

LUISELLA BATTAGLIA
UN'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ
PER LA CRISI PANDEMICA

SOMMARIO: 1. *L'effetto pipistrello*. 2. *La responsabilità tra paura e speranza*. 3. *Come intendere la speranza?*. 4. *Figure e pratiche della speranza*. 5. *Ottimismo e speranza*. 6. *Vulnerabilità ed etica della cura*.

1. *L'effetto pipistrello*

Gli eventi catastrofici che abbiamo vissuto nel passato – da Seveso a Bopal, da Chernobyl a Fukushima –, generando il timore di una contaminazione generalizzata della nostra vita quotidiana, ci hanno fatto percepire il lato oscuro della globalizzazione. Le catastrofi che ormai temiamo maggiormente sono quelle indotte dal nostro sistema socio-economico e dal nostro modo di vivere: non sono più, come un tempo, un'espressione della natura ma piuttosto del nostro rapporto tecnico e simbolico con essa e, aggiungerei, anche delle nostre difficili relazioni con le altre specie.

Basti pensare al caso “Mucca pazza” da cui era emerso anni fa in tutta la sua drammaticità il nodo cruciale, e eticamente ancora irrisolto, del rapporto tra umani e animali e che aveva spinto qualcuno a chiedersi se non fosse più appropriato parlare, anziché di mucca pazza, di *homo demens*. Un caso sollevato – come oggi avviene col Covid-19 – dal fondato sospetto di una trasmissione del morbo attraverso un salto di specie, un sospetto che è stato frettolosamente rimosso, nonostante chiami in causa le enormi questioni della globalizzazione dei mercati e gli stessi equilibri politici ed economici del mondo. Ma cosa evoca il “salto di specie”? Non significa forse che abbiamo alterato equilibri, modificato rapporti, dimenticato sia le regole più elementari di prudenza, sia le norme di rispetto che dovrebbero governare i nostri rapporti con le altre specie? Se il dominio dell'uomo è il risultato di una lunga guerra d'indipendenza dalla natura, gli animali rappresentano i prigionieri esibiti di un esercito trionfante. Certo, il confine per noi più difficile da attraversare, quello che più resiste alla compassione e sfida l'empatia è senz'altro quello della specie. Se è vero che l'etologia ci

fornisce una serie di informazioni sulla vita degli animali e la complessità del loro comportamento, resta il fatto che continuiamo a pensare agli animali quasi come ad alieni, provenienti da mondi diversi, le cui esperienze non hanno nulla a che vedere con la nostra vita. Non a caso alcuni anni fa proprio ad un pipistrello si riferiva un filosofo, Thomas Nagel, in un sofisticato saggio dal titolo “Che effetto fa essere un pipistrello?” per mostrare i limiti dell’empatia, ovvero l’impossibilità per noi umani di capire che cosa significa essere nella pelle di un altro animale¹.

La scelta del pipistrello era giustificata dal fatto che si trattava di una specie vicina a noi (in quanto mammiferi) ma insieme dotata di apparati sensori e di attività così differenti dai nostri da renderla fundamentalmente *estranea*. È possibile – si chiedeva Nagel – penetrare nella vita interiore del pipistrello e riprodurne l’esperienza, partendo dalla nostra? Posso certo usare la mia immaginazione ma essa è limitata. Non servirà a nulla cercare di immaginare che abbiamo membrane palmate sui nostri arti che ci permettono di volare qua e là nel crepuscolo e all’alba per acchiappare insetti o che passiamo le giornate appesi a testa in giù in una grotta. Per quanto possa sforzarmi, tutto questo (e non è molto) mi dirà soltanto che effetto farebbe *a me* comportarsi come si comporta un pipistrello. Ma la questione non è questa: io desidero sapere che effetto fa a un pipistrello essere un pipistrello. Le risorse della mia immaginazione si rivelano inadeguate a tale scopo. Anche se, per ipotesi, riuscissi a metamorfosarmi in un pipistrello, sarebbe sempre un me stesso trasformato in pipistrello quello di cui parlerei. Fermiamoci qui. Quella di Nagel è evidentemente una domanda paradossale che mira ad evidenziare i limiti del nostro conoscere e il carattere irriducibilmente soggettivo della nostra esperienza.

Ma ecco che il salto di specie da cui si sarebbe originato – almeno secondo i pareri più accreditati – il Covid-19 ci ricorda che siamo più vicini, anzi pericolosamente vicini. Oggi la domanda più appropriata dovrebbe così riformularsi “Che effetto fa un pipistrello a noi?”. Oggi siamo in grado di capire, ad esempio, che effetto fa ad un pipistrello essere privato del suo habitat, a causa della deforestazione e dell’uso sconsiderato del territorio, e, grazie agli studi degli zoologi e degli etologi, comprendere l’insorgenza degli stress che ha subito e che hanno provocato una zoonosi, originando quel virus che si è trasmesso, attraverso mercati privi di ogni controllo, commerci illegali, etc. fino a noi. Eccoci, dunque, inopinatamente legati da una singolare parentela, una prossimità che non saremmo mai stati dispo-

1 T. Nagel, “*Che effetto fa essere un pipistrello*”, in *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 2015.

sti a riconoscere ma che dovrebbe forse sollecitare qualche riflessione nei termini del nostro stesso interesse di specie fino a suggerire l'istanza di una riflessione bioetica in termini di una salute davvero globale.

