare collettivo (dalla composizione alla produzione, all’esecuzione, alla registrazione, fino alla condivisione dei materiali musicali) i cui tempi e gli impedimenti precedentemente determinati dalla distanza fisica sono ora annullati.

Distanza e limite

Nell’esperienza musicale la distanza può dissolvere la lontananza nella prossimità solo se cessa di porsi nella forma del *limite*, e il limite più grande che la pandemia ha evidenziato è innanzitutto di tipo tecnologico, che si dispiega in tre criticità. Prima di tutto, per poter interagire pienamente attraverso la rete si rende necessario uniformare quanto più possibile la velocità di connessione in tutto il globo e migliorarne la tecnologia, al fine di rendere trascurabili i problemi di latenza (Bornaghi 2020), implementando così interazione e *interplay* in tempo reale tra musicisti di ogni paese, cultura, contesto, verso l’apertura di un orizzonte di dialogo musicale veramente *globale*. In secondo luogo, il problema del *digital divide*: non tutti dispongono degli stessi strumenti tecnologici, relativi tanto alla pre-produzione e alla produzione fi-

nale, quanto alla semplice fruizione. Infine, il problema della *qualità* dell'ascolto, spesso sottovalutato: si sottolinea sempre come la rete sia il *mezzo*, ma è tale anche il *device* attraverso cui essa si attiva, che nell'ambito musicale significa anche e soprattutto ciò che consente la propagazione del suono. Ascoltare musica dagli auricolari di uno smartphone o dai micro-speaker di un laptop, magari in modalità monofonica, è un'esperienza molto diversa da quella in cui il suono pervade un reale ambiente acustico colorato dalle sue riverberazioni, venendo percepito in modo naturalmente stereofonico (cfr. ad es. Sacks 2007, 188 ss.).

Didattica “della” distanza

Tra i settori disciplinari che più hanno risentito dell'improvviso e forzoso passaggio alla DAD c'è senza dubbio quello musicale, che è incorso in numerose difficoltà. Tra queste: l'assenza dell'ambiente di apprendimento, l'incisione negativa del mezzo digitale sulla comunicazione, l'impossibilità di garantire una risonanza emotiva, in particolare con le situazioni di disagio e disabilità; l'incisione negativa dell'assenza di contatto sulla qualità della relazione, la difficoltà di attivare strategie di prossimità e quella di realizzare tutte le attività di sostegno alla didattica che riguardano in generale il coinvolgimento del corpo; la necessità di ricorrere a un ulteriore livello di autodisciplina, l'uso intensivo dello schermo, che può incidere negativamente sulla capacità di comprensione e sullo sviluppo dell'empatia; il conseguente aumento dei bisogni educativi (*Insegnare musica 2020*, 321), e in generale la decontestualizzazione dell'attività musicale, sia quella didattica che performativa. Il Web infatti disloca l'attività didattica nella casa, nella camera privata dell'utente, sottraendola a qualsivoglia elemento di formalità (l'istituzione, la scuola ecc.) ed esponendola, pur se in modo accennato, frammentario e parziale, all'*intimità*, producendo inevitabilmente un mutamento di linguaggi.

Ma in tutto questo, “didattica della distanza” diventa un'espressione in cui il genitivo da “soggettivo” si fa “oggettivo”: la didattica condizionata dalla distanza si muta nell'occasione

per riflettere e insegnare ciò che la distanza può significare *nella e per la musica*.

Musica, distanziamento e socialità

Di carattere “sociale”, e non semplicemente “fisico” (Agamben 2020, 84), il distanziamento imposto come dispositivo di sicurezza è stato reso possibile certamente anche dall’abitudine (in qualche modo anticipatoria) ai rapporti virtuali a distanza determinata dalla consuetudine sempre più diffusa nei confronti dei dispositivi digitali. Ma il *lockdown*, altrettanto certamente, ha “costretto” all’apertura di nuove vie. Se è vero che, come si è visto, tramite il Web si sono attivate molteplici modalità di interazione musicale a distanza, è altrettanto vero che alcune pratiche musicali hanno risentito maggiormente degli effetti del *lockdown*: si tratta di quelle basate sull’*improvvisazione* che, per definizione, ha “natura sociale”, in quanto impresa comune in cui vengono negoziate relazioni sociali (Bertinetto 2016, 225 ss.), per le quali le problematiche tecnologiche sopra richiamate hanno costituito, per il momento, un insormontabile ostacolo, dal punto di vista della temporalità (l’impossibilità di operare in sincrono, simultaneamente) e dell’interazione non verbale. La pandemia ha però contribuito, indirettamente, alla riconduzione della musica ad alcune delle sue funzioni primordiali, come elemento di condivisione, come espressione di un “noi” virtuale, di una identità sociale (un aspetto che andrebbe indagato più a fondo è proprio quello delle *community*); è il caso dei tanto diffusi *flash mob* musicali durante il primo periodo di chiusura generale, con evidente attribuzione alla musica di funzioni apotropache, ma anche come riscoperta di una dimensione sociale più informale, in quanto veicolo di una espressione condivisa di emozioni a scopo esorcizzante e di allontanamento – se pur provvisorio – della sofferenza, al pari dei *work song* tra gli schiavi (*Insegnare musica* 2020, 34 ss.). Un modo di stare insieme nell’emergenza, oltre la socialità più controversa dei *social media*.

