

RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

ANNO LXIII
SETTEMBRE-DICEMBRE 2025

2025
3

SEGNI DEI TEMPI, SEGNI DI SPERANZA

PONTIFICIA FACOLTÀ
DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
«AUXILIUM»

COMITATO DI DIREZIONE

Piera Ruffinatto
Maria Antonia Chinello
Maria Spólnik
Eliane Anschau Petri
Grazia Loparco
Martha Séide

COMITATO SCIENTIFICO

Joaquim Azevedo (Portugal)
Britt-Mari Barth (France)
Giorgio Chiosso (Italia)
Paola Dal Toso (Italia)
Carlo M. Fedeli (Italia)
Mariola T. Kozubek (Poland)
Jennifer Nedelsky (Canada)
Marian Nowak (Poland)
Juan Carlos Torre (España)
Michele Pellerey (Italia)
Mária Potočárová (Slovakia)

COMITATO DI REDAZIONE

Hiang-Chu Ausilia Chang
Sylvia Ciężkowska
Pina Del Core
Marcella Farina
Albertine Ilunga Nkulu
Marie-Judith Jean-Baptiste
Josmy Jose
Rachele Lanfranchi
Magna Mayela Martínez Jiménez
Antonella Meneghetti
Lucy Muthoni Nderi
Thi Quyên Nguyễn
Enrica Ottone
Anna Peron
Linda Pocher
Rosangela Siboldi
Alessandra Smerilli
Maria Teresa Spiga
Milena Stevani

DIRETTORE RESPONSABILE

Maria Antonia Chinello

COORDINATORE SCIENTIFICO

Maria Spólnik

SEGRETARIA DI REDAZIONE

Rachele Lanfranchi

RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE


PUBBLICAZIONE QUADRIMESTRALE
EDITA DALLA PONTIFICIA
FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
«AUXILIUM» DI ROMA

DIREZIONE

 Via Cremolino, 141
00166 Roma

 Tel. 06.61564226

 E-mail
rivista@pfse-auxilium.org
segretaria.rse@pfse-auxilium.org

 Sito internet
<https://rivista.pfse-auxilium.org/>

Informativa GDPR 2016/679

I dati personali non saranno oggetto di comunicazioni o diffusione a terzi. Per essi Lei potrà richiedere, in qualsiasi momento, accesso, modifiche, aggiornamenti, integrazioni o cancellazione, rivolgendosi al responsabile dei dati presso l'amministrazione della rivista.


Unione Stampa periodica Italiana
Associato

Aut. Tribunale di Roma
31.01.1979 n. 17526

ISSN 0393-3849

 Progetto grafico, impaginazione
e stampa
Mastergrafica Srl
Via P. Taccone, 12/16 - Teramo
info@mastergrafica.it

**RIVISTA
DI SCIENZE
DELL'EDUCAZIONE**

2025
3

ANNO LXIII - SETTEMBRE-DICEMBRE 2025

PONTIFICIA FACOLTÀ
DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
«AUXILIUM»



DOSSIER

Segni dei tempi, segni di speranza.

Introduzione al Dossier

Signs of the time, signs of hope.

Introduction to the Dossier

Maria Antonia Chinello

272

Speranza: dono e responsabilità.

Considerazioni antropologiche e educative

Hope: gift and responsibility.

Anthropological and educational reflections

Maria Spólnik

277

Attualizzare la circolarità tra speranza e educazione

Actualizing circularity between hope and education

Pierpaolo Triani

308

Dialogo interreligioso e speranza. Appunti per riflettere

Interreligious dialogue and hope. Notes for reflection

Brunetto Salvarani

324

La pedagogia della speranza nell'educazione degli adulti:

dialoghi teorici per un approccio trasformativo

The pedagogy of hope in adult education:

theoretical dialogues for a transformative approach

Brigida Angeloni

340

Un'alleanza educativa per la speranza.

Il ruolo della scuola cattolica

An educational alliance for hope.

