

# Dinanzi alla crisi: emozioni e atteggiamenti

Lucia Vantini

**Sommario:** Introduzione. – 1. Crisi: una categoria complessa. – 2. *Logos, pathos ed ethos*: tre punti di avvistamento per la crisi della casa comune. – 3. Apocalissi e rivelazioni: un immaginario teologico da risvegliare. – 4. Punti-luce e traiettorie già aperte. – Conclusione.

## Facing the crisis: emotions and attitudes

### ABSTRACT

*In order to analyze the current ecosystemic imbalance, this essay analyzes the category of crisis as a processual category linked to history. Thus, the need to adopt a complex hermeneutics emerges, one that is particularly attentive to the intertwining of logos, pathos and ethos. Apocalyptic prophecies, in their ambivalence between revelation and catastrophe, call into question our emotional, intellectual and practical reactions, inspiring us to rethink our way of inhabiting the Earth, living in solidarity and capable of responsibility towards future generations.*

Per analizzare l'attuale squilibrio ecosistemico, il saggio interroga la categoria di crisi come categoria processuale e legata alla storia. Emerge così la necessità di assumere un'ermeneutica complessa, particolarmente attenta all'intreccio tra il *logos*, il *pathos* e l'*ethos*. Le profezie apocalittiche, nella loro ambivalenza tra rivelazione e catastrofe, chiamano infatti in causa le nostre reazioni emotive, intellettuali e pratiche, provocandoci a una riconfigurazione del nostro modo di abitare la Terra: solidale e capace di responsabilità verso le generazioni future.

## 1. Crisi: una categoria complessa

*Che cosa proviamo e come ci comportiamo dinanzi a una crisi come quella che attraversa il nostro mondo, mettendone a rischio il precario equilibrio?*

È questa l'ambiziosa domanda a cui le pagine seguenti tentano di rispondere. Il compito è decisamente impegnativo e per andare oltre una mera ricostruzione descrittiva occorre almeno chiarire l'uso del termine-chiave del discorso – “crisi” – cercando poi di coglierla nella sua specificazione ecologica.

Sappiamo bene di che cosa si tratta, ma spesso ci fermiamo sul piano delle informazioni, senza avviare processi di consapevolezza e di trasformazione. Questo non accade perché, strada facendo, disperdiamo il senso degli eventi, ma per qualcosa che sfugge fin dall'inizio, come se la nostra stessa intelligenza risultasse impermeabile alle cose e non riuscisse a farsi raggiungere e istruire dalla realtà. Così ci sfuggono la profondità e la portata sistemica di questa crisi, cioè ci sfuggono le connessioni tra gli squilibri in atto, che sono al contempo economici, politici, sociali, sanitari, culturali, etici, spirituali e anche di genere.

Su questo triste e faticoso agglomerato di elementi e di livelli ha insistito anche papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*, richiamando il fatto che le molteplici cause della crisi ecologica richiedono soluzioni ottenute dalla pluralità dei nostri modi di interpretare e di toccare la realtà e dalla fecondità delle differenze culturali, estetiche, interiori e spirituali dei popoli<sup>1</sup>, insistendo anche sulla strutturale interdipendenza tra la crisi ambientale e quella sociale: esiste «una sola e complessa crisi socio-ambientale»<sup>2</sup>, da affrontare con un approccio integrale e sistemico.

In questa riflessione ci concentriamo sulle emozioni e sugli atteggiamenti pratici che si attivano e si patiscono in questa situazione, ma si tratta di aspetti non isolabili, collegati tra loro e dipendenti da una determinata *forma mentis* che non è semplicemente e genericamente antropocentrica, perché l'umanità non è una somma di vite senza differenze. La *forma mentis* che ha prodotto tutto questo, infatti, è quella di certi uomini ricchi e potenti che usano il sapere per dominare, che vivono di competizioni e che oggettivano tutto, incuranti delle vite, delle storie e degli elementi che arrivano a sacrificare nel nome del cosiddetto progresso<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 63.

<sup>2</sup> FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 139.

<sup>3</sup> Ho approfondito questi aspetti in LUCIA VANTINI, *Interconnessioni e vulnerabilità. Per*

Al fine di poter studiare al meglio tale sfera pratico-emotiva occorre un po' di storia, ma serve anche qualche buona domanda filosofica. Senza memoria pensante, infatti, ci si ritroverebbe con una mera descrizione delle nostre reazioni affettive e dei nostri comportamenti, rischiando la superficialità o, peggio, il giudizio disincarnato. Si tratta invece di addentrarsi nella complessità della situazione, cercando di capire come mai dalle informazioni e dal sapere della crisi non passiamo alla consapevolezza, alla cura, alla responsabilità e alle buone pratiche di trasformazione.

Indubbiamente le ragioni dell'inerzia possono essere tante e anche molto diverse tra loro: la paura che rimuove, l'interesse che piega, l'eco-ansia che produce un panico paralizzante. Riferendosi alla pandemia di Covid-19, il virus che ha smascherato in modo incontestabile l'iniquità dei nostri sistemi di vita e della nostra distribuzione delle risorse, papa Francesco aveva ribadito che la cura del creato e la giustizia sociale sono interconnesse in modo strutturale, e aveva affermato che una crisi non è mai neutra sul piano degli effetti: «da una crisi non si può uscire uguali. O usciamo migliori, o usciamo peggiori»<sup>4</sup>. La differenza la farà il nostro modo di guardare, raccontare, abitare e trasformare in altro la crisi stessa.

La matrice di questa crisi ecosistemica rimanda certamente a un'economia malata riconoscibile in ogni sfera della nostra esistenza, dove il profitto e il consumo hanno plasmato il nostro desiderio, il narcisismo ha segnato la nostra lingua e la nostra percezione del mondo, l'egoismo ha contrassegnato la nostra libertà.

Di fronte a queste patologie da tempo iscritte nella nostra storia, dovremmo ricordare che l'antica Grecia usava il termine "crisi" in un senso euristico e rivelativo, riferendosi al momento in cui i sintomi di una persona malata diventavano più acuti e

*un'altra sapienza educativa e spirituale*, in «Rivista lasalliana», 91 (2024), n. 1, 103-113 e in *La coscienza della transizione ecologica: spunti filosofici tra Gaia e Apocalisse*, in DAVIDE POGGI (a cura di), *Transizioni*, QuiEdit, Verona 2023, 103-126.