Estetica delle distanze e relazione

La necessità di sviluppare e realizzare modalità alternative per svolgere l'attività musicale *nella distanza* offre infine lo spunto per riflettere su ciò che la distanza significa *nella musica*. La musica, come è noto, non è composta semplicemente da *suoni*, ma dalla loro *organizzazione*, la cui grammatica di base consta di *intervalli*, che esprimono propriamente la *distanza* tra i suoni. Distanza è la differenza (di altezza, di durata, ma anche di timbro e di intensità) costitutiva dell'identità dei suoni tra cui è istituita: è proprio in tale distanza che si realizza quella *relazione* che consente ai suoni di esser percepiti come *musica*. Altrettanto avviene nella pratica della *modulazione* che, spostando il centro tonale da un luogo a un altro, istituisce una distanza come condizione di significato del movimento musicale tra di essi. Analogamente, nell'evento musicale, la distanza tra l'esecutore e il fruitore è ciò che, esprimendone la *diversa* identità, ne rappresenta la condizione di possibilità. Ma la storia musicale dal secondo Novecento sino ai giorni nostri può essere anche letta come la storia di una progressiva riconfigurazione di queste distanze, in particolare degli aspetti di *negatività* che esse comportano (Pisarrì 2018), come progressiva rimozione di quelle *frontiere* che plasmano la distanza nella forma del limite (Murray Schafer 2006).

Se certamente è la stessa esperienza estetica ad avere a che fare con la distanza, nella dimensione dell'attesa (De Rosa 2020, 9), è altresì da sottolineare come nell'esperienza musicale ciò si realizza ora a un "doppio livello", in una ricorsiva attesa dell'attesa: l'attesa di poter nuovamente praticare in un contesto fisico-reale un'esperienza – quella, appunto, musicale – che ha nell'attesa il suo elemento più dinamico e generativo. Ma un'attesa, così pensata, rischia di tradursi nella paralizzante attesa di Godot.

D'altra parte il ricorso imponente alla tecnologia della rete rischia di consolidare un nuovo primato della *presenza* e del *vedere* sull'*ascolto*: privata del contatto fisico reale, limitata dal campo fisso dello schermo e da apparati per la riproduzione audio spesso discutibili, privata in gran parte dall'apporto percettivo e relazionale del non-verbale e dell'emozionale, l'esperienza musicale

cerca sostegno in quel po' che rimane dell'elemento visivo, spettacolarizzato nel senso più banale del termine.

Ma le possibilità che vanno rinvenute nella situazione epocale determinatasi in questi mesi, eccedono di gran lunga questo primato: in attesa di comprendere quale sarà lo scenario musicale post-emergenziale, si tratta, semplicemente, di superare la distanza tra *virtuale* e *reale* (Valera - De Lara 2021) e di cogliere la distanza come sfida, impulso alla *cura* e alla *pratica della relazione*, per la quale la musica ha ancora molto da significare.

Consigli di lettura

- AGAMBEN G., *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.
- BARBERO C., *Capire la/a distanza*, in *Quaderni di «Filosofia» - Distanza*, a cura di A. DALL'IGNA, E.C. SFERRAZZA PAPA, A. CARRIERI, Mimesis, Milano 2021.
- BENJAMIN W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1955), Einaudi, Torino 2014.
- BORNAGHI B., *Didattica musicale a distanza. Manuale di sopravvivenza*, Curci, Milano 2020.
- BERTINETTO A., *Esequire l'inatteso. Ontologia della musica e improvvisazione*, Il Glifo ebooks, 2016.
- BYRNE D., *Come funziona la musica*, Bompiani, Milano 2012.
- DE ROSA P., *Strategie della distanza. Sentire differente e pensiero estetico*, Mimesis, Milano 2020.
- GREEN A.M., *L'influenza dello spazio sulla ricezione musicale*, in *Enciclopedia della Musica*, a cura di J. NATTIEZ, vol. VIII, Einaudi, Torino 2006, pp. 773-788.
- Insegnare Musica - in aula, a distanza, nell'emergenza*, a cura di L. BERTI, Ruggerini, Milano 2020.
- L'ECUYER S., *Musica classica, musica leggera e world music su Internet*, in *Enciclopedia della Musica*, a cura di J. NATTIEZ, vol. VII, Einaudi - Il Sole 24 ore, Torino 2006, pp. 225-241.