È ben noto il cosiddetto “effetto farfalla” espresso dalla domanda: “Può il batter d'ali di una farfalla in Brasile provocare un tornado in Texas?” ispirato da un racconto di Ray Bradbury, *Rumore di tuono*, in cui si narra di un escursionista del futuro che, calpestando una farfalla, provoca una catena di conseguenze catastrofiche per la storia umana. Non è quindi fantascienza oggi parlare di un “effetto pipistrello” chiedendoci quali conseguenze devastanti e imprevedibili abbia prodotto sulla nostra esistenza questo piccolo animale di cui non ci saremmo mai occupati, se non per porci – mi riferisco alla categoria dei filosofi – talune bizzarre domande. È certamente sconcertante, per fare un solo esempio, dover ammettere che la nostra vita, nella complessità dei suoi aspetti, sia misteriosamente collegata ai pipistrelli nell'entroterra cinese. L'uomo, la misura di tutte le cose, con la sua prodezza scientifica, il suo dominio sulla natura, si trova di fronte ad una catastrofe che non riesce a controllare e che lo richiama alla sua irriducibile dimensione biologica, alla sua costitutiva vulnerabilità. Forse anche per questo dovremmo riflettere più seriamente al nostro rapporto col mondo animale in termini di etica della responsabilità.

Come conciliare, ad esempio, i nostri standard di giustizia con i maltrattamenti inflitti agli animali, specie nella catena alimentare e industriale?

“Dobbiamo estendere la giustizia al di là dei confini della specie umana – ha scritto Martha Nussbaum – per occuparci della spaventosa situazione degli animali non umani, molti dei quali (quelli allevati dall'industria alimentare, ad esempio) vivono esistenze di grande dolore e privazione solo per soddisfare gli esseri umani”². Allevamenti che diventano sempre più grandi e sempre più intensivi, con centinaia di migliaia di animali, moltiplicano inoltre le occasioni sia di contagio che di mutazione dei virus, incrementando la gravità delle epidemie, come è successo con l'influenza aviaria.

Giungiamo qui al punto essenziale. Quali sono i costi etici della nostra alimentazione? È irrilevante, dal punto di vista morale, quello di cui ci nutriamo? Se è vero che abbiamo superato le due angosce primordiali che ci hanno accompagnato dalla notte dei tempi – trovare cibo e non diventare cibo per altri – oggi siamo assaliti da altre paure. L'alimentazione oggi, per la sua stessa complessità, diventa cartina di tornasole per testimoniare costumi, stili di vita, scelte morali, appartenenze, rapporti col proprio corpo, la terra e le altre specie, consapevolezza di nuovi diritti e di inedite responsabilità.

2 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 14.

In tal senso la pandemia ci ha riportati alla nostra dimensione di ospiti di un pianeta del quale non siamo padroni e neppure possiamo ritenerci una componente necessaria. E, tuttavia, dal riconoscimento del nostro legame inscindibile con la natura potrebbe forse nascere una nuova consapevolezza: sentirci cittadini del mondo, della Terra Patria, per riprendere una bella immagine di Edgar Morin, parti integranti di una comunità di destino.

2. La responsabilità tra paura e speranza

La pandemia da Covid-19 ha cambiato profondamente le nostre vite suscitando due cruciali domande: come affrontare l'incertezza del presente? Quali strategie mettere in atto? Ancora non sappiamo se e quando la convivenza col virus finirà né se torneremo alla nostra quotidianità. Prevale la percezione di un periodo lunghissimo, quasi infinito, di un tempo sospeso, una sorta di parentesi della nostra esistenza, di cui non solo non siamo in grado prevedere gli esiti ma neppure di comprendere cosa sia davvero accaduto, a noi e intorno a noi. Vi è chi ha parlato di una nuova stagione della modernità aperta dalla pandemia in cui l'anno trascorso potrebbe denominarsi "l'anno primo". Tra le cose che dovremmo comunque aver imparato è che l'emergenza – sia essa sanitaria, sociale o ambientale – non può tradursi solo in logiche emergenziali perché destinate a mostrare rapidamente la corda e ad amplificare criticità non affrontate e non risolte.

In tale contesto abbiamo assistito a due strategie opposte per provare a sopravvivere alle sfide del presente e, insieme, a delineare un futuro possibile. La prima potrebbe definirsi "ottimismo ingenuo", propria di chi è convinto che il peggio sia già passato o che la crisi finirà quando si verificherà un certo evento futuro, si tratti di un calo del numero dei contagi, dei ricoverati o dei decessi, della rapidità e efficienza delle vaccinazioni o dell'acquisizione della mitica "immunità di gregge". La seconda strategia potrebbe chiamarsi "realismo tragico", propria di chi si confronta in modo diretto e disincantato con la crisi, denunciandone gli effetti drammatici nel presente e prefigurandone i pericoli per il futuro. Che dire? Se il primo atteggiamento può apparire utile nel breve periodo, rischia tuttavia di alimentare un *wishful thinking* destinato ad essere smentito dalle dure repliche della realtà; il secondo, che ha il merito di mettere in guardia contro facili delusioni e fa appello ad un forte impegno per un'etica della responsabilità, rischia, a sua volta, di rafforzare un sentimento oggi prevalente in una società "stress-integrata", dominata da parole come "allarme" e "allerta",

quello della paura. Ma davvero non abbiamo altre alternative tra l'appello all'ottimismo e il richiamo alla paura?