<sup>4</sup> <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2020-08/papa-francesco-udienza-generale-economia-malata.html>

finalmente meno ambigui, consentendo una diagnosi e una prognosi più precise. *Crisi*, in quel contesto storico e culturale, era dunque termine per una serie di eventi illuminanti che chiarivano le condizioni dei soggetti malati, con la conseguente possibilità di formulare un giudizio medico realistico sul loro stato attuale ma anche sulle loro effettive possibilità di guarigione.

Nel contesto contemporaneo si potrebbe pensare che sia tutto il contrario: al termine *crisi* viene associato un ordine simbolico di incertezza, spaesamento, confusione, disordine e minaccia. Sarebbe ingenuo attenuare questi significati negativi legati al disorientamento e alla paura del momento, ma è importante mantenere la complessità e il valore epifanico di una crisi, nella quale i sintomi sono al contempo la lingua di una patologia ma anche un codice per la giusta cura.

Edgar Morin, maestro del pensiero complesso, presenta la crisi ecosistemica come possibile laboratorio di intuizioni ed energie utili ad avviare un cambiamento positivo<sup>5</sup>. L'importante è rendersi conto che una crisi non nasce mai dal nulla perché è preparata da moltissimi gesti della storia, ma si presenta solo a un certo punto e non prima, quando saltano del tutto – o comunque non funzionano più bene – i dispositivi che regolamentano le anomalie, modulano le perturbazioni, integrano gli imprevisti e significano le differenze. Allora la dialettica tra ordine e disordine si spezza: da un lato si sbloccano energie prima latenti e dall'altro se ne generano di nuove per rispondere all'emergenza. Se è vero che «gli uomini nel benessere non comprendono, sono come gli animali che non capiscono» (Sal 49,13), è vero anche che sta ormai accadendo e risuonando una storia drammatica a cui non possiamo più negare attenzione, ascolto e cura, e di questo le profezie non mancano.

In queste condizioni regna una disomogeneità ambigua, che può diventare promessa o inizio di un crollo irreparabile. Le energie

<sup>5</sup> EDGAR MORIN, *Per una teoria della crisi*, Armando, Roma 2021.

liberate, prima nascoste sotto il governo di leggi sistematiche, possono portare innovazione e custodia dell'essenziale ma anche distruzione. Quelle che nascono dalla crisi stessa, allo stesso tempo, oscillano continuamente tra la mera reattività che non ha immaginazione e la creatività che vuole essere investita in buone trasformazioni. Nel mezzo di queste secche alternative, si materializza l'ospite imprevisto: l'inerzia di chi ha le giuste informazioni ma le trattiene come meri dati tra miliardi di altri, cedendo a negazioni culturali, apatie sentimentali e indifferenze etiche.

La crisi allora smette di essere un processo e diviene semplicemente il colore naturale del mondo, senza alcuna vera interrogazione del nostro *logos*, del nostro *pathos* e del nostro *ethos*. Si perde così l'occasione per la *verità* della vita – sempre instabile, contingente, finita, vulnerabile, dipendente e interconnessa –, ma soprattutto si perde l'occasione per la *cura* del mondo e per la sua giustizia.

## 2. *Logos, pathos ed ethos*: tre punti di avvistamento per la crisi della casa comune

L'intreccio tra *logos*, *pathos* ed *ethos* è particolarmente difficile da trattare in un discorso così breve e ancora di più sembra stringersi nell'impenetrabilità se lo si vuole interrogare a partire da una condizione immersiva come la nostra. La crisi, infatti, non l'abbiamo di fronte: ci siamo dentro fino al collo, con tutte le dimensioni della nostra esistenza – culturale, sentimentale ed etica – e la respiriamo più o meno inconsapevolmente da molto tempo. Siamo come il pesce anziano immaginato da David Foster Wallace, che chiede a due pesci più giovani provenienti dalla direzione opposta «com'è l'acqua?», sentendosi rispondere: «Ma cosa diavolo è l'acqua?»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> DAVID FOSTER WALLACE, *Questa è l'acqua*, Einaudi, Torino 2009, 170.

«L'acqua la insegna la sete», risponderebbe Emily Dickinson. Con l'efficace verso di una delle sue celebri poesie, Dickinson ci suggerisce implicitamente di analizzare il *mare magnum* dell'attuale crisi ecosistemica assumendo la nostra stessa mancanza e facendo attenzione ai nostri movimenti per soddisfarla.

Il problema è che a volte soffriamo di *adipsia*, cioè siamo a rischio della vita per una totale assenza dello stimolo della sete. Fuor di metafora, spesso nemmeno ci rendiamo conto delle nostre mancanze<sup>7</sup> e ci sembra che tutto sommato possiamo andare avanti come abbiamo sempre fatto, al massimo apportando correzioni o variazioni di velocità per una stessa strada e con le stesse mete.

Tuttavia, secondo la frase attribuita ad Einstein, non si può risolvere un problema con lo stesso tipo di pensiero che lo ha creato. Non è solo epistemologia o pratica di vita, ma è anche una questione politica e sociale, ci ricorda Audre Lorde in una delle sue frasi più citate: «Gli strumenti del padrone non demoliranno mai la casa del padrone»<sup>8</sup>.

A nostro avviso, Simone Weil spiega meglio di altri il motivo per cui senza un nuovo investimento di energia vitale i pensieri rischiano di avvitrarsi su loro stessi, risultando infine irrilevanti:

il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro; un lavoro a cui il corpo prende sempre parte, come, quando si impara l'alfabeto di una lingua straniera, tale alfabeto deve penetrare nella mano a forza di tracciare le lettere. Altrimenti ogni mutamento nel modo di pensare è illusorio<sup>9</sup>.

Occorre un lavoro per leggere il mondo, cioè un investimento di energia corporea, altrimenti, il pensiero rischia di rifugiarsi nell'immaginazione senza l'implicazione del corpo. Il corpo, però, si coinvolge sempre non solo a partire da quello che pensa

<sup>7</sup> Cfr. JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA, *Elogio della sete*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

<sup>8</sup> AUDRE LORDE, *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il dito e la luna, Milano 2015, 189.