The role of the catholic school

Martha Seïde

355

**Ad astra. Prospettive pastorali tra letteratura e vita.
Con Dante per leggere il nostro tempo**
*Ad astra. Pastoral perspectives between literature and life.
With Dante to read our time*
Alessandro Saputo 373

Giornalismo è speranza
Journalism is hope
Maurizio Di Schino 393

ALTRI STUDI

**Crescere e conoscere in terre lontane:
l'esperienza dei bambini nelle colonie fasciste**
*Growing and learning in distant lands:
the experience of children in fascist colonies*
Bo Mi Yi 400

**Insegnare la comunità. De Gasperi e l'impegno
per l'Europa**
*Teaching community. De Gasperi and the commitment
to Europe*
Enrico Ripamonti 414

**Carteggio Caterina Daghero-Superiori salesiani.
Tra fedeltà a don Bosco ed esigenze della Santa Sede**
*Caterina Daghero - Salesian superiors correspondence.
Between fidelity to Don Bosco and the requirements
of the Holy See*
Paolo Vaschetto 428

**L'impegno dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice
per l'alfabetizzazione e l'istruzione professionale in Veneto**
*The commitment the Institute of the Daughters of Mary Help
of Christians for literacy and vocational education in Veneto*
Paola Dal Toso 440

Età della vita: passaggi evolutivi e percorsi formativi
Ages of life: evolutionary passages and formative paths
Pina Del Core 463

INTELLIGENZA ARTIFICIALE ED EDUCAZIONE

■ Educare con l'intelligenza (artificiale).
Tra ambivalenze e responsabilità
Educating for (artificial) intelligence.
Between ambivalence and responsibility
Elena Beccalli

504

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

- Recensioni 518
- Libri ricevuti 541
- Pubblicazioni delle docenti 543
- Indice dell'annata 2025 544
- Norme per i collaboratori della rivista 551

RSE

DOSSIER

SPERANZA: DONO E RESPONSABILITÀ. CONSIDERAZIONI ANTROPOLOGICHE E EDUCATIVE

HOPE: GIFT AND RESPONSIBILITY.
ANTHROPOLOGICAL AND EDUCATIONAL
REFLECTIONS

▪ Maria Spólnik¹

RIASSUNTO

Il presente articolo si propone di indagare il tema della speranza, colta nella sua duplice dimensione di dono e di responsabilità. La speranza vi è considerata come una delle strutture fondamentali dell'esistenza umana, segnata dalla sua costitutiva incompiutezza e dal bisogno di un compimento che la trascende: l'essere umano, in quanto essere aperto e mancante, si configura come il "luogo privilegiato" della speranza. Di qui, la necessità che l'uomo non solo spera, ma apprenda a sperare: la speranza non si improvvisa, ma richiede un'educazione, anzi un'iniziazione, una trasmissione sapiente e consapevole. In tale prospettiva, diviene centrale la cura del linguaggio della speranza, il quale, se sapientemente coltivato da adulti, educatori e dall'intera società, può farsi strumento generativo e nutrimento di una vita radicata nell'attesa, nella fiducia e nell'apertura al possibile.

PAROLE CHIAVE

Speranza, persona umana, educazione alla speranza, linguaggio della speranza.

¹ È Docente di Filosofia dell'educazione e di Antropologia filosofica presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma, Coordinatore scientifico della *Rivista di Scienze dell'Educazione* e Coordinatore della Commissione di Dottorato di ricerca.

ABSTRACT

This article sets out to explore the theme of hope, understood in its dual dimension as both gift and responsibility. Hope is here regarded as one of the fundamental structures of human existence, marked by its inherent incompleteness and by the need for a fulfilment that transcends it. The human being, as an open and lacking being, thus emerges as the "privileged locus" of hope. Hence, the necessity that one not merely hope, but learn how to hope: hope does not arise spontaneously, but calls for an education - or rather, an initiation - a wise and conscious transmission. From this perspective, particular emphasis must be placed on the care of the language of hope, which, if thoughtfully cultivated by adults, educators, and society as a whole, may become a generative instrument and a source of nourishment for a life grounded in expectancy, trust, and openness to the possible.

KEYWORDS

Hope, human person, education in hope, language of hope.