Martha Nussbaum, nel suo testo più recente, parla di “monarchia della paura” per denunciare la tendenza di taluni assetti politici a sfruttare tale emozione primordiale, ravvisando in essa un veleno per la democrazia. La Nussbaum non nega che, in termini politici, la democrazia implichi sicuramente una parte di paura che può essere una guida utile in molti ambiti. Pensiamo ad esempio a come la paura del terrorismo, dei ponti pericolanti, delle pandemie etc. possa indurre ad azioni protettive. Il suo timore, tuttavia, è che un approccio timoroso rivolto al futuro del progetto democratico possa rivelarsi un pericolo “poiché induce le persone a perseguire il controllo autocratico o a cercare la protezione di qualcuno che controlli gli avvenimenti per loro”³.

Alla paura, collegata al desiderio monarchico di controllare gli altri e all'incapacità di fidarsi, viene contrapposta la speranza, collegata ad uno spirito di rispetto per l'indipendenza degli altri e ad una sorta di espansione del cuore. Entrambe, tuttavia, sono dirette allo stesso obiettivo: reagiscono all'incertezza ma in modi antitetici. Le loro tendenze all'azione sono perciò molto diverse: la speranza si espande e avanza, la paura si contrae; la speranza è vulnerabile, la paura si protegge. Resta la domanda: perché mai dovremmo sperare? Il mondo non ci fornisce ragioni per assumere questo atteggiamento. La speranza, sottolinea a ragione la Nussbaum, non è una questione di calcolo delle probabilità e, tuttavia, se intendiamo perseguire obiettivi sociali auspicabili, dobbiamo avere delle motivazioni – il che significa abbracciare la speranza. Il riferimento è all'insegnamento kantiano secondo il quale dovremmo scegliere la speranza come un “postulato pratico” dal momento che “le buone pratiche hanno bisogno di speranza”⁴.

3. Come intendere la speranza?

“Speranza” è parola ricorrente nel dibattito bioetico, almeno quanto un'altra che è “paura”. Occorrerebbe interrogarsi su questo accoppiamento e sulle sue ragioni – probabilmente riflesso dell'ambivalenza dei progressi biomedici che mettono in gioco le nostre convinzioni più profonde e fanno

3 M. Nussbaum, *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 184.

4 Ivi. p. 182.

si che le interpretazioni oscillino tra speranza e paura: speranza di una liberazione da pesanti fardelli, paura di una violenza fatta alla nostra umanità.

Mi sembra degno di nota che proprio uno dei massimi protagonisti del dibattito bioetico – Hans Jonas – sottoponga ad una critica serrata la nozione di “speranza” in nome di un’altra nozione chiave nel suo sistema filosofico: la “paura”⁵. Il “principio speranza” di Bloch viene contrapposto al “principio responsabilità” – che ha al suo centro l’euristica della paura⁶.

Ma in che senso Jonas parla della paura come di un dovere e di una nozione positiva, dal momento che essa di solito è vissuta negativamente come difetto o vizio? Sappiamo bene che la paura può essere paralizzante, indurre al silenzio o alla rinuncia, dissuadere dall’azione: perché, dunque, nell’era tecnologica diventa una virtù? Innanzitutto la paura cui ci si riferisce è di segno positivo, è un sentimento attivo, un’assunzione di responsabilità anticipata per l’ignoto, davanti all’incertezza finale della speranza. Nasce dalla convinzione che nessun futuro è predeterminato, ma tutte le scelte rientrano nell’ambito umano, né possiamo rinunciare a pronunciarsi perché le sfide dell’avvenire ci inquietano per la loro complessità. Si tratta, quindi, di una paura *fondata* giacché muove da una prefigurazione dei pericoli possibili, pur sapendo trarre dalle previsioni del negativo il positivo. E, ancora, è una paura *altruistica* poiché si traduce in un atteggiamento di *cura* che testimonia l’apprensione per la vulnerabilità e la fragilità di altri esseri, la preoccupazione per la loro esistenza minacciata. Poiché l’uomo è diventato un pericolo per sé stesso e per l’intera biosfera, paura e trepidazione – come si è detto – devono costituire la fonte dell’etica della responsabilità.

La speranza della modernità era l’onnipotenza – di cui si sono visti gli esiti. Oggi che cosa possiamo sperare? Come possiamo intendere la speranza dopo il crollo di ogni filosofia del progresso? Un altro grande “profeta della crisi”, Guenther Anders parla esplicitamente di una fine della *speranza*, intravedendo una trasformazione epocale del nostro tempo sintetizzata nel passaggio dall’*homo faber* all’*homo creator*⁷.