<sup>9</sup> SIMONE WEIL, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 1993, 406.

e che dice, ma anche a partire da quello che prova e che fa. Ecco perché è così importante l'intreccio tra *logos*, *pathos* ed *ethos*, qui assunto come prospettiva. A leggere il mondo si impara dunque con uno sforzo e un investimento dell'essere a tutti i livelli, passando per l'urto del reale, delle sue differenze e delle sue contraddizioni, ma anche per il suo mistero. Con questo apprendistato ci si libera dall'impressione che il mondo sia costruito attorno a noi e dalla tentazione di riempire con l'ego ogni crepa del reale, fino a non accorgersi più che «ogni essere grida in silenzio per essere letto altrimenti»<sup>10</sup>. Questo cumulo di energia, quindi, non si traduce immediatamente in un *fare* perché con questa energia si produce anche un'attesa, una sospensione intenzionale che apre lo spazio per un'altra espressività del reale e per la libertà delle vite di tutti gli esseri, una sorta di tensione che permette lo strappo necessario fra l'io e l'oggetto indisponibile<sup>11</sup>. È dentro questa lacerazione, accettata in nome della necessità, che si interseca la questione del divino come qualcuno che irrompe là dove l'essere umano si sposta, si mette al margine, diventa umile<sup>12</sup>.

Questi spostamenti sono possibili perché qualcosa ancora si muove e si commuove sotto la cenere<sup>13</sup>. Sono ancora vivi il nostro bisogno e il nostro desiderio di un *logos* ospitale, giusto e attento alle differenze, di un *pathos* sintonizzato con la profondità del sé e soprattutto con l'alterità, e di un *ethos* che intende la libertà come cura, responsabilità e solidarietà tra tutte le vite. In cuor nostro, infatti, sappiamo bene che non possiamo più coltivare un *logos* disattento, confabulatorio, irrigidito nei dualismi,

<sup>10</sup> SIMONE WEIL, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1991, 260.

<sup>11</sup> Su questo aspetto ha riflettuto in modo particolare il sociologo Hartmut Rosa, sottolineando che il mondo si sottrae alla piena conoscenza scientifica, al dominio tecnico e politico, allo sfruttamento economico, all'oggettivazione narrativa. Là dove lo abbiamo reso un oggetto a nostra disposizione, il mondo ha perso le proprie voci, le proprie differenze, le proprie promesse di fioritura: HARTMUT ROSA, *Indisponibilità. All'origine della risonanza*, Queriniana, Brescia 2024.

<sup>12</sup> WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 364.

<sup>13</sup> Cfr. BRUNO LATOUR, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano, Meltemi 2020, 61.

sbilanciato sulla morte e disposto a sacrificare vite nel nome del Dio denaro, piegato al bisogno di controllare tutto e incapace di fare spazio all'imprevisto; sappiamo bene che non possiamo più oscillare emotivamente tra l'ebbrezza del controllo e del dominio, l'indifferenza verso le ferite del mondo, e l'ecoansia che ci paralizza; sappiamo bene che l'attuale *ethos* neoliberale impostato sul soggetto autonomo non può aver cura di ciò che è fragile, marginale, diverso, perché non conosce le relazioni di dipendenza come luogo di fioritura dell'umano, non tiene conto della vulnerabilità dell'essere e della terra, non conosce autentica responsabilità verso coloro che verranno.

Le tre sfere non sono simmetriche: come ci hanno mostrato anche le neuroscienze, la matrice del pensiero e dell'azione è originariamente emotiva, perché sono le emozioni il frutto e l'avvio del nostro primo scambio con il mondo<sup>14</sup>. Tuttavia, ci sono aspetti trasversali – culturali, sentimentali e pratici – che in questa storia di crisi finiscono per rinforzarsi reciprocamente e per boicottare o perturbare l'espressività dei nostri bisogni e desideri di una conversione ecologica. L'importante è tenere conto della profondità di ogni elemento. Il *pathos*, per esempio, non è solo evento intimo e soggettivo. Come sottolinea la Neofenomenologia, e in particolare Tonino Griffero, il *pathos* si esprime anche in atmosfere, definite anche «quasi-cose»<sup>15</sup>. Ciò che sentiamo si effonde come un profumo o un odore nello spazio condiviso. Nella domanda del pesce anziano di Wallace – com'è l'acqua? – possiamo leggere anche una domanda sull'atmosfera affettiva, sulle emozioni in qualche modo misteriosamente inscritte tanto nei corpi quanto nei luoghi, rispetto alle quali ci possiamo sentire in sintonia o a disagio.

<sup>14</sup> Cfr. ANTONIO DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995 e GIORGIO BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella, Assisi 2016.

<sup>15</sup> Cfr. TONINO GRIFFERO, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano-Udine 2017. Cfr. GUIDO CUSINATO, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano 2019.



Assumendo questa intuizione della percezione atmosferica, il discorso sulla crisi parte dal vissuto affettivo e simbolico dell'essere umano colto nel suo pieno coinvolgimento di una situazione complessa, nella sua percezione degli effetti che quella situazione lascia nella carne e nella storia personale, ma anche nei contesti e, in generale, nel mondo.

Il *pathos* della crisi ecosistemica, dunque, non si restringe nel vissuto singolare ma sconfina in modo significativo sulla terra che abitiamo insieme. Tenerne conto significa poter ospitare anche l'implicito della storia, per assumerlo in vista di trasformazioni positive. Il piano biosemiotico – intessuto di affettività differenti – ci racconta di interconnessioni da indagare, di attenzioni da avere verso i legami di prossimità e di distanza tra gli esseri, di sensibilità verso ciò che anima le parole, i pensieri, le decisioni e le azioni di chi abita questo mondo in modo più o meno responsabile. Si tratta di un'energia che testimonia un eccesso irriducibile al legame tra soggetto e mondo, tra umano e non umano, un eccesso che mette in questione il principio aristotelico del terzo escluso: la realtà non è fatta di contrapposizioni o di dialettiche frontali, ma è complessa e piena di differenze che vanno onorate al di là di qualunque gerarchizzazione. Questi spazi affettivamente connotati richiedono una nuova ontologia<sup>16</sup>, perché si presentano come un intreccio simbiotico tra sensi, affetti e giudizi, ma anche come legami trascendenti tra soggetto e mondo, tra le vite, tra umanità e materialità. La domanda allora diventa: all'interno di quale atmosfera stiamo sollevando la questione della crisi ecosistemica? È un'atmosfera apocalittica, ma con questo riferimento il discorso si apre, anziché chiudersi.

