

Spes ultima dea: per una filosofia della speranza. Introduzione*

Spes ultima dea: Towards a Philosophy of Hope. Introduction

OLIVIA GUARALDO¹, ALFONSO GALINDO HERVAS²

¹ *Università di Verona*

² *Universidad de Murcia*

olivia.guaraldo@univr.it; galindoh@um.es

Abstract. Can philosophy elaborate a discourse on hope? This question leads the monographic issue of the Rivista Italiana di Filosofia Politica that we introduce in this article. Its intent is to explore the relationship between philosophy and political reality not (only) in the light of a critique of the present, but (also) of a generative variant of the inaugural gesture of thinking.

Keywords: politics and hope, impolitical philosophy, government of philosophy, political imagination.

Riassunto. Può la filosofia elaborare un discorso sulla speranza? Questa domanda funge da guida per il dossier monografico della Rivista Italiana di Filosofia Politica che questo articolo presentiamo. L'intento è di interrogare il rapporto fra filosofia e realtà politica non (solo) alla luce di una critica del presente, ma (anche) di una possibile variante generativa del gesto inaugurale del pensare.

Parole chiave: politica e speranza, pensiero impolitico, governo della filosofia, immaginazione politica.

* Questa pubblicazione rientra nel progetto I+D+i «Estudio y crítica de la Italian Theory» (PID2021-123958NB), finanziato da MCIN/AEI/10.13039/501100011033 e «FEDER Una manera de hacer Europa».



Affermare che la nascita della filosofia è inseparabile dalla vita della città, dalla politica è ormai un luogo comune. Al di là di come si interpreti il contenuto di questa relazione – come fondamento o come critica, come mera contemplazione o come intervento volto alla trasformazione –, il vincolo tra filosofia e politica non è solamente un dato storico, ma un principio costitutivo della prassi filosofica. Per questa ragione è necessario che ogni generazione di filosofe e filosofi rinnovi la riflessione sul suo significato e la sua proiezione e attualizzi, alla luce delle sfide dell'epoca, il senso della filosofia, ovvero, della ricerca delle cose che hanno un valore potenzialmente universale.

Qual è la responsabilità della filosofia oggi? Quale il suo compito? Quale il compito di filosofi e filosofe in tempi bui, per parafrasare un'espressione di Hannah Arendt? Queste domande accompagnano, esplicitamente o implicitamente, il discorso filosofico da più di duemila anni. In qualche modo, sono già presenti nel *Teeteto* di Platone, dove Socrate riflette sulla figura del filosofo, scisso tra l'attività del pensare e le richieste della città. E, sebbene la vita porti con sé sempre sfide perentorie, che reclamano una riflessione, a volte queste sfide sono enormi. La crisi ambientale, i costanti flussi migratori, la pandemia provocata dal Covid-19, il ritorno della guerra in Europa e in Medio Oriente sono situazioni complesse e gravissime che esigono risposte. La politica, il diritto, l'economia, la scienza, l'arte rispondono ognuna a suo modo a queste sfide. E la filosofia? Ha qualcosa da aggiungere? Se sì, cosa?

Si tratterebbe di evitare due risposte estreme a questa domanda, tipiche, in un certo senso, del divenire della filosofia. Da un lato, la risposta di quello che potremmo denominare un "razionalismo omnesplicitivo e fondazionalista". La pretesa – come minimo – che non vi sia un resto senza comprensione, senza pianificazione, senza previsione, senza intervento. Che non ci sia vuoto. Non si può ignorare che, in molti modi, questa superbia della ragione ha la sua origine in Platone e la sua consacrazione in Aristotele. Essa transita poi, assumendo forme differenti, nelle diverse varianti dello stoicismo: dal razionalismo cartesiano all'eterno ritorno nietzschiano, passando per le filosofie della storia e il marxismo, fino ad arrivare alle versioni contemporanee della sociologizzazione del politico. In tutti questi casi, la filosofia si confronta con la realtà a partire da un sovra-sforzo di comprensione e fondazione dell'azione che nasconde, esclude o nega apertamente il suo fondo irrazionale, imprevedibile, evenemenziale, politico dunque. Una simile concezione della filosofia, in un'epoca in cui non c'è (più) posto per alcuna versione dell'intellettuale o del governante filosofo, può avere due conseguenze: o lo sviluppo di un discorso ideologico, potenzialmente dogmatico e totalitario, o l'ostracismo di un sapere moralizzatore, impotente e vano.