RESUMEN

El presente artículo se propone indagar el tema de la esperanza, entendida en su doble dimensión de don y de responsabilidad. La esperanza se considera aquí como una de las estructuras fundamentales de la existencia humana, marcada por su constitutiva incompletitud y por la necesidad de una plenitud que la trasciende. El ser humano, en cuanto ser abierto y carente, se configura así como el "lugar privilegiado" de la esperanza. De ahí la necesidad de que el ser humano no solo espere, sino que aprenda a esperar: la esperanza no se improvisa, sino que exige una educación, o más aún, una iniciación, una transmisión sabia y consciente. En esta perspectiva, adquiere una relevancia central el cuidado del lenguaje de la esperanza, que, si es cultivado con esmero por los adultos, los educadores y la sociedad en su conjunto, puede convertirse en un instrumento generativo y en alimento vital para una vida enraizada en la espera, en la confianza y en la apertura a lo posible.

PALABRAS CLAVE

Esperanza, persona humana, educación en la esperanza, lenguaje de la esperanza.

Introduzione

In *Le stagioni della vita*, Hermann Hesse individua nell'intreccio tra eredità e compito² il nucleo essenziale dell'esistenza umana. A ognuno è affidata un'eredità - culturale, familiare, storica o spirituale - che rappresenta il punto di partenza del proprio cammino: un insieme di origini, valori, traumi, conoscenze e relazioni che ci plasmano. Tuttavia, tale eredità non costituisce un destino immutabile, ma un materiale vivo, suscettibile di comprensione, rielaborazione e trasformazione.

In questo orizzonte si inserisce la speranza, non come attesa passiva, ma come fiducia operosa nella possibilità di orientare la propria esistenza. Essa si traduce nell'assunzione di un compito personale, unico e irripetibile, che dà senso alla vita: realizzare sé stessi, riconoscere il proprio valore, contribuire al bene comune. Nessuno è escluso da questa chiamata, nemmeno chi si sente smarrito o privo di scopo.

Hesse propone, così, una visione etica e spirituale dell'esistenza: la vita è insieme dono e responsabilità, e la speranza - lungi dall'essere un'illusione - è il segno della libertà umana di rispondere creativamente alla propria eredità. Dove c'è un compito, vi è una via; e dove c'è una via, vi è speranza.

In un passaggio particolarmente lucido e ancora attuale, Józef Tischner, nella sua introduzione a *Pensare secondo i valori* (1981), individua una delle più profonde ferite dell'uomo contemporaneo: la crisi della speranza. Non si tratta, come egli stesso chiarisce, di una riflessione astratta o distaccata, ma del frutto di un autentico incontro con la realtà umana: «Il nostro uomo contemporaneo ha varcato la soglia di profonda crisi della sua speranza. La crisi della speranza è una crisi dei fondamenti, delle radici. Un tempo, gli uomini si uccidevano in nome della superiorità della propria speranza su quella degli altri. Oggi, invece, soffocano nella propria disperazione».³ Tischner coglie un passaggio epocale: un tempo gli uomini erano disposti a morire in nome di una speranza, spesso sentita come superiore a quella altrui; oggi, invece, non combattono più, ma si lasciano sopraffare da un senso diffuso di disperazione, privi di orizzonti verso cui tendere.

Di fronte a questo scenario, il filosofo polacco richiama con forza la responsabilità della filosofia, la quale - lungi dal potersi rinchiudere nell'autosufficienza teorica - è chiamata ad assumere un compito concreto:

² Cf HESSE Hermann, *Le stagioni della vita*, Milano, Mondadori 1996, 13. Con questa affermazione, l'autore "riduce" tutta la complessità della vita a due elementi fondamentali, togliendo il peso a molte delle ansie quotidiane o delle illusioni sociali. Non conta diventare famosi, ricchi e perfetti: conta solo riconoscere ciò che ci è stato dato (l'eredità) e rispondere al nostro compito (il senso del nostro cammino).

³ TISCHNER Józef, *Myślenie według wartości*, Kraków, Znak 2011, 6. La traduzione è mia. Tutti i saggi in lingua polacca, citati direttamente nel presente contributo, sono di mia traduzione.

quello di non sottrarsi alla crisi della speranza, ma confrontarsi con essa, contribuendo a riscoprire quei fondamenti e quelle radici che rendono ancora possibile pensare, scegliere, agire e sperare.⁴ La speranza, infatti, non è un sentimento vago, ma una forza etica e spirituale che interpella profondamente la libertà umana.