- MARINO D., *Lessico del nuovo mondo. Una lettura dei mutamenti sociali ed economici*, Marsilio, Venezia 2021.
- MOLINO J., *Tecnologia, globalizzazione, tribalizzazione*, in *Enciclopedia della Musica*, a cura di J. NATTIEZ, vol. I, Einaudi - Il Sole 24 ore, Torino 2006, pp. 767-782.
- MURRAY SCHAFER R., *Musica / non musica, lo spostamento delle frontiere*, *Enciclopedia della Musica*, a cura di J. NATTIEZ, vol. I, Einaudi - Il Sole 24 ore, Torino 2006, pp. 348-359.
- PISARRI A., *Il suono delle differenze. Trasfigurazioni del negativo da Schönberg a Coltrane*, in *È tutto vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Verò Tarca*, a cura di L. CANDIOTTO, F. BERTO, Mimesis, Milano 2018, pp. 195-212.
- ROVATTI P.A., *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2007.
- SACKS O., *Musicofilia*, Adelphi, Milano 2007.
- SALVADORI C. - SALVADORI S., *Musica e salute. L'azione del musicista nei contesti di cura*, EDT, Torino 2006.
- VALERA L. - DE LARA F., *Presenza virtuale o distanza reale? Alcune riflessioni politiche in tempi di virtualità*, in *Quaderni di «Filosofia» - Distanza*, a cura di A. DALL'IGNA, E.C. SFERRAZZA PAPA, A. CARRIERI, Mimesis, Milano 2021, pp. 55-66.

L'APOCALISSE IMPOSSIBILE: DAL LIBRO
DELLA RIVELAZIONE A DEVILMAN

Francesco Paparella

Covid e Apocalisse

Nell'accezione comune con cui il termine viene usato, "Apocalisse" indica la fine di tutte le cose, l'evento ultimo che pone termine alla storia. L'espressione diviene, in questo senso, non solo sinonimo di "tragedia" o di "sciagura", ma anche antonomasia per ogni epilogo infausto.

È con questo senso che l'Apocalisse è stata associata alla pandemia da Covid-19: il diffondersi planetario del virus inaugurerebbe, quale evento disastroso, la fine del mondo.

Il racconto, tradizionalmente attribuito a Giovanni, in quello che è l'ultimo libro del canone scritturale cristiano, ha in realtà un significato più complesso e un intento maggiormente articolato.

Apocalisse e rivelazione

"Apocalisse", infatti, deriva quale termine, come è noto, dal greco ἀποκάλυψις, ovvero "rivelazione"; così il testo giovanneo è, d'altra parte, anche citato appunto come *Libro della Rivelazione*.

L'opera, quindi, vuole mostrare o disvelare qualcosa che prima non poteva essere conosciuto, ha l'intento di narrare del palesarsi di una verità che precedentemente non poteva essere adeguatamente compresa.

Il lavoro critico degli studiosi che si sono dedicati all'analisi del racconto giovanneo ha indicato nel senso della storia e dell'esistenza il contenuto che proprio la Rivelazione apocalittica rende finalmente manifesto.

Riprendendo i moduli espressivi e tematici della letteratura apocalittica ebraica, in particolare nel libro di Daniele ma anche in altre parti del Vecchio Testamento (diversi capitoli di Isaia, Ezechiele e in particolare Gioele), l'Apocalisse di Giovanni intende così porre al centro della sua narrazione, in relazione al problema dell'esperienza del male e del disordine che caratterizza il divenire storico, la ricerca di una prospettiva che permetta di ripensare quegli eventi donando loro senso e comprensibilità.

Caos e ingiustizia

Nella letteratura profetica ebraica, d'altra parte, trovava spesso spazio la dolorosa constatazione della caoticità che caratterizza gli eventi e che si manifesta anche come sopraffazione ingiusta del forte sul buon credente: innanzitutto la cattività babilonese (VI sec. a.C.), ma poi anche eventi come la persecuzione di Antioco IV (II sec. a.C.) e la sottomissione al potere romano (sino alla distruzione del Tempio nel I sec. d.C.) appaiono nella tradizione giudaica come segni dell'umiliazione di Israele e del caos della storia, solo in parte interpretabili anche quali punizioni divine per la condotta peccaminosa del popolo eletto.

Analogamente diversi critici suggeriscono, pur nella complessità della decifrazione dei simboli che scandiscono il racconto apocalittico, di leggere il Libro della Rivelazione anche come tentativo di confrontarsi con l'esperienza dei pericoli che deve affrontare la giovane Chiesa cristiana per trovare in essi un senso. La minaccia culturale e ideologica della grecità, il conflitto sia politico sia spirituale con il mondo ebraico nonché con quello romano (con l'incerta lettura della figura di Babilonia: per alcuni autori Gerusalemme per altri Roma), le persecuzioni alle quali lo stesso potere di Roma ha sottoposto la comunità cristiana (con Nerone e Domiziano nel I sec. d.C.), rappresentano la violenza satanica della storia contro i giusti e il disordine degli eventi secolari.

Seguendo questa linea critica si delinea allora una lettura simbolica dell'Apocalisse.