<sup>16</sup> Cfr. TONINO GRIFFERO, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013.

### 3. Apocalissi e rivelazioni: un immaginario teologico da risvegliare

In un piccolo ma interessante libro dedicato ai tempi di crisi, il monaco Adrien Candiard cerca di risvegliare il cristianesimo riguardo una duplice inadeguatezza narrativa che di fatto rischia di tradire il messaggio evangelico o comunque di metterlo fuori dalla storia. Dal mondo religioso del mistero pasquale, a suo avviso, la crisi ecologica viene affrontata in modo ancora troppo debole: da un lato circolano parole abusate e logore che finiscono per risultare insignificanti e irrilevanti – “crisi” è per lui una di queste –, e dall’altro mancano rimandi alle fonti che più sarebbero utili ora, cioè a quelle apocalittiche, chiare attestazioni di come la nostra non sia la prima generazione a porsi il problema della fine del mondo<sup>17</sup>.

I grandi affreschi apocalittici della Bibbia sono però divenuti asimbolici, anche perché abbiamo preferito intenderli come frutto di ingenuità del passato anziché come cifra di qualcosa che si muove nella profondità della vita e che ha a che fare con il nostro modo di sentirci parte, più o meno necessaria, del mondo. Per diversi motivi storici e forse di imbarazzo ermeneutico, inoltre, oggi il termine *apocalisse* ha smesso di significare “rivelazione” degli eventi e del corso della storia, e si offre come sinonimo diretto di “catastrofe”.

Invece questi testi servirebbero a ricordarci che il bene è fragile e che domanda una buona rete di alleanze per dargli spazio: potrebbero ancora provocarci riguardo il nostro modo di percepire la responsabilità della storia, potrebbero aiutarci a misurare la qualità del nostro coinvolgimento in quei processi di liberazione del mondo dalle varie forme di oppressione, potrebbero chiederci conto dell’inerzia emotiva e pratica con cui ci perdiamo nei

<sup>17</sup> ADRIEN CANDIARD, *Qualche parola prima dell’Apocalisse. Leggere il vangelo in tempi di crisi*, LEV, Città del Vaticano 2023.

discorsi sulla prossimità e sulla cura delle vite e del cosmo. C'è sempre un significato economico-politico-sociale in queste narrazioni che radicalizzano ed evocano l'inizio e la fine dei tempi<sup>18</sup>.

I testi apocalittici andrebbero dunque ripresi come profezie che parlano di un disastro già iniziato ma ancora aperto nel suo esito, avvertendo tra le righe una sapienza che sa nominare il male, la sofferenza e l'ingiustizia del passato e del presente, ma che sa scommettere sul nuovo che nasce e sulla responsabilità della vita del mondo che verrà.

Certamente non è facile lasciarsi coinvolgere nei lunghi processi di riparazione del mondo e di riorientamento del nostro modo di abitarlo, perché l'essere umano ha bisogno di immediatezza, di quel bene corroborante sperimentabile già qui e ora. Non si riesce a sostenere uno sforzo a lungo termine solo con il senso del dovere o con la speranza nei miracoli dell'etica<sup>19</sup>. Tuttavia, possiamo lasciarci ispirare dalle profezie per questo tempo, che possono venire tanto dalla scienza che studia e sviluppa la vita, quanto dalla cultura o dalla spiritualità che ne ha a cuore la fioritura. Le profezie sono parole fedeli al reale e alle promesse di pienezza che vi sono inscritte, capaci di memoria del passato, di anticipazioni del bene possibile in futuro e di critica di tutto ciò che nel presente ostacola i processi vitali. Questa postura impedisce sia di negare la crisi sia di entrare in panico, e chiede ascolto dei soggetti più saggi e più ispirati: possono essere persone che si occupano di scienza, di economia solidale, di giustizia sociale, di politica democratica, ma possono essere anche le vittime dirette di questa crisi ecologica, come le popolazioni più povere che stanno già pagando con la miseria il sogno arrogante dei pochi che sono alla guida di un Occidente scriteriato.

<sup>18</sup> Su questo, cfr. ELIZABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Queriniana, Brescia 1994.

<sup>19</sup> Su questo Hans Jonas ha molto insistito, cfr. HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

Ci viene allora in mente la Cassandra di Christa Wolf: emblema della profezia inascoltata, questa moderna Cassandra appare come maestra di lungimiranza, di prossimità e di giustizia. Per lei, la saggezza è l'arte di liberarsi dei propri trofei e delle gare nelle quali ci iscriviamo continuamente per accaparrarceli; è l'arte di concentrarsi sul bene che va nascendo e di uscire dai binomi irrigiditi nella logica del *mors tua vita mea*: tra uccidere e morire, dice, «c'è una terza via: vivere»<sup>20</sup>. Finora questa saggezza somiglia a un miraggio, sembra dire Wolf, ma non possiamo escludere che qualcuno la incarni prima o poi, perché noi non conosciamo le profondità e le risorse della nostra natura e non abbiamo nemmeno troppe certezze su che cosa sia bene sperare. In ogni caso, si legge nel testo, «forse in futuro ci saranno esseri umani che sapranno trasformare la loro vittoria in vita»<sup>21</sup>.

Questa frase non è un illusorio lieto fine, ma un invito a sentirsi parte di una trama che eccede la propria storia e addirittura la storia dell'umanità. I conflitti non mancheranno, dice Cassandra, ma avere consapevolezza dei nostri meccanismi di difesa è già molto:

Sempre la stessa musica: non il misfatto, ma il suo annuncio fa impallidire, anche infuriare, gli uomini, lo so dalla mia esperienza. E so anche che preferiamo punire colui che nomina il fatto, piuttosto che colui che lo compie: in ciò siamo tutti uguali, come in tutto il resto. La differenza sta nel saperlo oppure no<sup>22</sup>.

Anche in questa inevitabile conflittualità, dunque, si intravede una sapienza che riguarda la profezia: possiamo smascherare il gioco truccato della contraffazione del senso, con tutte le sue manifestazioni di rabbia giustificata dalla logica della sicurezza, e accogliere la profezia come un vero e proprio invito alla lungimiranza, senza indifferenza né panico. Quando c'è di mezzo

<sup>20</sup> CHRISTA WOLF, *Cassandra*, ebook Kindle, 123.

<sup>21</sup> WOLF, *Cassandra*, 106.