Prometeo è l’immagine dell’*homo faber*, espressione del dominio sulla natura, dell’assoggettamento del mondo agli imperativi dell’utile. Ma l’*homo faber* è ancora capace di esercitare sul proprio agire un controllo

5 H. Jonas, *Il principio Responsabilità*, tr. it. a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990; Id., *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991.

6 E. Bloch, *Dialettica e speranza*, a cura di L. Sichirolo, Vallecchi, Firenze 1962.

7 G. Anders, *L’uomo è antiquato. I. Considerazioni sull’anima dell’età della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

razionale, sia pure di tipo strumentale, sa usare la tecnica ai propri fini, mentre oggi il problema che dobbiamo affrontare è – per usare l'espressione di Anders – “la perversione di Prometeo”, ossia la sua trasformazione in *homo creator*. La perversione consiste nel fatto che Prometeo, dotato di un potere senza precedenti, perde di vista i propri limiti umani e, soprattutto, i propri scopi: smarrisce il *telos* del suo agire e, quindi, il *sensu*.

Secondo la diagnosi di Anders l'*homo creator* non è all'altezza delle sfide poste dallo sviluppo prodigioso della tecnica e quindi appare “anti-quato” rispetto al proprio potere: è inadeguato nei confronti del mondo da lui stesso costruito ma soprattutto è segnato da un'evidente ambivalenza che tra origine da una scissione tra le sue facoltà, tra la sfera cognitiva e quella emotiva. Di fronte all'enormità apocalittica dei pericoli “l'anima rimane inerte”, sottraendosi alla *paura* attraverso quel meccanismo di difesa che Freud ha definito “diniego”. A differenza della “rimozione” che seppellisce nell'inconscio contenuti scomodi o inaccettabili, il “diniego” fa sì che il soggetto, pur riconoscendo razionalmente una realtà sgradevole o troppo pericolosa, metta in atto una sorta di meccanismo di difesa, una risposta anestetica che lo immunizza dal sentimento del pericolo, impedendo l'insorgere stesso della *paura*. Sarebbe questa la “patologia schizofrenica” che ci rende passivi e inerti spettatori degli eventi e che spiega l'assenza di reazioni significative contro i rischi – ambientali, genetici, ecc. – dell'età tecnologica.

L'indicazione di Anders è dunque di ricomporre il “dislivello prometeico”, di sanare la scissione tra le due sfere, attraverso un ampliamento del sentire che rimetta in gioco la nostra capacità di essere coinvolti affettivamente negli eventi del mondo. Sarebbe questo il nostro “compito morale”: “dilatare volontariamente il volume della nostra immaginazione producendo un risveglio delle facoltà e delle emozioni per tornare a proiettarsi responsabilmente nel futuro”. Ma a tal fine dovremmo riattivare la paura o, invece, – potremmo suggerire – provare a coltivare la speranza?

4. *Figure e pratiche della speranza*

Se la paura è una virtù – almeno nell'età tecnologica – lo è senza alcun dubbio anche la speranza, definita non a caso “virtù dei forti”. In tal modo ci inoltriamo nel complesso circuito tra paura e speranza. Come si è visto, sia Jonas che Anders mirano – attraverso analisi assai penetranti – alla riattivazione della *paura* nel quadro di un'etica della responsabilità e della *cura*, ma si fermano, per così dire, a metà cammino. Jonas invoca una

paura altruistica, una paura diventata “virtù”. Anders, a sua volta, si chiede come risuscitare la paura come condizione dell’impegno morale. Entrambi sono fortemente interessati a esplorare il nesso tra paura e cura: ma quello tra cura e speranza è, a mio avviso, altrettanto, se non più, importante.

A ben riflettere, la paura è solo il primo passo di un’attitudine di cura che invoca per sé la speranza. Certo, mi prendo cura di te perché ho paura di ciò che ti minaccia – ecco l’ansia, l’apprensione di cui parla Jonas – ma soprattutto perché ho *speranza* di poterti portare sollievo, soccorso, conforto, aiuto. Secondo un’iconografia classica— penso al bellissimo monumento funebre di Tino da Camaino nella Chiesa di S. Domenico Maggiore che ci consegna un’immagine della speranza come una giovane donna con in mano un arboscello alla cui crescita attende amorevolmente – Cura è sollecitudine, impegno di garantire non solo la vita, ma una vita degna di essere vissuta.

Dobbiamo ad Hannah Arendt una penetrante analisi della *speranza*. La Arendt introduce tale concetto nel quadro della sua teoria dell’azione tematizzando esplicitamente il nesso tra natalità e libertà⁸. Il punto di partenza della sua riflessione è che la nascita di un bambino non rappresenta semplicemente un’altra storia di vita, bensì una *nuova storia*. La nascita costituisce dunque un nuovo inizio, un vero e proprio cominciamento: su di essa si fonda la nostra certezza intuitiva di libertà, la speranza di poter dare inizio a qualcosa di nuovo. In tal senso, l’annuncio evangelico *ci è nato un bambino* esprime profeticamente quello che ogni singola nascita significa: la speranza che qualcosa di totalmente diverso venga a spezzare le catene del già visto. In tal modo col cristianesimo si inaugura una visione del tempo aperta al futuro, al nuovo: la dimensione escatologica è contrapposta alla visione ciclica del mondo classico, rivolta al passato e incentrata sull’idea di eterno ritorno dell’identico.