Interpretazione preterista e simbolica

Se l'interpretazione "preterista" (dottrina per la quale gli eventi narrati nell'Apocalisse fanno riferimento a fatti già accaduti, in particolare nel I secolo dopo Cristo) ritiene che l'Apocalisse vada riferita unicamente all'esperienza della Chiesa cristiana del I secolo d.C., introducendo già il tema della speranza nell'intervento finale del Cristo che farà trionfare la giustizia, la decodifica simbolica vede il racconto di Giovanni come promessa di una nuova lettura della storia e di una differente interpretazione dell'esperienza esistenziale del negativo.

Di fronte alla gratuità del male universale, di fronte alla violenza che in ogni tempo si esercita sul debole e all'esperienza dell'ingiustizia (nella forma, ad esempio, della sofferenza patita senza colpa), del negativo, del disordine (costanti dell'esperienza storico-esistenziale dell'uomo), l'Apocalisse promette una differente visione delle cose, un nuovo punto di vista, in cui il male subito assuma un diverso significato, una inedita prospettiva dalla quale le miserie della storia appaiono superate, riscattate su un piano più alto, secondo un bisogno reso ancora più urgente dall'orizzonte monoteistico che pone all'origine di tutto una divinità onnipotente e sommamente buona.

In questo modo l'Apocalisse non può apparire, d'altra parte, come semplice previsione degli eventi ultimi e repertorio di segni utili a conoscere anticipatamente l'approssimarsi della fine della storia.

Ordine, senso e fine della storia

Una paradigmatica teorizzazione di questa soluzione ermeneutica, utile per comprenderne il reale valore e significato, si trova in Gioacchino da Fiore, forse il più noto degli esegeti del *Libro della Rivelazione*, e nel suo utilizzo dell'espressione *ordo*.

Il termine in questione può essere tradotto con "successione", ma soprattutto "ordine", "ordinamento", "sistemazione". Con esso Gioacchino non intende tanto alludere alla storia quale succedersi di eventi e nemmeno al calcolo preveggenente relativo alle

cose che dovranno accadere, con l'individuazione del termine ultimo del tempo; l'espressione nell'*Enchiridion super Apocalypsim* e anche nel *Tractatus super quatuor Evangelia*, invece, fa riferimento a un modo diverso di intendere lo stesso presente. Attraverso i simboli sacri l'Apocalisse indica per Gioacchino il senso della storia, ovvero appunto l'ordine degli eventi, il loro non essere una semplice sequela di fatti bensì il rispondere a una logica di natura finale.

Le vicende storiche e i fatti mondani (anche la pandemia) appaiono allora, in una simile prospettiva, conformi a un fine ultimo, non estranei a un orizzonte di senso, ma orientati alla realizzazione di una condizione di pienezza, di un Bene perfetto, secondo il progetto divino che non è riconoscibile dall'uomo se non nell'estremo compiersi del percorso.

In questo modo si comprende anche la valenza escatologica dell'Apocalisse. L'ἔσχατον in greco, infatti, significa fine ma anche nuovo inizio, tempo futuro, aperto proprio dalla chiusura di una precedente epoca (il termine ha, come accade spesso nella lingua ellenica, due significati contrapposti). La novità escatologica così non può che essere rappresentata dalla capacità simbolica di comprendere teleologicamente l'ordine della storia e dell'esistenza in una nuova era che gli stessi eventi hanno contribuito a creare.

Dal male alla giustizia

Tale ricomposizione del caos è resa possibile dal realizzarsi del Regno di Dio, caratterizzato da vera giustizia, alla cui instaurazione tutti i precedenti momenti della storia, anche i più tragici, appaiono ora funzionali: il male non è stato insensato e tragico perché ha contribuito, quale tassello necessario, al prodursi di un tempo di vera pace, secondo il detto paolino «sappiamo che tutte le cose cooperano al bene di quelli che amano Dio, i quali sono chiamati secondo il suo disegno» (Romani 8, 28).

In questo evento si avrà anche il castigo definitivo di quanti hanno agito con violenza nella storia, finalmente sconfitti e co-

stretti a pagare per le loro colpe, così come narrato dalla famosa immagine della caduta del Drago e del giudizio di Babilonia (Apoc. 12, 7-12; 17, 1-18). In quel passo del racconto apocalittico si assiste al rovesciamento dei rapporti di forza e dominio: coloro che avevano acquisito potere e ricchezza attraverso la violenza e la sopraffazione saranno sconfitti dal momento che Babilonia, dalla quale erano stati sedotti e nella quale «fu trovato il sangue dei profeti e dei santi e di tutti coloro che furono uccisi sulla terra» (Apoc. 18, 24), viene distrutta.

Momotarō: l'uomo come vero demone

Proprio tale promessa della finale punizione dei malvagi come rivelarsi di un senso della storia appare tema apocalittico particolarmente seducente e trasversale, attestato in diverse culture, tanto che una delle sue occorrenze più emblematiche si trova nella tradizione nipponica.

Rilevanti in questo senso, sono alcuni racconti della tradizione fantastico-fiabesca giapponese nella loro reinterpretazione novecentesca a opera di Ryūnosuke Akutagawa, uno dei più importanti prosatori del XX secolo.