Il presente contributo intende inserirsi nel dibattito filosofico sulla speranza, rilanciato anche dal Giubileo del 2025,⁵ adottando una prospettiva antropologica ed educativa. La tesi di fondo è che l'essere umano è, per natura, un essere che spera; tuttavia, come ogni dimensione costitutiva della persona, anche la speranza esige di essere educata, coltivata, trasformata in forza generativa per la costruzione di sé e del mondo.

Ma che cos'è la speranza? Che cosa significa, per l'uomo, sperare? Come sperare in un tempo segnato dall'incertezza e dal disincanto? E, soprattutto, è possibile imparare a sperare? Queste sono le domande fondamentali da cui muove la riflessione.

1. Speranza, un dono intrinseco e inestimabile dell'uomo

Dal punto di vista antropologico, l'uomo si distingue dagli altri esseri viventi non solo per la ragione, la libertà, la cultura, il linguaggio, la scienza e la tecnica, ma anche per la speranza. Questa si configura come una dimensione essenziale della sua natura incompiuta e in divenire, una tensione profonda verso un futuro che è già inscritto nella struttura stessa della persona e nella sua interiorità. In questo senso, l'uomo è esso stesso un *futuro* e uno *spazio privilegiato di speranza*: si presenta a sé come un compito da compiere, cercando in sé e nel mondo la «ragione della propria speranza» (1Pt 3,15). Proprio in «ragione» di questa speranza, l'uomo si oppone a ogni forma di pseudosperanza che lo allontana dalla verità di sé e dal senso ultimo del suo destino. L'opzione che l'uomo compie su se stesso e sul proprio futuro si gioca nel difficile impegno di riconoscere e fondare tali *ragioni della speranza*, modellando su di esse il proprio pensare, parlare e agire. Questo confronto esistenziale, sempre caratterizzato da un aut-aut, determina in ultima istanza la felicità o la disperazione dell'individuo.⁶

Nutrire la speranza è dunque una prerogativa fondamentale dell'essere umano, che trascende epoche storiche, culture, religioni e convinzioni. L'uomo spera e, allo stesso tempo, è sostenuto dalla speranza. Per questo

⁴ «Il momento attuale spalanca davanti alla filosofia un compito speciale e un particolare campo di responsabilità» (L. cit.).

⁵ Cf FRANCESCO, *Spes non confundit*. Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025 (9 maggio 2024), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html.

⁶ Cf SPÓLNİK Maria, *La forza iniziatica dell'educazione alla speranza della persona umana oggi*, in *Fiamma viva* (2005)46, 166.

la riflessione filosofica, per restare fedele a questa universalità, deve operare in modo inclusivo, riconoscendo a tutti la possibilità e il bisogno di accedere e nutrirsi della speranza.

Rimane tuttavia aperta una domanda cruciale: di quale speranza parla la riflessione filosofica?

2. Speranza: complessità e significato nella filosofia occidentale

Ernst Bloch denuncia l'incapacità della filosofia ad affrontare finora la speranza nella sua essenza: essa non è stata all'altezza di spiegare il fenomeno della speranza, di formulare domande radicali, né di collocarla in un contesto adeguato. La speranza resta così inesplorata nella sua profondità ontologica.⁷ In altre parole, la speranza è rimasta fuori dall'orizzonte filosofico autentico, senza essere indagata nella sua profondità e complessità.

Il filosofo polacco Jacek Filek individua una delle cause principali di questa carenza proprio nella tradizionale considerazione della speranza come *sentimento*, un approccio diffuso sia nell'antichità greca che nell'età moderna. Tale riduzione ha limitato l'analisi filosofica, confinando la speranza a una dimensione emotiva e soggettiva. D'altra parte, il superamento di questa visione, avvenuto soprattutto con Tommaso d'Aquino, che ha mostrato la speranza come *virtù teologale*, ha ulteriormente spostato il tema fuori dal dominio della filosofia per collocarlo nell'ambito della teologia. Questo ha contribuito a far pensare che la ricerca sulla speranza fosse più una questione religiosa che filosofica.