<sup>22</sup> WOLF, *Cassandra*, 15.

la storia, non ha senso irrigidirsi nei binomi e farsi scudo con il principio del terzo escluso: non c'è solo la regola della competizione che ci costringe a scegliere se comportarci da lupi o da agnelli. C'è altro. Se esiste un buon uso delle crisi, scrive Christiane Singer, certamente non sarà quello del passeggero abusivo che di fronte al controllore agita con sicurezza il biglietto scaduto, sperando che di fronte a tanta disinvoltura il funzionario non se ne accorga<sup>23</sup>, ma sarà una scelta e una postura di lungimiranza.

Giustamente il filosofo della biologia Telmo Pievani porta l'attenzione sul fatto che questa necessaria lungimiranza deve radicarsi nella consapevolezza della nostra finitezza. La vita sulla terra nasce nella contingenza e addirittura noi siamo al mondo perché 65 milioni di anni fa sulla Terra è avvenuta una catastrofe che ce lo ha permesso<sup>24</sup>. Non abbiamo però tratto le giuste conseguenze – sul piano simbolico, emotivo e pratico – di questa storia: non abbiamo integrato la nostra finitezza né la nostra parzialità, continuiamo a pensare che la vulnerabilità sia un elemento di debolezza da rimuovere e non un'occasione per avviare una prossimità di giustizia e di cura, non ci sentiamo parte di un mondo che non ci appartiene e che è più grande di noi, ci viene più spontaneo immaginare che un giorno ci trasferiremo tutte e tutti su un pianeta incontaminato piuttosto che invertire la rotta intrapresa nel nome del progresso.

Che cosa significa oggi per noi, qui e ora, ciò che leggiamo nell'*Apocalisse*? Davvero «le cose di prima sono passate»?<sup>25</sup> E come si traduce in un linguaggio contemporaneo che Babilonia è caduta e che è nata la Gerusalemme celeste, con cieli e terra nuova? Quando, da chi e dove ogni lacrima sarà asciugata? Come immaginare una città rinnovata dove non ci sono templi, la luce brilla ovunque, il buio non fa più paura e il potere viene orientato da quello splendore?

<sup>23</sup> CHRISTIANE SINGER, *Del buon uso delle crisi*, Servitium, Milano 2011.

<sup>24</sup> TELMO PIEVANI, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino, Bologna 2012.

<sup>25</sup> Ap 21,1-4.

Per rispondere, ricordiamo un pensiero di Giulio Giorcello – grande filosofo della scienza scomparso recentemente a causa del Covid – espresso nel suo ultimo libro dedicato proprio all'*Apocalisse*. Nella sua lettura dichiaratamente laica, egli sottolinea la forza profetica del testo biblico e interpreta la caduta di Babilonia in una chiave di libertà della coscienza da tutte le oppressioni, dalle forme autoritarie del discorso, dalle ingenue teleologie, insistendo soprattutto sul fatto che il testo parla di una Gerusalemme celeste, cioè di una vita che mantiene le sue promesse anche quando tutto esprime morte. È qui che Giorcello ci colpisce e ci provoca: il problema, secondo lui, è che noi sappiamo forse raccontare di Babilonia, ma non riusciamo a esprimere la verità di questa Gerusalemme celeste<sup>26</sup>. Così, oscilliamo continuamente tra la depressione per una catastrofe inarrestabile, la negazione dell'evidenza e l'ottimismo che scommette su quella stessa tecnica che ci ha portato fino a qui e che, come già sottolineato, difficilmente ci salverà.

La saggezza delle profezie apocalittiche ci convoca a una postura radicata nella terra, a quella *humilitas* che ha il coraggio di passare per le piccole cose con la speranza che accadano meraviglie, a quella pazienza paolina che sa portare il peso del reale riuscendo comunque a guardare avanti, con la fiducia che nei sistemi complessi anche una leggera variazione può fare la differenza nei processi e nei loro esiti.

Tra le piccole cose di questa storia, spicca l'immagine dell'*albero della vita*. Nella Scrittura ebraico-cristiana quest'albero si trova all'inizio, in *Genesi*, e anche alla fine, in *Apocalisse*<sup>27</sup>. Indica la sapienza della nascita e della rinascita, lo scambio vitale tra gli esseri, la gratuità dei doni divini: frutti che possono arrivare

<sup>26</sup> Cfr. GIULIO GIORELLO, *Apocalisse*, Piemme, Padova 2020.

<sup>27</sup> L'albero della vita apre e chiude la Scrittura ebraico-cristiana: in Gen 2,10 l'umanità è posta in un giardino nel quale il Signore aveva fatto germogliare dal suolo «ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare» e proprio in mezzo troviamo l'albero della vita, mentre nel libro dell'*Apocalisse* leggiamo: «in mezzo alla piazza della città e sulle due rive del fiume stava l'albero della vita» (Ap 22,2).

in ogni stagione e forze balsamiche per guarire dal male anche i popoli.

Per questo accostamento tra l'albero della vita e la Sapienza seguiamo la teologa Elizabeth Green, che lo elabora in un piccolo e prezioso libro recentemente pubblicato e dal titolo particolarmente significativo: *Treealogy*<sup>28</sup>. Con la sua argomentazione, Green ci conduce a percepire nitidamente che siamo parte di un ecosistema indisponibile e trascendente, a muoverci in modo solidale in un mondo che non ci appartiene, ad assumere uno stile di sobrietà creaturale che privilegia i legami e si smarca dalle oggettivazioni e dalle gerarchizzazioni. L'altro albero genesiaco, quello più famoso perché divenuto simbolo del peccato, viene ad assumere un significato nuovo: è ciò che si materializza quando si abita la vita senza prendersi cura della propria intelligenza, senza farsi orientare dalla fioritura dell'essere, coltivando una *forma mentis* oggettivante e autarchica.