Segnatamente in *Momotarō* (1924), Akutagawa riprende la fiaba che narra le vicende di un bambino, nato miracolosamente da un frutto di pesco, e del tesoro che riesce a trafugare dall'isola dei demoni; l'autore, tuttavia, rovescia il significato e la struttura del racconto rispetto alla versione tradizionale della storia. Se nel racconto popolare il protagonista incarna i valori positivi e con le ricchezze sottratte alle creature soprannaturali permette alla famiglia di vivere senza preoccupazioni, nel racconto di Akutagawa il giovane è un anti-eroe, arrogante e avido, che con la sua incursione nella terra dei demoni, descritta come una sorta di Eden, distrugge la pace di quel mondo. Gli esseri che abitano l'isola (gli *oni*, creature soprannaturali inferiori al mondo divino) infatti sono caratterizzati per Akutagawa da una spontaneità e passionalità che li rende puri, non doppi, a differenza del mondo umano di cui lo stesso Momotarō è simbolo.

Traspare in quel racconto la sfiducia di Akutagawa verso l'umanità in ragione della sua immoralità: l'uomo è il vero demone, il vero portatore di sciagure, la vera sorgente del male.

Devilman: la giustizia come vittoria di Satana

La medesima visione antropologica e la connessa temperie filosofica ricompare, innestandosi in una narrazione apocalittica, nel più recente ONA (Original Net Anime: un film animato distribuito solo su piattaforme di streaming) del manga *Devilman* (*Devilman Crybaby*). L'opera rappresenta una delle riprese di *Devilman*, la famosa saga manga di Kiyoshi (Gō) Nagai. Il fumetto è caratterizzato, in particolare nella serie cartacea (*manga*) molto più esplicita della versione animata (*anime*), da una grande violenza e da un gusto per il macabro (cosa che procurò all'autore attacchi e critiche da parte delle associazioni di genitori già in Giappone). L'opera racconta la storia di un goffo ragazzo (Akira Fudō) che si fonde con un demone (Amon) per difendere l'umanità dal progetto di Satana, determinato a conquistare il mondo degli uomini, mettendo in atto una sorta di Apocalisse che alla fine si compirà.

L'umanità per la quale combatte il protagonista del manga, appunto Akira/Devilman, è descritta, concordemente con il giudizio che ne dà Akutagawa, come caratterizzata da povertà spirituale e meschinità: gli esseri umani, invidiosi, doppi e pavidi, sono pronti ad agire come carnefici ma affrontano la morte senza dignità, cercano misericordia senza concederla.

La stessa motivazione che porta il protagonista a schierarsi dalla parte dell'umanità sottolinea la peccaminosità dell'uomo e al contempo esalta la magnanimità del doppio demoniaco dell'eroe. Amon combatte non perché riconosca all'umanità una qualche dignità, ma in ragione del suo istinto, obbedendo alla sua volontà e al piacere di lottare, nella ricerca dell'ebbrezza dello scontro e per la sua affermazione mediante la sconfitta dell'avversario. Si tratta, come per gli *oni* di Akutagawa, di una personalità segnata da naturalità e spontaneità, che rende il protagonista,

come gli altri demoni, puro, privo di falsità, dotato di una specifica benché paradossale moralità.

L'Apocalisse che si realizzerà, in particolare nell'ONA, con la sconfitta finale del protagonista e l'eliminazione della vita degli uomini sulla terra, instaurerà un regno di giustizia, nel quale le creature veramente pure (i demoni, prossimi alla figura dell'aristocratico nietzschiano, dominato dalla volontà di vita/potenza, ma caratterizzato anche da coraggio e disciplina), con la loro istintualità ed energia, vivranno in un mondo pacificato, in un *happy ending* non tradizionale senza nessuna forma di compiacimento.

Nella cupa e desolata visione dell'umanità propria di questa tradizione nipponica, molto vicina a quella offerta dal celebre *Death Note* di Tsugumi Ōba e Takeshi Obata, l'Apocalisse instaura un regno di giustizia che si realizza nella totale distruzione di ogni essere umano, irrimediabilmente peccatore. Il motivo fondamentale del racconto giovanneo della caduta di Babilonia, ovvero la purificazione del mondo attraverso la punizione e la distruzione di chi aveva agito con violenza versando il sangue dei giusti, trova in questa tradizione una formulazione particolarmente forte.

Nietzsche: caos e mancanza di senso

Secondo una simile ermeneutica, allora, il racconto apocalittico di Giovanni va posto in relazione alla grande riflessione filosofica che si misura con il problema del finalismo e dell'applicabilità alla realtà ontologica dei nostri paradigmi, in particolare quelli valoriali.

La realtà che nell'Apocalisse attende di essere redenta dalla sua assenza di senso è, infatti, proprio quella descritta da Nietzsche in diversi luoghi della sua opera. In *La Gaia Scienza* (V, 2) il pensatore di Röcken descrive il mondo come caratterizzato per l'eternità dal caos, ovvero da una mancanza di «ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane».