L'altro estremo da evitare gli è simmetricamente opposto. Si tratta della filosofia come discorso che testimonia dell'irrazionalità della realtà e della radicale mancanza di fondamento dell'azione storica. È una concezione che determina una variazione della filosofia meno visibile nel corso della tradizione, la quale, tuttavia, ha acquisito oggi un certo protagonismo nell'Europa continentale. Questa visione viene sviluppata, in modi diversi, nell'opera di autrici e autori come Martin Heidegger o Simone Weil, Jacques Derrida o Walter Benjamin. In tutti i casi citati, seppure con differenze, la filosofia viene concepita come denuncia dell'idolatria dell'azione storica e come testimonianza di un'emancipazione che avverrà senza la politica, come puro evento. Il discorso filosofico deve limitarsi a contemplare ciò che accade, a riconciliarsi con la giustizia inscritta nella mera fatticità del reale. Una simile concezione della filosofia implica la critica radicale e senza sfumature di tutte le mediazioni istituzionali, considerate idolatriche, violente o senza fondamento. Anche questa posizione può provocare due conseguenze divergenti. Da un lato, il diletterantismo, il cinismo, la frivolezza connivente con le diverse forme di ingiustizia. Dall'altro, l'affermazione di un'azione costituente chiusa in se stessa, presentista, incapace di illuminare alcun potere costituito, restia a stabilizzarsi: uno stato di rivoluzione permanente.

La sfida di questo numero monografico è quella di interrogarsi sulle condizioni di possibilità di una filosofia che si collochi tra l'estremo del filosofo governante e l'impoliticità: una filosofia che non si confonda né con un ideologismo fondamentalista né con una contemplazione chiusa in se stessa e passiva. Una filosofia che sia in grado di decostruire mentre ricostruisce i vincoli tra l'ontologico e l'ontico, la giustizia e il diritto, la libertà e la responsabilità. Una filosofia che, da un lato, accompagna tutti i processi costituenti nella loro esigenza di libertà e di messa in discussione delle diverse forme dell'ordine; ma che, dall'altro, non condanna le istituzioni e l'azione storica come mera violenza idoltrica, nella misura in cui riconosce le necessità dell'essere finito. Una filosofia capace di riconoscere, in altre parole, con umiltà, di non poter avere padronanza noetica sulla realtà, e che tuttavia non rinunci, per amore di una supposta radicalità, a scoprire e comprendere il mondo.

Una filosofia impegnata in questo difficile equilibrio è testimone e custode – indice e fattore – di speranza. E lo è in due sensi. In primo luogo, perché non riduce la sua funzione critica allo smantellamento delle certezze e all'anelito di un assoluto o di una conversione, ma riconosce che qualsiasi *promesse de bonheur* deve darsi nella storia e nel seno delle istituzioni. In secondo luogo, perché questa stessa speranza che essa testimonia la obbliga a evitare la tentazione di governarla o definirla. Se, come racconta Esiodo, Pandora chiuse in tempo il vaso che conteneva tutti i

mali per preservare la speranza tra gli esseri umani nonostante i dolori e le disgrazie, c'è posto oggi per una filosofia che imiti il gesto di Pandora? Può la filosofia elaborare un discorso sulla speranza?

Questa domanda – e le premesse da cui prende le mosse – funge da modesta guida per il un numero monografico della *Rivista Italiana di Filosofia Politica* che qui presentiamo. Esso ambisce a raccogliere articoli che interrogino il rapporto fra filosofia e realtà politica non (solo) alla luce di una critica del presente, ma (anche) di una possibile variante generativa del gesto inaugurale del pensare. I saggi contenuti in questo numero muovono, sebbene ciascuno *generis sui*, dallo sfondo comune di una pensabilità e di una praticabilità della speranza come disposizione cognitiva e sensoriale, capace di essere strumento critico e immaginativo a un tempo. Ciascuno di essi affronta il complesso intreccio fra la dimensione proiettata nel futuro a cui la speranza sempre rimanda e le configurazioni politicamente possibili – le istituzioni – nelle quali tale proiezione immaginativa e futura può concretizzarsi, anche qui e anche ora. Il senso di questo intero numero, nonostante rimandi di necessità al futuro, e alla sua ineludibile dimensione intergenerazionale che le numerose urgenze del presente presentano, è in realtà quello di sperimentare una filosofia politica che non “metta il broncio” all'epoca autoassolvendosi da qualsiasi responsabilità verso il presente. Una filosofia politica che non consideri la speranza una *naïveté* teoreticamente poco elegante, ma abbia invece il coraggio di assumerla come atteggiamento teorico irrinunciabile.