Questi discorsi trovano conferma nel lavoro del neurobiologo vegetale Stefano Mancuso<sup>29</sup>, secondo il quale tutte le piante sono sorgenti di saggezza vitale perché, sul piano simbolico, ci insegnano che gli esseri possono trovare appoggio reciproco e, sul piano pratico, ci possono salvare dalla crisi. Piantando nuovi alberi, infatti, noi piantiamo il seme della pace, della giustizia, del futuro, riuscendo ad abbassare la temperatura di qualche grado e a ridurre le emissioni di gas serra. Non è un caso che nel 2004 il premio Nobel per la pace sia stato assegnato alla scrittrice kenyota Wangari Maathai, fondatrice del *Green Belt Movement*: impegnata nell'ascolto delle voci rimosse, nella protezione della democrazia, nella cura dell'ambiente e della sua biodiversità, nella difesa della parità di genere, Maathai intravede nel gesto di piantare alberi un'inversione virtuosa e ci ricorda che in Kenya l'albero è simbolo di lotta per la democrazia e per la pace.

<sup>28</sup> ELIZABETH GREEN, *Treealogy/Theology. In connessione: noi, Dio e l'albero*, Gabrielli, Verona 2024.

<sup>29</sup> STEFANO MANCUSO, *Fitopolis. La città vivente*, Laterza, Bari 2024.

Purtroppo, c'è ancora molta resistenza rispetto a questa logica, e stupidamente a volte prendiamo ancora tempo. Questo infinito rimandare, tra molte inerzie e pochi sporadici momenti di risveglio, è deleterio. È come l'ultima sigaretta della coscienza di Zeno, quella che – secondo Žizek – ci impedisce di prendere sul serio il male<sup>30</sup>. Occorre dunque chiedersi: c'è ancora tempo per imparare a stare al mondo e per scoprire che vivere è con-vivere?

Se lo chiede anche il filosofo Maurizio Ferraris nel suo ultimo libro<sup>31</sup>, scritto dopo una rovinosa caduta che gli è costata una frattura scomposta dell'omero. Con il coraggio di chi pratica la filosofia come un'autentica ricerca di saggezza, Ferraris ci mette di fronte a un'inaggirabile esperienza di mancanza e alla malinconia che si dà quando si pensa alla fine di tutte le cose, ma ci ricorda anche la potenza delle narrazioni e la forza dei processi che iniziano nel silenzio delle storie un po' alla volta e senza annunci, che fanno sperimentare una promettente «trascendenza nell'aldiquà»<sup>32</sup>. Nei processi della vita che si consuma proprio mentre cerchiamo di capirla, di riparlare o di rianimarla, si rivela l'essenziale: dopo il nostro passaggio sulla terra, resterà l'amore che abbiamo dato.

Si tratta allora di passare dal pensiero della mera sopravvivenza alla novità di una vita che si riconfigura in un senso ospitale, solidale e giusto. È la proposta che già ci faceva Etty Hillesum, quando la storia la costrinse a fare i conti con la violenza contro di lei, giovane ebrea, e contro il suo popolo:

Se non sapremo offrire al nostro mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo, e non un senso nuovo delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e desolazione, allora non basterà<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> SLAVOJ ŽIZEK, *Il coraggio della disperazione. Cronache di un anno agito pericolosamente*, Ponte alle Grazie, Firenze 2017.

<sup>31</sup> MAURIZIO FERRARIS, *Imparare a vivere*, Laterza, Roma-Bari 2024.

<sup>32</sup> FERRARIS, *Imparare a vivere*, 116.

<sup>33</sup> ETTY HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 2001, 45.



Anche ora dovremmo imparare ad attingere ai pozzi profondi della nostra miseria e della nostra desolazione per lasciar emergere un senso nuovo delle cose e fare spazio reale a una Gerusalemme celeste che ha già iniziato a esistere, seppure in modo fragile e continuamente esposto alla violenza. I testi apocalittici sostengono una buona resistenza contro ogni logica di dominio e di oppressione e permettono anche una presa di posizione critica verso quella tiepidezza che ci fa credere che non ci manchi nulla di ciò che serve per raddrizzare le cose<sup>34</sup>.

Come passare da queste parole ispirate e ispiranti a una realtà che le incarna? Certamente non possiamo pensare di puntare tutto sul senso del dovere<sup>35</sup>, perché la natura chiede anche un sentire di solidarietà che conosce differenze ma non confini<sup>36</sup>. *Ecosostenibile*, dunque, dovrà essere anche il mondo delle nostre passioni, oltre che il nostro modo di raccontare una storia.

#### 4. Punti-luce e traiettorie già aperte

Il discorso apocalittico chiama in causa la giustizia delle parole, la forza dei sentimenti e la pace delle azioni, senza soluzione di continuità. Ci dobbiamo dunque chiedere: le nostre narrazioni, le nostre paure e passioni, le nostre decisioni e posture sono sostenibili? Non si tratta di individuare il limite fino al quale ci si può spingere e oltre al quale è meglio non andare, ma di misurare il peso della nostra storia nel mondo – dove l'umanità più ricca e garantita sta gravando sulle vite più fragili e sul cosmo intero –, senza smettere di guardare al futuro.

<sup>34</sup> È forse anche questo il senso del brano dell'Apocalisse, che recita: «tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca!» (Ap 3,15)

<sup>35</sup> Scrive giustamente Luigina Mortari, «l'evoluzione dell'etica non è una questione solo di intelletto, ma di sentimenti»: LUIGINA MORTARI, *Educazione ecologica*, Laterza, Bari 2020, 31.

<sup>36</sup> CHIARA ZAMBONI, *Sentire e scrivere la natura*, Mimesis, Milano 2020.

La questione è certamente pratica, ma si intreccia con i nostri modi di sentire e di interpretare il reale. In questo paesaggio intricato si evidenziano traiettorie di conversione del nostro *logos*, del nostro *pathos* e del nostro *ethos*. Le possiamo immaginare come vie dedicate alla virtù dell'attenzione, all'ospitalità dell'imprevisto, alla vulnerabilità intesa come prossimità, al senso di appartenenza, alla responsabilità della speranza e della cura del mondo.

Queste vie non sono da tracciare. Sono già aperte e percorse da altre e da altri, in una trama sapienziale con cui non abbiamo ancora abbastanza confidenza.

Sulla virtù dell'attenzione al reale ci istruiscono filosofe come Simone Weil e Iris Murdoch, convinte che il *logos* distratto rispetto al particolare finisca per essere dominatore, menzognero, consolatorio. In una chiave più mistica la prima<sup>37</sup> e in una chiave più etica la seconda<sup>38</sup>, le due filosofe ci mettono di fronte al fatto che l'attenzione non è uno sforzo di concentrazione su qualche particolare che l'ego ha eletto come importante per la propria esistenza, ma è la virtù di fare spazio all'alterità senza volerla possedere, definire, adorare. L'attenzione autentica *lascia essere*, generando uno spazio aperto per espressività impreviste, divine e umane.