In ultima analisi, per Arendt, la natalità riveste una grande importanza perché è espressione di una facoltà propriamente umana, quella di “dare inizio”, che si traduce in azione e discorso. Come si legge in una pagina particolarmente significativa di *Vita activa*: “senza azione e discorso, senza l’intervento della natalità, saremmo condannati a muoverci per sempre nel ciclo ricorrente del divenire: senza la facoltà di disfare ciò che abbiamo fatto e di controllare, almeno potenzialmente, il processo che abbiamo provocato, saremmo vittime di una necessità automatica, con tutti i segni delle leggi inesorabili. [...] Se è vero che la fatalità è il marchio inalienabile dei processi storici, sarebbe egualmente vero che tutto ciò che nella storia si

8 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1999.

compie è predestinato. E fino a un certo grado è vero. Se lasciate a sé stesse le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e sola fidata legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. È la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana"⁹.

La natalità si configura, pertanto, come fonte di fede e di speranza: "solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e stringata espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la 'lieta novella' dell'avvento: 'un bambino è nato per noi'"¹⁰.

Tra le figure e le pratiche della speranza vorrei richiamare, per il suo rilievo, anche il concetto, elaborato da Erik H. Erikson, di *generatività*, per cui l'adulto che *si prende cura* delle generazioni successive assume su di sé il compito generazionale di coltivare forza in quelli che vengono dopo di lui¹¹. Se Karl Gustav Jung è stato il fondatore degli studi sullo sviluppo adulto, per l'impulso dato alle ricerche sulla maturità e sull'anzianità, spetta certo a Erikson il merito di aver ripreso e sviluppato il progetto di dare senso all'intero ciclo della vita attraverso l'idea di *percorso*, un percorso aperto e mai definitivamente concluso, con forte enfasi sui valori dello scambio e della reciprocità.

Nel settimo stadio, l'età adulta, la crisi di sviluppo è contrassegnata dalle due forze antagonistiche dalla *generatività* contro la *stagnazione*. Il conflitto conosce fasi alterne e l'equilibrio psichico del singolo è, pertanto, instabile; si tratta, tuttavia, di un normale stadio di crescita per la qual cosa il soggetto va sollecitato a far prevalere le forze sane e a resistere agli stimoli patogeni. Ma che cosa s'intende, propriamente, per *generatività*? Si potrebbe definire come la disposizione del soggetto a concepire progetti, a elaborare idee, ad arricchire la propria personalità e a farsi guida di chi cresce. È, quindi, una capacità che abbraccia un'ampia gamma di attività e di intenzioni, in quanto concerne in senso lato la tendenza a seguire l'ascesa dei giovani alla vita adulta e ad imprimere nelle opere intellettuali il sigillo dell'individualità.

Il senso profondo della paternità e della maternità rimane, comunque, primordiale. Coloro che per le ragioni più diverse non diventano genitori

9 Ivi, p. 261-262.

10 Ivi, p. 263.

11 E. E. Erikson, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma 1999.

serbano tuttavia vivo in loro il desiderio di perseguire attività altruistiche, simili per forma a quelle della responsabilità parentale. Mi sembra assai significativo, a tale riguardo, che Erikson si riferisca a Gandhi per la sua relazione di “cura” verso le creature di questo mondo e per la sua decisione di “essere padre e madre, fratello e sorella di tutta la creazione”. La generatività, pertanto, può considerarsi segno di una maturazione psicosociale visibile negli adulti allorché prevalgano in loro le forze costruttive della persona, laddove la stagnazione – in cui Erikson ravvisa il nucleo patologico della vita adulta – rappresenta un affievolimento delle tendenze che rendono l’individuo un essere produttivo e creativo, una sorta di regressione a un’intimità innaturale accompagnata da un’insoddisfazione diffusa. Dall’antinomia tra generatività e stagnazione deriva pertanto la virtù della *cura* che indica un tipo di impegno e di premura in continua espansione, ove confluiscono le forze positive dell’età anteriore e in cui si esprime l’istintivo impulso ad amare e a sostenere chiunque, in stato di necessità, renda manifesti i suoi bisogni.

Come si vede, tra le relazioni interumane assume un’importanza centrale il *caring*, visto come l’essenza della prima e dell’ultima fase della vita: è esso a conferire all’esistenza il profilo del ciclo, il significato del ritorno. In tal modo siamo ricondotti al rapporto cruciale col tempo. Superare l’egocentrismo per aprirsi all’altro significa, infatti, uscire dal cerchio del presente e proiettarsi nel futuro, oltrepassando il puro e semplice consumo dell’esistenza per *generare* qualcosa di nuovo: più mature condizioni di esistenza e più profondi legami con la vita.

5. Ottimismo e speranza

Ma qui emerge, a mio avviso, la profonda differenza tra “ottimismo” e “speranza”. In fondo – potremmo dire – l’ottimista “spera” in un risultato positivo, quindi coltiva la speranza...