Nel saggio “Il quadro epistemico della speranza e la sua articolazione con l'immaginazione politica: una riflessione a partire dal paradigma kantiano”, Nuria Sánchez Madrid prende le mosse da Kant per difendere l'uso della speranza come strumento di critica sociale, sottolineando l'importanza della giustizia intergenerazionale come sua componente essenziale. Partendo dal recente revival del concetto di speranza nella teoria politica e nella filosofia sociale, l'autrice ne sottolinea il valore di “sentimento degno di attenzione per la sua rilevanza sociale e politica nel contesto della creazione di spazi comunitari”². Il suo obiettivo è quello di entrare in dialogo con questo recente recupero ermeneutico, mostrandone il nesso con il paradigma kantiano della speranza e sostenendo che le norme che modellano le forme di credenza umana siano in qualche modo collegate agli indici di materialità che promettono un futuro migliore. A tal fine, l'autrice ricostruisce l'approccio di Kant al diritto e al dovere di adottare la speranza come criterio per i nostri giudizi e le nostre azioni. Dopo aver giustificato questa scelta, analizza la celebre domanda “Che cosa posso sperare?” come una formula che condensa in sé la difesa kantiana del legame

² Qui e di seguito, le traduzioni sono di chi scrive.

tra speranza e progresso civile. In questa ricostruzione, Sánchez Madrid sottolinea il passaggio di Kant da un contesto teologico a uno più marcatamente politico, in cui l'azione degli individui assume un ruolo centrale.

In quanto fondatrice di prospettive, la speranza prevede una temporalità intergenerazionale e chiama l'immaginazione all'anticipazione, alla rappresentazione delle generazioni future. L'autrice spiega questa natura intergenerazionale dell'immaginazione, che anticipa i bisogni materiali e simbolici di chi verrà dopo di noi, con l'obiettivo di mettere in evidenza la sua funzione chiave di operatore politico della speranza, nonché la sua azione di resistenza ai dispositivi e alle tendenze (dis)informative contemporanee, le quali tendono a privare l'immaginazione umana della sua capacità creativa e critica. In conclusione, Sánchez Madrid propone il quadro epistemico che ritiene più adeguato per poter ricorrere, ancora e sempre, alla speranza come strumento indispensabile nei processi di soggettivazione consapevoli e vigili rispetto alle carenze del mondo e della società in cui si inseriscono. Particolarmente significativa è la sua avvertenza conclusiva: come afferma Claudia Blöser, è necessario evitare di ridurre la speranza a un sentimento altalenante che ignora le strutture oggettive della realtà.

María José Guerra Palmero vede nell'obiettivo politico della resilienza, verso cui ci conducono le sfide ecologiche dell'Antropocene, la concretizzazione di una filosofia politica che abbraccia la speranza. Il suo articolo, intitolato "Emergenze, transizioni e collassi. Appunti sulla filosofia politica pratica e sulla resilienza", inizia ponendosi la domanda su che tipo di filosofia politica sia necessaria per far fronte alle straordinarie sfide del presente, quelle di "un mondo flagellato da pandemie, guerre, crisi migratorie, inflazione fuori controllo. Un mondo totalmente immerso nell'emergenza climatica come orizzonte ineluttabile". L'autrice individua nel neoliberalismo l'indice e la causa della perdita di influenza della tradizione cooperativista delle sinistre. Lamenta altresì una diffusa sottovalutazione della questione della transizione ecologico-sociale da parte della teoria politica contemporanea. Partendo da questo contesto, Guerra Palmero sviluppa una riflessione sulle emergenze, le transizioni e i collassi del presente, chiedendosi se c'è spazio per una filosofia politica che si faccia carico, almeno, di non abbandonare completamente la speranza.

Guerra Palmero caratterizza le nostre società come "società delle emergenze". La crisi finanziaria del 2008, la crescita dell'estrema destra, il negazionismo climatico o l'indebolimento dei movimenti sociali sono alcuni degli indicatori di questa emergenza. Al tempo stesso, però, è incoraggiante vedere l'emergere di nuovi movimenti popolari, sorti proprio in forza di una pervasività crescente delle emergenze, prima fra tutte quella climatico-ambientale. Tali movimenti, sostiene l'autrice, si muovono