Il soggetto che fa attenzione è sempre coinvolto in una trama che va oltre la volontà e il destino, immerso in una spiritualità di differenze accolte e amate, e profondamente umile. Scrive Murdoch:

L'uomo umile, poiché vede sé stesso come un niente, può vedere le altre cose per quello che sono. Egli vede la gratuità della virtù, il suo valore senza pari e le sue infinite richieste. Simone Weil ci dice che aprire l'ani-

<sup>37</sup> Per Simone Weil l'attenzione è «l'essenza della preghiera»: SIMONE WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1991, 77.

<sup>38</sup> Scrive infatti: «Siamo ormai avvezzi all'idea che la sfera dell'«esperienza» personale, o «coscienza», assomigli al silenzio della legge nel Leviatano. In questa sfera può accadere qualsiasi cosa, non importa cosa, purché non si violino le leggi pubbliche, e quello che vi accade riguarda soltanto l'individuo»: IRIS MURDOCH, *Nostalgia del particolare*, in *Esistenzialisti e Mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2006, 91.

ma a Dio condanna la sua parte egoista non alla sofferenza ma alla morte. L'uomo umile percepisce la distanza tra morte e sofferenza, e sebbene non sia per definizione l'uomo buono, forse è il tipo di uomo che ha maggiori probabilità di diventarlo<sup>39</sup>.

Solo nell'umiltà del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos* il mondo rimosso può trovare voce, compassione e cura. L'umiltà è cifra di un radicamento che scommette sull'interconnessione tra le vite: nella sospensione del pensiero, infatti, prolifera la solidarietà tra gli esseri. È qui che si possono coltivare un sapere, un sentire e un fare nuovi, buoni non solo per pochi esseri fortunati o, più probabile, arroganti.

L'umiltà che radica alla terra ci espone alla realtà per quello che è, ma noi spesso ci chiudiamo nella distrazione. Ci sono anzi alcuni segnali che non vorremmo mai incontrare sulla nostra strada e che rimuoviamo o addomesticiamo volentieri: sono quelli che esprimono la contingenza degli eventi e che dunque disturbano sia le nostre credenze universali sia il nostro orgoglio, perché ci fanno capire che le nostre sintesi sono fragili e che il bene capitato proprio a noi non è il frutto di un merito ma di una fortuna o di una grazia. Così passiamo la vita a rimuovere gli imprevisti, a rigorizzare i modelli pieni di anomalie, a lottare contro la fragilità e la vulnerabilità dell'essere. Spesso, infatti, preferiamo inventarci un complotto o cedere a una *fake news*, piuttosto di dover mettere in discussione la direzione intrapresa.

Tuttavia i “cigni neri” esistono, scrive il filosofo e matematico Nicholas Taleb, e prima o poi si fanno intercettare e sentire con tutta la loro refrattarietà all'ordine in cui da troppo tempo abbiamo trovato quiete e riparo. Si tratta di eventi che non avevamo preventivato, di effetti collaterali sfuggiti al controllo, di cambiamenti dal fortissimo impatto sulla storia<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> IRIS MURDOCH, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, in *Esistenzialisti e Mistici*, 487.

<sup>40</sup> NICHOLAS TALEB, *Antifragile. Prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano 2013, e Id., *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano 2023.

Da un lato, allora, ci scopriamo più concentrati sul male improbabile che verso i sintomi reali, mentre dall'altro ci affrettiamo a costruire una nuova e bella storia *ad hoc*, tutta configurata attraverso il senno di poi. Il risultato è che ammettiamo di aver sottovalutato certi segnali credendo di aver imparato la lezione: più responsabili e consapevoli, ci accingiamo a riparare il mondo con un antropocentrismo mite, un capitalismo compassionevole, una tecnica a servizio del bene.

Sono molte, troppe, queste ricostruzioni fallaci<sup>41</sup>. Quello che ci dovrebbe preoccupare non è solo la corrosione del legame tra le parole e le cose, ma anche la rottura della comunicazione e del legame di senso tra le generazioni. La crisi non è della natura in generale, ha luoghi di manifestazione e di passione precisi e diversi, tra cui la vita delle ragazze e dei ragazzi di oggi. Lo si avverte chiaramente nel dialogo tra il filosofo e psicanalista Miguel Benasayag, settantenne latino-americano, e Teodoro Cohen, filosofo ventiseienne europeo: «La tristezza, la paura, l'angoscia, la depressione, gli attacchi di panico sono entrati nel corpo dei nostri contemporanei, talvolta perfino nel corpo dei bambini piccoli, come modi in cui si manifesta un'epoca oscura e dominata dalla distruzione»<sup>42</sup>.

La loro proposta è interessante, ci aiuta a rianimare le parole apocalittiche uscendo dalla dialettica tra incubo immaginario e catastrofe reale: si tratta di imparare l'arte dell'*intranquillità*, cioè di accettare che la vita sia un gioco tra costruzione e decostruzione nel quale ci sono occasioni di sbilanciamento fecondo, di passare dalla paura che rende instabili e che paralizza, all'azione solidale che si dà proprio nel patire, di entrare in amicizia con il divenire e con le possibilità dischiuse della storia. Con le parole del testo:

<sup>41</sup> Cfr. MICHAEL GAZZANIGA, *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, Codice, Torino 2013. Cfr. anche BYUNG-CHUL HAN, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2024.

<sup>42</sup> T. COHEN, M. BENASAYAG, *L'epoca dell'intranquillità. Lettera alle nuove generazioni*, Vita e Pensiero, Milano 2023, 14.

Non è questione di cercare una nuova sicurezza ma di cambiare la nostra attitudine esistenziale, passando dall'esperienza passiva dell'insicurezza a quella attiva dell'intranquillità. L'insicurezza è un'esperienza passiva di sofferenza, in cui il mondo esterno e le sue minacce vengono subite. Essa presuppone che si possa, perlomeno teoricamente, giungere a uno stato di sicurezza definitivo, allontanando così, una volta per tutte, l'insicurezza in atto (come promettono molti politici)<sup>43</sup>.