Filek sottolinea anche come, nel contesto dell'epoca moderna, dominata dal *culto della ragione*, i sentimenti - e quindi la speranza intesa come sentimento - siano stati considerati inferiori o addirittura ostili alla ragione. Questo atteggiamento ha portato a una svalutazione della speranza nel discorso filosofico. Anche nella filosofia di Max Scheler, pur riabilitando i sentimenti, non si pone e non si considera il problema della speranza, secondo Filek. Solo nel XX secolo, osserva il filosofo polacco, il tema della speranza è stato ripreso in modo significativo soprattutto dai pensatori cristiani, per i quali la speranza è intimamente connessa alla salvezza.⁸

⁷ Ernst Bloch (1885-1977), scrittore e filosofo tedesco marxista, teorico del celebre "principio speranza", nella seconda metà del XX secolo, riteneva ancora che la speranza è tutta da scoprire, come Antartide (cf BLOCH Ernst, *Il principio speranza [Das Prinzip Hoffnung]*, Frankfurt am Main 1959, Bd I, s. 5), vol. 1, tr. it. di Enrico De Angelis; introduzione di Remo Bodei, Milano, Garzanti 1994, 9).

⁸ Cf FILEK Jacek, *O nadziei. Historyczne i analityczne wprowadzenie do fenomenologii nadziei*, Kraków, Wydawnictwo WAM 2023, 10-11. Filek osserva, infatti, che Max Scheler nella sua opera principale *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern und München 1980, p. 337, menziona soltanto che paura e speranza (*Furcht und Hoffen*) sono due funzioni vitali del sentimento (*zwei vitale Gefühlsfunktionen*).

Senza voler analizzare in modo completo come il concetto di speranza si sia sviluppato nella storia della filosofia, soprattutto in quella occidentale, mi limito a richiamare alcuni momenti fondamentali che possono aiutarci a capire la speranza sia come dono che come responsabilità.⁹

2.1. La *visione ambivalente* della speranza nel pensiero greco

La riflessione greca sulla speranza ha origini antiche e si presenta fin da subito in modo ambivalente. Il mito di Pandora, nella versione di Esiodo,¹⁰ ne offre una testimonianza paradigmatica. Pandora, "colei che dona tutto", è definita un *male affascinante* (*kalon kakon*),¹¹ portatrice di seduzione e rovina.¹² Quando apre il vaso (*pithos*), tutti i mali si diffondono nel mondo, mentre la speranza resta sul fondo. Il significato di questo residuo è controverso: è ciò che viene preservato come ultima risorsa per l'uomo o, al contrario, un ulteriore inganno, una forma di illusione?¹³

Già Omero, in precedenza, aveva parlato di due vasi nella casa di Zeus, uno pieno di beni, l'altro di mali,¹⁴ sottolineando l'alternanza ineliminabile di fortuna e disgrazia nella vita umana.¹⁵ Teognide,¹⁶ un secolo dopo Esiodo, descrive invece la Speranza (*Elpis*) come l'unica divinità rimasta tra gli uomini, mentre tutte le altre sono fuggite sull'Olimpo.¹⁷ Tuttavia, si tratta

⁹ Per l'approfondimento rimando, tra l'altro, a un ottimo studio già citato di Jacek Filek *O nadziei* 15-143. Sarebbe significativo poter ampliare la riflessione sulla speranza anche ad altre tradizioni culturali e religiose.

¹⁰ Cf ESIODO, *Le opere e i giorni*, versetti 57-101.

¹¹ ESIODO, *Teogonia*, v. 585.

¹² «Una cultura maschilista volentieri vedeva nella donna causa di tutte le disgrazie» (FILEK, *O nadziei* 21).

¹³ Probabilmente Schopenhauer aveva ragione quando affermava che il mito di Pandora per lui non era mai chiara, anzi gli sembrava assurdo e sbagliato e che probabilmente Esiodo stesso non lo capiva e lo ha distorto (cf SCHOPENHAUER Arthur, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, vol. 2, paragrafo 200, tłum. J. Garewicz, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2004, 354).

¹⁴ «Nella sala di Zeus ci sono i due vasi dei doni che egli dà ai mortali: uno è pieno di mali, l'altro di beni» (OMERO, *Illiade*, XXIV, vv. 527-528; tradotto da Vincenzo Monti, Torino, Tipografia e Libreria Salesiana 1890).