Un tale mondo non può che risultare, secondo l'espressione che si trova nei *Frammenti postumi 1887-1888*, «falso, crudele, con-

traddittorio, corruttore, senza senso» (II, [415]), sostanzialmente inabitabile, per l'essere umano, una *terra desolata*, secondo l'espressione di T.S. Eliot.

Thacker: il Pianeta senza l'uomo

La più recente e intensa ri-elaborazione di questa visione cosmica è offerta dall'opera di Eugene Thacker (*Tra le ceneri di questo pianeta*, 2019), in cui l'autore fa esplicito riferimento all'Apocalisse e al tema del disastro sanitario-ambientale.

Thacker si misura con il problema della possibilità per un pensiero, in quanto pensiero umano e del Soggetto, di confrontarsi efficacemente con il suo opposto, con ciò che è totalmente Altro dalla natura umana stessa, dalle sue coordinate cognitive, morali ed esistenziali.

Questa impresa appare da subito impossibile: ciò che conosciamo con le nostre categorie mentali e concettuali è per definizione conforme ai paradigmi della nostra speculazione, è "interno" al nostro pensiero.

Thacker descrive questa *impasse* con la dialettica tra Mondo, ossia il mondo-per-noi, ciò che conosciamo attraverso le categorie fondamentali del nostro pensare, e Terra, il mondo-in-sé, inteso come ciò che è Altro rispetto alla natura antropica.

Accanto a questa coppia dicotomica l'autore introduce un terzo elemento: il Pianeta. Questa categoria indica il mondo-senza-l'uomo, il prodotto di una estinzione della razza umana. Tale scomparsa dell'uomo è per Thacker tanto una possibilità biologica, che la pandemia ha reso in questo anno non una semplice e remota eventualità, quanto una nuova organizzazione speculativa: pensare a una terra dalla quale l'uomo è scomparso significa pensare a un orizzonte in cui la prospettiva intellettuale dell'uomo stesso, con i suoi vincoli e i suoi paradigmi, è venuta meno, e quindi teorizzare una nuova (per noi indicibile) modalità di riflessione, del tutto libera dai limiti della nostra "estetica", secondo l'espressione nietzschiana, anima.

Proprio nella sua inafferrabilità e ineffabilità, il Pianeta in Thacker può essere colto non razionalmente, ma solo intuito all'interno dell'esperienza meno comunicabile per l'uomo: quella dell'orrore.

Orrore e rivelazione

Thacker fa riferimento all'orrore connesso al tema del demoniaco, inteso quale negativo senza forma e figura, così come viene descritto nei racconti di Lovecraft o di Thomas Ligotti, nonché in certe tradizioni della cultura pop giapponese, quali i manga horror di Junji Itô, in particolare *Uzumaki* dove il negativo assume la non-forma di una spirale.

In questo modo, da un lato, ciò che è totalmente Altro rispetto ai paradigmi umani può essere intravisto solo nell'esperienza emotiva del terrore più radicale. Dall'altro, proprio l'orrore rappresenta la cifra dell'esperienza esistenziale dell'uomo alle prese con la storia e con la violenza della realtà, in quanto eventi che appaiono totalmente irriducibili alle esigenze di senso, di giustizia e di ordine, quali caratteri fondamentali dell'essere umano.

La pandemia rappresenta, in questo senso, l'ultimo evento che conferma tale percezione umana della natura del reale. La vera minaccia pandemica non sembra, così, essere tanto la fine biologica della specie *Homo sapiens*, ma l'impossibilità di far rientrare l'evento rappresentato dal diffondersi del virus stesso all'interno di una visione organizzata e ordinata della storia.

Le immagini terrificanti dell'Apocalisse giovannea divengono allora unica manifestazione adeguata dell'orrore che l'uomo prova per questo mondo e per il suo caos.

Nietzsche: la caduta del mondo vero e l'Apocalisse impossibile

Proprio la sintesi speculativa che va da Nietzsche a Thacker, tuttavia, nel descrivere speculativamente il sentimento di sgo-mento per l'assenza di senso dell'Essere quale tema apocalittico,

rende al contempo impossibile quella redenzione simbolica che è strutturalmente connessa alla Rivelazione delle cose ultime.

Nella cornice esistenziale inaugurata da Nietzsche diviene impensabile un'Apocalisse come speranza di superamento del negativo nell'attingimento di una prospettiva che permette di porre ordine nelle sciagure del mondo.

La morte di Dio in Nietzsche, infatti, corrisponde esattamente alla caduta di ogni paradigma superiore che possa porre ordine nel mondo: non esiste più, dopo la formulazione di quella dottrina, una prospettiva esterna alla storia e alle sue disgrazie che ci permetta di leggerle in modo nuovo e trovare in esse un senso.