Una prima differenza che mi sentirei di affermare è che l’ottimista guarda avanti ma resta, per così dire, nello spazio del presente. Si propone un obiettivo raggiungibile, circoscritto, ben definito – relativo alla sfera sociale, economica, affettiva etc. – ma concentrato sempre sul presente. La speranza, invece, va al di là della meta, amplia lo spazio del futuro, dilata gli orizzonti, cerca un senso e identifica orizzonti di senso. In una parola la sua dimensione è, come suggerisce la Arendt, *escatologica*. Per questo la speranza non si lascia abbattere dalla sconfitta o dal dolore in quanto opera in vista di un fine, di un ideale di cui si potrà non vedere l’affermazione

ma di cui non si cessa di preparare l'avvento. La fede, in tal senso, è una virtù che dà sostegno alla speranza, è anzi, come rileva Nussbaum, insieme all'amore, "un parente stretto della speranza. Il pensiero cristiano tradizionalmente unisce i tre"¹².

La speranza riguarda il senso che assegniamo al nostro esistere: fondamentale pertanto è il rapporto col passato, oltre che col futuro. Sperare, infatti, non significa solo guardare avanti ma soprattutto guardare indietro per capire in che modo "giocare" il nostro passato come possibilità a venire.

La sconfitta smentisce l'ottimismo, ma non la speranza che anzi può trarre forza dalla sconfitta: in quanto energia interiore, spinta a realizzare il futuro, slancio vitale non si lascia abbattere dalle difficoltà. In ciò risiede la sua virtù specifica. Ancora. L'ottimismo è un atteggiamento, una disposizione d'animo; corrisponde a quello che si chiama abitualmente "pensare positivo". Una qualità importante ma la speranza è altra cosa: una virtù centrale della vita. Se noi siamo "costruzione", la speranza è attiva, ci spinge verso il tempo, quella dimensione che ci è assegnata per la nostra realizzazione. Da qui il tratto specificamente *umano* della speranza.

Virtù, dunque, la speranza, che si appoggia ad altre virtù che potenzia e da cui è potenziata: la generosità, il coraggio, la giustizia. In quanto capacità di guardare lontano e di presagire con lungimiranza i pericoli che incombono sugli esseri umani, ma anche – come ci insegna la bioetica – sulla natura e l'intero mondo vivente, si apparenta alla *cura*. Jonas vede la cura come apprensione per la sorte di un altro essere e quindi sottolinea, come si è visto, l'elemento della *paura* laddove essa è anche, inscindibilmente, *speranza*, impegno fiducioso, assunzione responsabile del rischio. Per tale via appare profondamente legata all'immaginazione che potrebbe considerarsi nutrimento della speranza.

Sbagliando abbiamo considerato l'*immaginazione* come un fattore secondario dello psichismo umano. Eppure – lo ricorda Gaston Bachelard – l'uomo è un essere che non soltanto pensa, ma soprattutto immagina. Per comprenderlo nella sua interezza, bisogna combinare l'aspetto "diurno" e "notturno", concentrandosi in quella zona di intersezione in cui i sogni alimentano i pensieri e il pensiero rischiera i nostri sogni¹³. È proprio allora, infatti, che raggiungiamo la pienezza vitale: nella condizione di "sognatori lucidi" riusciamo a spiegarci il nostro mistero e ad elaborare un pensiero libero, davvero innovativo.

12 M. Nussbaum, op.cit., p. 185.

13 G. Bachelard, *Causeries* (1952-1954), Prefazione di J.-L. Pouliguen, Il Melangolo, Genova 2006.

L'immaginazione risulta quindi fondamentale per la speranza in quanto fa evadere dalle strettoie del presente e dalle angustie dell'egoismo. Ampliare l'immaginazione significa attivare l'empatia che mi fa capire cosa prova l'Altro, quali sono i suoi bisogni, nella consapevolezza che il proprio umano destino è assolutamente inseparabile dal destino del mondo. In tal modo si guadagna un ulteriore orizzonte della *speranza*. Cruciale è il riconoscimento, da parte del soggetto, che "l'altro da sé" – natura, animale, biosfera – non è che una parte costitutiva del Sé.

Oggi, più che mai, dinanzi alla catastrofe provocata dalla pandemia, dovremmo essere consapevoli che il nostro compito è quello di salvaguardare l'umanità e la sua futura sopravvivenza sul pianeta. Un'umanità che riscopre – occorre aggiungere – sempre più i suoi legami colla natura e col mondo non umano, con cui deve interagire responsabilmente. Ma questi legami, più che contaminazioni e ibridazioni da temere, cominciano ad apparirci – ecco la speranza – come vincoli di solidarietà, di coappartenenza da riconoscere e da salvaguardare.

Siamo tutti, consciamente o no, "spettatori globali" del dramma planetario della sofferenza, testimoni oculari del male inflitto agli umani (e ai non-umani) ovunque nel mondo. Non ne sentiamo solo parlare; vediamo il male nel momento in cui viene compiuto, anche se facciamo poco o niente per rimediare alle sue conseguenze e, meno ancora, per prevenirne i danni. Non possiamo comunque più farci scudo dell'ignoranza: il non sapere sarebbe solo una dimostrazione di cattiva volontà, visto che potremmo sapere e sapremmo solo che volessimo.