sulla linea sottile eppure resiliente della speranza, ed è come se gettasse nuova luce su di essa. Parallelamente, il nostro presente fornisce elementi in grado di costruire una transizione ecologica e sociale (ecosociale) che aggiorni il contratto rawlsiano a fronte delle nuove sfide ambientali e sociali. L'autrice sottolinea in particolare il ruolo centrale delle comunità e dei quartieri in questa transizione. La sua conclusione è che, in un contesto in cui l'orizzonte utopico classico non è più presente, la rapida crisi climatica e la rivoluzione tecnologica richiedano una transizione ragionevole, persino realista, di fronte alla minaccia di un collasso terrificante. Questa è la sfida di una filosofia politica che non si limiti a denunciare i mali del presente, ma che assuma la responsabilità di accompagnare in maniera riflessiva i movimenti sociali, ai quali spetta il compito di immaginare e promuovere la transizione verso un nuovo mondo "in cui si possa respirare e vivere con dignità".

Mauro Farnesi Camellone ricostruisce, in "Il lavoro della speranza nel materialismo speculativo di Ernst Bloch", la filosofia politica dell'autore de *Il principio speranza* interpretandola come "scienza della speranza" che prende la forma di un'utopia concreta "e tende a riscattare quanto nell'uomo è stato umiliato, mutilato, represso". Per Bloch, il marxismo è una scienza in grado di recuperare e riattivare i residui non assorbiti, non ancora cooptati dalla formazione sociale capitalista, a cui è necessario attingere per produrre un nuovo modo di immaginare il futuro, proprio grazie ai "sogni diurni" e ai desideri di chi non ha trovato ancora adeguato riconoscimento e che per questo ha ancora una funzione trasformativa, urge nel nostro presente, indicandoci una possibilità futura. Le premesse ontologiche della scienza della speranza blochiana implicano una specifica concezione della materia e del tempo. Bloch parte dalla caratterizzazione marxista del lavoro come una realtà che richiede la capacità umana di anticipare mentalmente il futuro, il che però non implica l'assenza di una relazione con i processi materiali, anzi una più stretta correlazione con essi. La base di questa capacità immaginativa e progettuale è l'istinto di sopravvivenza. Le sue espressioni più importanti sono la paura e la speranza. È decisivo notare che quest'ultima non può essere meramente istintiva, come lo è invece la paura, ma contiene necessariamente l'immaginazione del possibile, la sua anticipazione. Tuttavia, questa immaginazione non deve essere confusa con una speculazione acritica; al contrario, il marxismo di Bloch esige di analizzare le condizioni materiali esistenti del possibile, secondo precise modalità che richiamano la durezza del sapere scientifico. Il "materialismo speculativo" di Bloch elabora una scienza del possibile a partire da una concezione della realtà come totalità in costante movimento, in cui materia e anticipazione non sono contrapposte, così come non lo sono futuro e natura. Il punto chiave dell'artico-

lo è che tali condizioni materiali esistenti, sebbene debbano essere sempre tenute in considerazione in ogni conteso di prassi umana, svolgono un ruolo centrale anche nella prassi orientata alla trasformazione della società. La speranza in una società senza classi, forza motrice di una lotta per l'emancipazione che non può derivare dalla mera difesa degli interessi materiali immediati o dello status quo, parte dalle condizioni reali del presente spingendo però per la sua trasformazione, insistendo sulla temporalità del futuro.

L'autore conclude proponendo di considerare il contributo filosofico-politico di Bloch come un pensiero marxista aperto a un multiverso storico-materiale, in cui "l'umano è la posta in gioco di questo processo di soggettivazione plurale, il frutto di una trasformazione derivante dall'intracciarsi di tutte le culture che il capitalismo stesso, nella sua configurazione mondiale, ha posto in connessione".

Nel testo "Speranza: femminile plurale. La postcritica come politica", Natascia Tosel sostiene la necessità che il pensiero critico esca dalla sua chiusura e si connetta agli eventi, alla storia. Propone di sostituire il tradizionale concetto di utopia, con cui solitamente si identifica l'incontro con il possibile, con quello di speranza. Questa connessione tra critica e speranza costituisce ciò che l'autrice chiama "postcritica". Tale interpretazione concepisce la speranza come una richiesta, aperta alle sfide della contingenza, e come un affetto performativo in grado di trasformare (attraverso una "traduzione attenta") il nostro lessico politico.