¹⁵ Cf VIRGILIO, *Eneide*, Libro X, vv. 104-107.

¹⁶ Teognide di Megara, probabilmente si riferisce a un'altra versione del mito, quella di Valerio Babrio, uno scrittore romano ellenizzato di favole in lingua greca del II-III secolo. Leggiamo testualmente: «Un giorno Zeus raccolse tutti i beni in un vaso e, dopo averlo chiuso con un coperchio, lo assegnò all'uomo. Ma l'uomo, incapace di dominarsi e smanioso di sapere che cosa mai ci fosse dentro, levò il coperchio, lasciando così che i beni tornassero alle dimore degli dèi, e lassù s'involarono, scomparendo dalla faccia della terra. Rimane soltanto la Speranza, trattenuta dal coperchio rimesso nell'ultimo momento. Solo la Speranza, dunque, ci è compagna tra gli uomini, promettendo di donarci tutti i beni che ci sono sfuggiti» (BABRIO, *Speranza, Compagna di Vita*, in *Id.*, *Le favole dimenticate di Babrio*, tr. a cura di Eliano Zigiotta, Milano, Gribaudo 2021, 46-47).

¹⁷ Cf TEOGNIDE, *Spes ultima dea*, in *I poeti della Antologia Palatina*, a cura di Ettore Romagnoli, Bologna, Zanichelli 1962. Testualmente: «La sola dea rimasta quaggiù fra i mortali, è Speranza: /ci hanno lasciati gli altri, sono ascesi all'Olimpo. /Parti la Buona Fede, gran Diva: parti la Saggezza /il Giuramento fido fra gli uomini più non si trova, /né più venera alcuno gl'immortali celesti. /Spenta è la razza degli uomini pii: né più alcuno rispetta /né le leggi degli uomini, né i decreti divini. /

di una speranza che "illude la gente", lasciando sospesa la domanda sulla sua verità o inganno.

Lo stesso termine greco *elpis* riflette questa ambiguità: significa sia aspettativa positiva sia timore. Solo dal contesto o dagli aggettivi che l'accompagnano si può dedurre se si tratti di speranza o di ansia. Col tempo, questa ambivalenza non riguarda solo l'oggetto sperato, ma la qualità stessa della speranza: essa può essere razionale o illusoria, fondata o ingannevole.¹⁸

Nonostante ciò, ancora in Platone e Aristotele la speranza non ha acquisito un significato univoco e positivo.

Platone introduce un elemento di novità, definendo la speranza uno *stato dell'anima* (*Timeo*, 69a) - un misto di pensiero, immagine e sentimento, che può suscitare gioia, timore o entrambi insieme¹⁹ -, e un'attesa del bene che implica non solo desiderio, ma anche una forma di orientamento spirituale. In tal modo, la speranza viene situata non più solo nell'ambito emotivo, ma anche in quello ontologico-esistenziale. Egli si chiede pure se le speranze siano vere o false, e conclude che il sentimento in sé è reale, ma può essere eticamente errato, come quando si spera in un guadagno disonesto. Per Platone, infine, la speranza ha anche una *dimensione escatologica*: si radica nel presente ma guarda a un bene futuro, oltre la morte. Tuttavia, essa non è cieca fiducia nel destino, ma è orientata dall'educazione dell'anima, che insegna a distinguere ciò per cui vale la pena sperare.²⁰

Ma sinché vive, sinché vede ognuno la luce del sole, /verso gli dei si mostri poi, la Speranza onori, /e, precî offrendo ai numi, bruciando a lor femori pingui, /sacrifichi a Speranza, prima ed ultima Diva. /E dagli obliqui discorsi degli uomini iniqui si guardi, /che, senza avere mai riguardo agli Immortali, /ai beni l'un dell'altro rivolgono sempre le brame, /coprendo opere turpi con apparenza bella», in https://www.liberliber.eu/mediateca/libri/c/carubia/autori_classici_greci_in_sicilia/html/testi/brani.htm.