Tale orizzonte esistenziale è descritto in Nietzsche con particolare efficacia in *Come il "mondo vero" finì per diventare favola (Crepuscolo degli idoli)*. In quel breve testo ogni realtà superiore al caos del mondo immanente appare un'illusione. Il mondo vero è una chimera proprio in ragione della sua differenza dal mondo apparente, ovvero dal disordine dell'Essere di cui l'uomo fa esperienza: quella caoticità e crudeltà, quali uniche coordinate entro cui la vita dell'uomo si è sempre data, riducono a un miraggio, a meta del tutto irraggiungibile e falsa, quanto viene concepito come dimensione "altra", sia ontologicamente che assiologicamente, da quel caos.

Il mondo crudele di cui si fa esperienza diviene così l'unico vero e le verità teorizzate dall'uomo non possono che apparire come menzogne.

La condizione umana che si produce a causa di questo mutamento di paradigma è descritta da Nietzsche, nel paragrafo conclusivo di *Genealogia della morale*, come impossibilità di leggere la storia e la vita secondo un ordine finalistico. In conseguenza di ciò viene impedito all'uomo anche il ricorso al solo strumento che permetta di superare il dolore: la sofferenza, osserva ancora in quel luogo il filosofo di Röcken, può essere infatti sopportata solo se la si considera funzionale a un fine più alto.

Un simile esito è diametralmente opposto alla prospettiva dell'Apocalisse nella sua interpretazione simbolica.

Né appare possibile, in queste coordinate esistenziali, ritenere che la violenza della storia possa essere superata con l'instaurarsi di un regno di giustizia e la relativa punizione dei malvagi.

Pandemia e assenza di senso

Proprio la situazione pandemica attuale, d'altra parte, rende questo esito ancora meno realizzabile. Il giusto castigo comminato al violento diviene impossibile nel caso del virus in quanto non c'è nessun vero colpevole, nessun imputato, che possa essere punito per il male commesso; unico vero responsabile della tragedia sanitaria è, in ultima istanza, la Natura stessa, come forza onnipervasiva e impersonale sulla quale difficilmente ci si può rivalere.

Diviene chiaro, allora, come la pandemia che da più di un anno colpisce il mondo sia un evento del tutto irriducibile a qualsiasi esperienza apocalittica, dal momento che mancano nel nostro orizzonte culturale i dispositivi speculativi per trasfigurare la tragedia (divenuta non solo sanitaria, ma anche socio-economica).

Resta paradossalmente possibile per il nostro tempo la vittoria della scienza medica sul virus, la sconfitta tecnico-scientifica del patogeno, ma non la ricostruzione di un orizzonte di senso in cui il negativo esperito trovi un ordine.

In questo modo, allora, le vicende pandemiche potranno sempre essere lette, utilizzando l'immagine di Walter Benjamin in *L'Origine del dramma barocco tedesco*, solo come una distesa di rovine e di macerie in cui i frammenti di una storia segnata dal disordine non si ricompongono in un tutto armonico (nella forma del discorso allegorico); non sarà, invece, mai attingibile una dimensione simbolica nella quale quanto è accaduto appaia, pur nella sua intrinseca tragicità, parte di un universo in cui traluce la possibilità di un senso.

Consigli di lettura

AKUTAGAWA R., *Sotto il segno del drago: racconti*, Marsilio, Venezia 2021.

BENJAMIN W., *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma 2018.

IOACHIM FLORENSIS, *Expositio super Apocalypsim et opuscula adiacentia*, in ID., *Opera omnia*, ed. A. PATSCHOVSKY, K.-V. SELGE, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 2020.

— *Sull'Apocalisse*, Feltrinelli, Milano 2018.

NIETZSCHE F., *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2017.

— *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2010.

— *La Gaia scienza*, Adelphi, Milano 2008.

— *Frammenti postumi 1887-1888*, in ID., *Opere* (8.2), Adelphi, Milano, 1990.

SMOLDEREN T., *Le origini del fumetto: da William Hogarth a Winsor McCay*, NPE, Eboli 2020.

THACKER E., *Tra le ceneri di questo pianeta. L'orrore della filosofia, la filosofia dell'orrore*, Nero, Roma 2018.

L'ASSOCIAZIONE "PENSARE IL PRESENTE"

L'associazione "Pensare il presente" ha realizzato a Treviso, dal 2015 al 2019, i festival filosofici "Pensare il presente", "Migrazioni", "Pensare l'Oriente", "Pensare il futuro" e "Leggere il presente", ospitando, assieme ad altri relatori, Vittorino Andreoli, Andrea Baranes, Pietro Basso, Enrico Berti, Laura Boella, Massimo Cacciari, Umberto Curi, Franca D'Agostini, Domenico De Masi, Massimo Donà, Alan Friedman, Federico Fubini, Umberto Galimberti, Renzo Guolo, Serge Latouche, Vito Mancuso, Salvatore Natoli, Giangiorgio Pasqualotto, Luigi Perissinotto, Federico Rampini, Massimo Raveri, Paolo Rumiz, Emanuele Severino, Peter Singer, Carlo Sini, Gianni Tamino, Gianni Vattimo e Lorella Zanardo.