Essere spettatori – è la tesi di Zygmunt Bauman – significa esporsi a una gigantesca "sfida etica"¹⁴.

Vedere il male in azione pungola la coscienza: posso fare qualcosa per fermarlo? Quanto contano le mie azioni (o la mia inerzia)? Hanno forse contribuito, sia pure indirettamente al compimento del male? È sempre più difficile dire "Sono solo uno spettatore" o "Se soffrono è colpa loro". L'enorme peso dell'informazione è indubbiamente difficile da gestire e da sopportare. Certo, fragili come sono gli esseri umani potrebbero cercare di sottrarsi a quel fardello con calunnie reciproche, insulti, inutili polemiche, aperte rivalità, scorgendo colpevoli e malfattori ovunque, tranne che in casa propria. Ma – suggerisce Bauman – non potrebbe darsi che, finalmente, ora che tutti conosciamo la sofferenza altrui e non possiamo più addurre l'ignoranza a nostra discolpa, ci assumeremo le nostre responsabi-

14 Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Cortina, Milano 2001.

lità e correremo a portare aiuto a chi soffre, quando e dove ce ne è bisogno e a chiunque ne abbia bisogno? È questa la dimensione della *speranza* cui l'autore esplicitamente si riferisce.

Dinanzi agli esiti rinunciari dell'etica di Jonas e di Anders si deve sottolineare come la pienezza della responsabilità richieda una rivalutazione del nostro rapporto con l'avvenire e quindi una nuova visione della dimensione utopica. Piuttosto che fondare il principio responsabilità su un'euristica della paura e su una confutazione globale di ogni "Principio Speranza", non occorrerebbe recuperare il senso positivo dell'utopia, intesa non come volontà di realizzare l'uomo nuovo ma come "immaginazione creatrice" e come fiducia critica nelle possibilità dell'essere umano?

L'utopia è orizzonte in continuo movimento che guida il viaggio; è pungolo che sprona la coscienza e tiene costantemente in movimento gli esseri umani, chiamandoli a combattere ingiustizie sempre nuove. In quanto tale può considerarsi una costante del modo umano di essere-nel-mondo, una componente imprescindibile della natura umana intesa come "qualcosa che deve ancora essere trovato": è la tesi di Bloch, che definisce l'uomo come "intenzione rivolta al futuro". Sia nell'uomo che nel mondo la cosa essenziale è ancora in sospeso, in attesa, nella speranza di riuscire. L'essenza umana è racchiusa nel futuro.

6. Vulnerabilità ed etica della cura

Cura di sé, degli altri, del mondo. La tragedia planetaria della pandemia ci ha fatto riscoprire l'importanza del "prendersi cura": una pratica che, nell'esprimere una vocazione profonda dell'essere umano, include – secondo una ormai classica definizione – "tutto ciò che dovremmo fare per conservare, custodire e riparare il nostro 'mondo' in modo da potervi vivere nel miglior modo possibile. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa di sostegno alla vita"¹⁵.

Il richiamo alla centralità del valore della cura in ambito etico e politico ci invita a riflettere sulle sfide che ci attendono: la lotta contro le antiche e le nuove disuguaglianze in ambito sanitario, la tutela del benessere dei soggetti più vulnerabili, l'impegno per una città più inclusiva e vivibile per tutti (bambini, anziani, disabili), la salvaguardia del nostro habitat naturale.

15 B. Fisher, J. Tronto, *"Toward a Feminist Theory of Caring"*, Circles of Care, Suny Press, Albany 1990, p. 30.

Se volessimo condensare tutto ciò in una immagine potremmo riferirci a quella bellissima impiegata da Renzo Piano: “il grande rammendo”, per indicare quel complesso di attività piccole e umili che sono fondamentali per garantire la sopravvivenza di una comunità: “fare piccole cose, goccia a goccia, ma se le gocce sono tante si fa un mare”. In una intervista Piano specificava che occorre intraprendere un grande piano di manutenzione, termine che – aggiungeva – può sembrare noioso ma che richiede un grande progetto complessivo di ricucitura, di messa in sicurezza di lungo respiro che trovi la sua forza proprio nella lunga durata¹⁶. La manutenzione, che implica attenzione, umiltà e lungimiranza, è un tipo di attività che non permette di capitalizzare i risultati in breve tempo e ciò spiega perché una politica inghiottita dal presente non abbia interesse a investire in manutenzione, dal momento che i frutti verranno raccolti da altri, da chi verrà dopo. Ma una politica incentrata sulla cura proprio questo dovrebbe richiedere e oggi, l'emergenza sociale ha bisogno come non mai di una politica generosa, capace di guardare al futuro, non di una politica fragile, impegnata a sopravvivere.