Tosel parte dalla diagnosi secondo cui la critica è diventata eccessiva e totalizzante, inefficace, paranoica e radicale. Inoltre, essa sembra aver rinunciato alla creazione di concetti, limitandosi a rimescolare vecchie cornici teoriche e a pretendere di poter interpretare il presente attraverso di esse. "Ogni qual volta il pensiero reitera le stesse domande e ricicla le stesse risposte, aggirando le urgenze del proprio tempo" esso rischia di diventare inutile, di condannarsi all'irrilevanza, per la mancanza di un'attenzione politica alla realtà. La sfida, quindi, è quella di riposizionare la critica, orientandola al presente, accettando anche la possibile sfocatura e imprecisione delle risposte che si possono dare alla lettura di fatti a noi contemporanei, ma evitando domande fuori tempo, fuori contesto e fuori misura. Essere in grado di catturare il divenire è ciò che l'autrice suggerisce di chiamare "affermare la speranza". La sfida implica che la speranza riapra e trasformi la critica. Lontano da un'interpretazione emotiva o ingenua del concetto, Tosel propone una ridefinizione del medesimo in chiave teorica e politica. Una speranza situata, ricollocata territorialmente, performativa, condivisa, non privatistica. Ciò richiede che gli attori si assumano la responsabilità del lavoro di ridefinizione delle pratiche, dei discorsi e delle istituzioni. L'autrice conclude riconoscendo la difficoltà

della sfida e suggerendo che questo appello a una speranza postcritica possa, almeno, ventilare il nostro lessico politico e darci respiro.

José Luis Villacañas, nell'articolo intitolato "Istituzione e Mondo della vita. Un'analisi da Esposito e Merleau-Ponty", sviluppa un dialogo con il testo di Roberto Esposito, *Pensiero instituyente*, del quale ricostruisce e analizza in dettaglio l'argomentazione. Le posizioni di Esposito sono messe in relazione con la critica di Koselleck al pensiero utopico e messianico contemporaneo, considerato dallo studioso tedesco privo di legami con, e piuttosto ignorante dei, condizionamenti storici e istituzionali nelle manifestazioni del senso e della prassi. Villacañas utilizza tale posizione critica per analizzare l'orientamento impolitico e anti-istituzionale di certa filosofia italiana contemporanea e riconosce l'influenza della fenomenologia della storia di Merleau-Ponty sulla posizione di Esposito, che lui stesso esplicita. A Villacañas interessa la proposta di Esposito di un pensiero dell'istituire, le cui implicazioni prendono le distanze dalle direzioni salvifiche, accelerazioniste e destituenti di una parte del pensiero politico italiano. A suo parere, infatti, la sottovalutazione di un necessario orientamento verso la storia sociale ha impedito alla filosofia di comprendere l'evoluzione del capitalismo contemporaneo, accontentandosi di schemi simbolici inadatti a coglierne la specificità. Al contrario, solo un pensiero dell'istituire, consapevole delle stratificazioni storiche che condizionano le dimensioni della prassi e del significato, è in grado di evitare sia le opzioni destituenti sia le proposte di un'istituzione totalmente estranea al pluralismo proprio del mondo sociale, che la stessa fenomenologia delle istituzioni rivela.

La critica di Villacañas nei confronti di Esposito riguarda piuttosto la priorità che quest'ultimo attribuisce a Lefort nel pensare la logica dell'istituzione. Attraverso le opere di Steinbock e Blumenberg, Villacañas argomenta in favore di una maggiore attenzione verso la fenomenologia generativa presente in nuce in Merleau-Ponty. Secondo l'autore, si tratterebbe di una prospettiva più feconda dal punto di vista ermeneutico proprio per pensare l'istituire come prassi radicata nel divenire della vita, che è sempre un vivere-con-gli-altri, non necessariamente sovradeterminata ed esclusivamente orientata all'istituzionalità politica. Per Villacañas, l'istituzionalità fa parte della vita, che è sempre vita collettiva, senza che ciò implichi un telos politico. Sostenere il contrario è una proiezione anacronistica della differenziazione moderna in cui è incorso Lefort e, per estensione, Esposito. L'ultimo corso di Merleau-Ponty sulla natura propone una fenomenologia della vita in cui l'istituzione al tempo stesso riflette e rispetta la vita plurale della società, in cui la preminenza dell'istituzione politica e la sua logica omogeneizzante non sono affatto presupposte. Come afferma Villacañas, "i poteri istituenti dei gruppi e delle società non sono sottomessi ai poteri istituenti del politico". Senza il pluralismo

istituente della società si rischia l'essenzializzazione filosofica del politico. Senza quindi un'attenzione storico-antropologica alle forme di un sapere attento alle trasformazioni istituzionali che da sempre si danno nei raggruppamenti umani, si rischia l'accelerazionismo o l'atteggiamento destituente. La speranza sta, forse, a metà strada.