Fare dell'intranquillità uno stile di vita emotivo, mentale e pratico significa essere in grado di accogliere e interpretare una profezia rovinosa, prendendo sul serio il cattivo presagio ma trovando anche energie per creatività impreviste. È un modo per incarnare le parole apocalittiche con una testimonianza di speranza efficace, evitando i peccati di omissione legati alla tiepidezza dell'animo e implicandosi soggettivamente e comunitariamente in ogni conflitto tra la logica di vita e la logica di morte. È l'inizio autentico di quella conversione del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos* che oggi ci viene richiesta, attraverso una saggezza che si sprigiona dal luogo sacro delle rovine della storia, quando si patisce il lutto per ciò che muore senza rinunciare a sostenere il bene fragile che ancora va nascendo.

In questo senso, colpisce sempre il racconto della filosofa Maria Zambrano, quando nel 1949, in esilio, si trovò di fronte ai Fori Imperiali. Proprio dalle rovine della storia si sprigiona qualcosa di sacro, si sente il canto di ciò che non si rassegna alla propria imm modificabile sconfitta e che domanda futuro a partire da un passato che non è riuscito a compiersi fino a raggiungere il presente. I fili d'erba che spuntano dalle pietre, per Zambrano, sono il segno di una risurrezione sempre possibile, che si dà come imprevisto là dove tutto sembra avere i verbi chiusi nel passato remoto.

Non ci accorgeremo mai di quei fili d'erba senza una qualche *serendipità*, cioè senza l'arte di riuscire a trovare quello che

<sup>43</sup> Ivi, 120-121.

non stavamo cercando. Questa qualità si nutre di attenzioni non finalizzate all'uso, di azioni senza intenzione diretta, di contemplazioni e di osservazioni avvenute per caso, per curiosità e per meraviglia<sup>44</sup>.

## Conclusione

La rigenerazione del mondo – se ancora fosse possibile – dovrà dunque passare attraverso la riconfigurazione del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos*, dovrà tener conto del loro intreccio, dovrà misurarsi con le nostre reazioni verso i discorsi apocalittici e dovrà entrare in sinergia con tutte le risorse simboliche e pratiche di cui già disponiamo per generare una nuova sapienza dell'abitare umano<sup>45</sup>. Se riusciremo a risvegliare la dimensione epifanica di ciò che si offre come una mera catastrofe e a connetterci con i segni di speranza già disseminati nella cultura, nella storia e nella spiritualità, qualcosa di buono può ancora accadere. Non possiamo escludere che questo sforzo risulti tardivo e ancora troppo debole, ma non abbiamo scelta: si tratta di sbilanciarsi ostinatamente verso la vita con parole ospitali, gesti liberanti, azioni di giustizia e sentimenti di compassione solidale. Allora l'antropocentrismo potrà disfarsi degli ingiusti privilegi specisti, per rinnovarsi in un tanto responsabile quanto umile coinvolgimento nella fioritura del mondo inscritta nella creazione stessa.

<sup>44</sup> Telmo Pievani ricostruisce la storia e il senso del termine, recuperando una favola orientale. Tre principi di Serendippo incontrano un cammelliere che chiede loro se avessero visto il suo cammello. Dopo avergli fatto alcune domande – Era cieco da un occhio? Gli mancava un dente? Era zoppo? – gli suggeriscono la direzione in cui cercarlo. In realtà loro non lo avevano affatto visto, ma avevano osservato prima, lungo il tragitto, dei particolari in quel momento insignificanti con i quali hanno potuto rispondere bene. L'importante, dunque, è ancora una volta l'attenzione riservata al mondo e la nostra tendenza di fare come gli uomini descritti da Wiston Churchill, che occasionalmente inciampano nella verità ma si rialzano subito e si rimettono a camminare come se nulla fosse. Cfr. TELMO PIEVANI, *Serendipità. L'inatteso nella scienza*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

<sup>45</sup> Cfr. CARLA DANANI, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013 e, della stessa autrice: *I luoghi e gli altri. La cura dell'abitare*, Aracne, Roma 2016.

Occorrerà evitare di festeggiare, di fingere o di piangere. Babilonia, la città del profitto, dell'iniquità, del mercato della vita, del sacrificio nel nome del progresso, è caduta almeno nel nostro desiderio e nel nostro discorso. Tuttavia, la strada è ancora lunga e in salita. Forse non è un caso che le bestie dell'*Apocalisse* siano due e non una sola: è molto facile riconoscere e combattere la prima, simile a una pantera che ha parole orgogliose e blasfeme, ha molto margine di manovra nel mondo ed è capace di rigenerarsi dopo ogni colpo e ferita, mentre risulta più complicato sconfiggere la seconda, perché è molto più subdola, ha una lingua di drago con la quale ci seduce e usa solo il potere dell'altra che ci invita ad adorare<sup>46</sup>. Sono evocate qui le nostre complicità affettive e pratiche in un sistema necrofilo che ci affascina continuamente con parole consumate dal mercato, con i sentimenti del narcisismo e con gli squilibri dell'ingiustizia. La sapienza della crisi, dunque, passa anche per l'interrogazione del desiderio e dei suoi meccanismi mimetici.

In tutto questo, resta la responsabilità per le vite che ancora devono nascere e per il mondo di domani, che dovrà starci a cuore oggi anche se in futuro non sarà più il "nostro" mondo<sup>47</sup>.

Günther Anders aveva già capito l'importanza di avere senso del futuro riflettendo sul nucleare: dovremmo imparare a pensare a noi come ai morti di domani, come vittime future dei signori e delle signore che siamo oggi, «come se fossimo superstiti di noi stessi»<sup>48</sup>. Sappiamo che a volte il futuro non ci motiva tanto quanto il presente o il passato, ma il futuro è già qui, anticipato in ogni piccolo gesto di conversione del *logos*, del *pathos* e dell'*ethos* in un senso apocalittico-solidale.

<sup>46</sup> Come accade nella storia raccontata dal film *Spiriti nelle tenebre* del 1996: in Kenya, gli operai inglesi che devono costruire un ponte sono continuamente aggrediti e decimati da un leone feroce e i loro espedienti per catturarlo falliscono sempre. Alla fine, si scopre perché: i leoni erano due. Uno scenario semplificato non presentava punti di contatto con la realtà.

<sup>47</sup> Chiede infatti anche papa Francesco: «Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo?»: *Laudato si'*, n. 160.

<sup>48</sup> GÜNTHER ANDERS, *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali*, Medusa, Milano 2018, 14.