Questo libro rappresenta la prosecuzione, seppur in forma differente, di questa esperienza: essendo particolarmente difficile riproporre, in tempi di pandemia, incontri pubblici aperti al grande pubblico, abbiamo scelto di continuare a stimolare la riflessione sul presente attraverso questa pubblicazione. La squadra di "Pensare il presente" è composta da volontari.

Dario Battistin insegna Storia e Filosofia presso l'Istituto Max Planck di Villorba. Si è laureato in Storia contemporanea all'Università Ca' Foscari di Venezia e ha conseguito la laurea specialistica in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova.

Igor Cannonieri insegna Filosofia e Storia al Liceo Levi di Montebelluna. Partito dallo studio di J. Derrida e della Filosofia francese contemporanea, ha proseguito il proprio cammino di ricerca tra ermeneutica e decostruzione, dando vita a esperienze di scrittura sia saggistica che narrativa.

Massimo Carbone insegna Filosofia e Scienze umane al Liceo Duca degli Abruzzi di Treviso. Si è formato con Mario Ruggenini e si interessa particolarmente di ermeneutica e fenomenologia. Nei suoi interessi anche la psichiatria fenomenologica.

Damiano Cavallin è docente di Filosofia e Scienze umane al Liceo Duca degli Abruzzi di Treviso. Negli ultimi anni si è occupato di logica, teoria dell'argomentazione, filosofia dell'arte e pensiero buddhista. È presidente di "Pensare il presente".

Michele Falaschi insegna Filosofia e Storia al Liceo Leonardo da Vinci di Treviso. Allievo di Edoardo Mirri, ha rivolto la sua attenzione di studio a temi della metafisica e dell'ontologia contemporanea.

Marta Lazzarin, laureata in Filosofia a Trieste, è educatrice professionale, specializzata in Philosophy for children, e si occupa di progetti formativi rivolti, in particolare, alla scuola primaria.

Giovanni Mezzavilla è studente di Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova. Si interessa in modo particolare di filosofia classica tedesca, prevalentemente in ambito teoretico e politico.

Francesco Paparella, docente di Storia e Filosofia presso il Liceo A. Canova di Treviso, dopo il dottorato inizia a collaborare con diverse università. I suoi interessi di studio comprendono il pensiero medievale, la filosofia dell'immagine, le teorie filosofiche sul dire simbolico e il linguaggio figurato. È presidente della SFI Treviso.

Attilio Pisarri, chitarrista e docente di Musica trevigiano, dopo il dottorato di ricerca in Filosofia teoretica, affianca alla produzione discografica, didattica e concertistica la ricerca nell'ambito della filosofia della musica.

Giovanna Tonon si è laureata in Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia con Umberto Galimberti. Insegna Filosofia e Storia al Liceo Giuseppe Berto di Mogliano Veneto.

Finito di stampare nel mese di marzo 2022
per conto della casa editrice Il Poligrafo srl
presso la Mediagraf di Noventa Padovana

La diffusione del Covid-19 e la conseguente pandemia globale hanno non solo avuto un impatto radicale e immediato sul piano medico-sanitario, ma hanno anche modificato, in modo forse irreversibile, l'immagine della vita e della morte, le forme del disagio e della sofferenza interiore, il sistema sociale e il modo in cui tessiamo le nostre relazioni, le dinamiche interne del mercato del lavoro, il rapporto tra media e verità e l'organizzazione stessa del potere. Tali trasformazioni hanno cambiato in modo impercettibile, ma inesorabile, il quadro della nostra esistenza. Per poter essere osservate richiedono uno sguardo più profondo e di lunga durata, capace di cogliere la complessità e di intrecciare saperi e competenze differenti, dalla filosofia alla sociologia, dalla psichiatria alle scienze politiche.

Questo libro cerca di analizzare i molteplici effetti, diretti e indiretti, della pandemia sulle nostre vite, anche attraverso il dialogo con alcune figure di spicco della cultura italiana, come Laura Boella, Eugenio Borgna, Umberto Curi, Domenico De Masi, Salvatore Natoli e Carlo Sini.

Massimo Carbone insegna filosofia e scienze umane nei Licei. Fa parte del Direttivo di "Pensare il presente" e dell' AISUM - Associazione per l'Insegnamento delle Scienze Umane. I suoi principali interessi sono legati all'ermeneutica e alla psichiatria fenomenologica. Ha curato, con Damiano Cavallin, il volume *Pensare il presente. La filosofia e le sfide del nostro tempo* (2017), nel quale compare lo scritto "Psichiatria fenomenologica e dolore dell'anima".

Damiano Cavallin è docente di filosofia e scienze umane nella scuola secondaria superiore. Presidente di "Pensare il presente" e dell' AISUM, è autore, assieme a Roberta Gaion, di *I perché di Arturo. Giochi filosofici per bambini curiosi* (2016) e *Arturo e il tramonto. Riflessioni sulla fine per piccoli filosofi* (2018). Ha curato, con Massimo Carbone, il volume *Pensare il presente* (2017).