¹⁸ Cf FILEK, *O nadziei* 24-26. Tucidide, raccontando la Guerra del Peloponneso, richiama spesso i discorsi *pieni di speranza* rivolti ai soldati. In effetti, lo storico osserva che l'uomo, consapevole delle proprie possibilità, tende a guardare il futuro fidandosi di ciò che conosce, più che basandosi sulla speranza. Invece, l'uomo *nobile* interiormente, motivato e animato dal coraggio e dalla speranza nell'ideale del bene comune che lo spinge ad agire, è capace di non risparmiare la propria vita e rischiare anche la morte per il bene futuro della propria comunità (cf TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, traduzione, introduzione e note di Luigi Annibaletto, Verona, Arnoldo Mondadori 1961, Il 51). Gli ammalati di peste ad Atene tendono alla depressione psicologica, ma i sopravvissuti che hanno fortunatamente superato la malattia, conservano una speranza *irrazionale* che, dopo una simile esperienza, ormai nessun'altra malattia gli possa attaccare (cf *ivi* Il 62).

¹⁹ «Ogni uomo [...] è pieno di molte speranze. [...] E sono come dei ragionamenti interni a ciascuno di noi, quelle che noi chiamiamo speranze. [...] E così pure le immagini dipinte: e qualcuno vede spesso giungergli un'immensa ricchezza, e, con quella, molti piaceri; e allora scorge in sé anche se stesso dipinto in grandissimo godimento» (PLATONE, *Filebo* 40a, in *Id.*, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi 1991, 458. Tutti i riferimenti al Platone attingo da questa pubblicazione). Cf anche PLATONE, *Filebo* 46c.

²⁰ Cf PLATONE, *Fedone* 67b-c. L'educazione dell'anima consente la formazione dei criteri per poter provare gioia per il bene e dolore per il male, quindi sapere giudicare di che cosa vale la pena rallegrarsi nella vita e di che cosa invece dover dolersi (cf PLATONE, *Leggi*, Libro II, 653a-b: «Bisogna

Anche Aristotele considera la speranza *propria dell'uomo*, in quanto capace di proiettarsi verso il futuro in modo consapevole. Essa è legata alla *virtù del coraggio*,²¹ come forza che si oppone alla paura, e aiuta ad affrontare il pericolo immaginando una via di salvezza.²² La speranza, per Aristotele, è una *disposizione* che può accompagnare le scelte virtuose. Egli nota che è tipica dei giovani, perché il futuro, per loro, appare ampio e ricco di possibilità. Sebbene possano essere facilmente delusi, è altrettanto facile riaccendere in loro la speranza, che stimola il coraggio e il desiderio di cambiamento.²³

Riassumendo brevemente, nel pensiero greco, la speranza si configura come una realtà intrinsecamente ambivalente. Tale ambivalenza si manifesta in primo luogo a livello dell'oggetto: ciò che si attende può essere indifferentemente positivo o negativo. La speranza non discrimina tra contenuti eticamente opposti, rendendo possibile attendere tanto la salvezza quanto la distruzione, il bene dell'altro come il suo male. Ma questa duplicità non si esaurisce nell'oggetto sperato: coinvolge la speranza stessa, nella sua struttura e nella sua funzione. Essa può assumere un volto benefico o maligno, presentarsi come forza salvifica o come fonte di sofferenza, come apertura fiduciosa al possibile o come illusione ingannevole che disarmava il giudizio. È capace di innalzare, conferendo slancio e respiro, oppure di irretire, seducendo l'animo con attese infondate. Può essere razionale o cieca, fondata o fallace, generare tensione vitale oppure paralizzare l'azione.

Questa struttura ambigua si estende anche alla valutazione morale dell'oggetto sperato: il contenuto della speranza non è necessariamente conforme al bene. Si può sperare per la vita o per la morte, per la giustizia o per la sopraffazione. Ne consegue che non esiste una speranza univocamente buona, ma piuttosto una pluralità di forme, ciascuna definita dalla relazione fra ciò che si desidera, il modo in cui lo si attende e le conseguenze che ne derivano.