Riparare, ricucire, rammendare: sono tutti termini che rinviano alla pazienza, alla concretezza ma insieme alla speranza, una componente essenziale della cura. Ma soprattutto l'immagine del “grande rammendo” ci richiama sobriamente al riconoscimento della comune vulnerabilità e, quindi, al bisogno condiviso e reciproco di cura. Per questo sembra giunto il momento di chiedersi se il trauma collettivo della pandemia non abbia attivato anche comportamenti positivi, contribuendo, ad esempio, a suscitare sentimenti solidali e altruistici che negli ultimi decenni erano stati trascurati, se non smarriti. Sappiamo che taluni eventi che irrompono drammaticamente nelle nostre vite, come la minaccia imminente di un pericolo che ci coinvolge tutti o l'esposizione ad un rischio da cui nessuno può sentirsi esente, possono contribuire a farci riconoscere la nostra costitutiva fragilità e, insieme, la nostra appartenenza ad una comunità di destino. Ecco che l'attenzione può divenire un elemento fondamentale del “prendersi cura” e generare effetti costruttivi: solidarietà, empatia, apertura al vissuto delle persone col loro carico di sofferenze. Un “prendersi cura” – come ci insegna la bioetica – che significhi anche guardare alla natura e al mondo animale in termini di etica della responsabilità. Che cosa evoca infatti il “salto di specie”, lo *spillover* da cui la pandemia sembra si sia generata? Non significa forse che abbiamo alterato equilibri, sottratto habitat naturali alle specie selvatiche, dimenticando sia le regole più elementari della pru-

16 R. Piano, *Intervista al 'Secolo XIX'*, 14 agosto 2020.

denza, sia le norme di rispetto che dovrebbero governare i nostri rapporti con le altre specie? Oggi dovremmo aver maturato la consapevolezza che la salute è globale: siamo elementi di un ecosistema in cui il benessere di ogni elemento – umano, ambientale, animale – è strettamente dipendente da quello degli altri. Mi sembra molto significativo, a questo riguardo, che nell'enciclica *Laudato si* si ricordi che non ci sono due crisi separate, una ambientale e l'altra sociale, bensì una sola complessa crisi socio-ambientale, la cui soluzione richiede un approccio integrale.

In questo quadro, un saggio recente del teologo Hanz Gutierrez ci fa intravedere il cammino di una nuova solidarietà in un periodo come il nostro di profonde divisioni, esacerbate e radicalizzate dalla pandemia: una solidarietà capace di creare speranza e fiducia e incentrata sulla riscoperta del “Noi” come possibile punto di partenza per restaurare un'idea di bene comune. “La responsabilità condivisa, la sensazione che il destino dipenda non solo da noi stessi, ma anche da tutti coloro che ci circondano e che noi dipendiamo da loro non è e non può essere una scelta secondaria. Essa è una premessa di vita, per la vita”¹⁷.

Anche se nell'immediato è la componente umana che appare più minacciata, la pandemia “non deve essere utilizzata come giustificazione per rinforzare l'antropocentrismo che in modo indiretto è comunque il background, se non della nascita, certamente della diffusione e proliferazione di questo virus. Comprendere la pandemia significa, pertanto, comprendere che l'antropocentrismo non può continuare a essere il modello di riferimento per la risoluzione dei problemi più urgenti che colpiscono le nostre società. né l'orizzonte secondo il quale impostare le politiche pubbliche e sociali per questo nuovo secolo”¹⁸. Mi sembra di grande rilievo che nella più recente riflessione teologica il superamento dell'ideologia antropocentrica apra decisamente ad una prospettiva ecologica che riconosca nel rapporto uomo natura uno dei problemi epocali del nostro tempo, richiamandosi esplicitamente ad un'etica della responsabilità per la creazione.

La trasformazione del mondo in un “villaggio globale” – effetto non secondario anche dell'esplosione del coronavirus – ha prodotto una differenza cruciale, benché non ancora sufficientemente riconosciuta, nella nostra situazione morale. L'estensione dei nostri orizzonti morali, al di là dei confini spaziali, costituisce in effetti uno stadio significativo nello

17 H. Gutierrez, *La riscoperta del “Noi”. Cronache da una pandemia*, Claudiana, Torino 2021, p. 105.

18 Ivi, p. 106.

sviluppo di un'etica autenticamente umana. L'idea guida è quella dell'*expanding circle*, ovvero di un cerchio che si allarga progressivamente fino a comprendere ambiti sempre più vasti, in una dimensione planetaria. Se ci chiedessimo, ad esempio, chi è il nostro prossimo, per rispondere dovremmo forse cominciare a sganciare il concetto di *prossimo* da quello di *prossimità*. Non è un'operazione facile ma, a ben riflettere, ormai il prossimo – inteso in senso forte come composto da tutti coloro su cui esercitiamo potere e su cui pertanto siamo moralmente tenuti a vincolare le nostre scelte – si colloca al di là della prossimità, sia essa *spaziale* – la nostra “tribù” –, *temporale* – i nostri figli – o di *specie* – la razza umana. In tale visione, la sfida posta alla bioetica dalla pandemia dovrebbe essere l'elaborazione di un'etica della responsabilità su scala planetaria come sola adeguata ad affrontare i problemi cruciali di sopravvivenza per un'umanità intesa ormai come una comunità di destino.