Alla radice di questa ambivalenza si trova il nesso strutturale tra speranza e timore. Ogni speranza nasce da una condizione di incertezza e porta con sé, inseparabilmente, un margine d'ansia. Al desiderio del compimen-

fin dalla tenera età abituarsi a gioire e a dolersi delle cose giuste». Aristotele riprende questa convinzione nel contesto dell'etica, mettendolo al centro della *retta* educazione che porta alla vita virtuosa, quindi felice: «Si deve esser in qualche modo guidati subito da giovani, come dice Platone, a rallegrarsi e a dolersi delle cose di cui si deve: questa è infatti la *retta educazione*» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1104b, 10-13, vol. I. Testo greco a fronte, Milano, Rizzoli 1986, 151-152).

²¹ «Il vile è privo di speranza: infatti teme ogni cosa. Il coraggioso invece si comporta nel modo opposto; infatti l'aver ardimento è proprio di chi ha speranza. Le stesse cose costituiscono dunque il dominio del vile, del temerario e del coraggioso; ma essi si comportano diversamente in relazione ad esse: i primi infatti eccedono e difettano, quest'ultimo invece tiene la via di mezzo ed <agisce> come si deve. [...] I coraggiosi sono risolti nelle azioni, e prima sono calmi» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1116a).

²² Cf ARISTOTELE, *Reticorica* 1383a, 14-16, in Id., *Opere*. Vol. 10, Roma-Bari, Laterza 1994, 82.

²³ Cf *ivi* 1389a, 21-25.

to si lega la possibilità del fallimento, e con essa una nuova inquietudine. La speranza non è mai garanzia, ma apertura fragile a ciò che non si può possedere in anticipo. Proprio per questo essa non libera dall'angoscia, ma la riformula: introduce un'attesa carica di tensione, in cui l'anticipazione del bene è sempre accompagnata dalla consapevolezza della sua eventuale mancanza. La speranza, così intesa, non è solo un sentimento, ma una struttura complessa dell'esperienza umana, in cui si intrecciano fiducia e dubbio, desiderio e limite, apertura e insicurezza.

2.2. La transizione del concetto di speranza dal pensiero greco alla visione cristiana della speranza come *virtù* relazionale

Come si è visto, nel mondo greco, la speranza si configura principalmente come una relazione di tipo soggetto-oggetto: l'uomo spera in qualcosa, un bene futuro incerto, percepito come esterno e tendenzialmente fragile. Tale struttura si fonda su una concezione antropologica in cui il soggetto sperante resta isolato nel suo desiderio e nella sua proiezione, senza garanzia ontologica sull'oggetto atteso. In Esiodo, la speranza (*elpis*) è infatti separata dal reale, una possibilità impendibile, chiusa nel vaso di Pandora; in Platone ella nasce dall'ignoranza del futuro,²⁴ perciò non si fonda sull'*episteme* e non può essere una virtù che, per il filosofo è sempre legata alla conoscenza del bene illuminata dalla ragione;²⁵ e in Aristotele, la speranza è una disposizione psicologica che può essere presente nell'uomo, specie nel giovane, come atteggiamento verso il futuro, una forma di un'attesa spesso irrazionale o aleatoria, associata all'età e all'inesperienza, non a una scelta razionale o a una disposizione virtuosa.²⁶

Il cristianesimo opera una svolta radicale: la speranza²⁷ non è più solo un'attesa diretta a un oggetto, ma diventa relazione interpersonale fondata sull'affidamento. Il soggetto non spera semplicemente *in qualcosa*, ma

²⁴ «Chi non conosce il futuro vive di speranza» (PLATONE, *Protagora* 356d-e).

²⁵ Platone sembra ammettere una speranza "nobile", quando è collegata alla filosofia, cioè alla vita giusta e alla preparazione alla morte; e quando è rivolta al mondo ultraterreno, alla sorte dell'anima dopo la morte. In *Fedone* 63c-d, 114d, Socrate, prima di morire parla della speranza come attesa razionale e serena dell'immortalità dell'anima: «L'uomo che ha vissuto nella filosofia può sperare il massimo bene dopo la morte». Qui la speranza non è illusione, ma un'attesa fondata sulla ragione e sulla purificazione dell'anima. Non è virtù in senso tecnico, ma ha dignità morale se integrata nella vita filosofica.

²⁶ Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* III, 12, 1111b.

²⁷ Il tema della speranza nella Bibbia è ricorrente, ma la lingua ebraica non ha un termine unico per esprimere ciò che noi intendiamo con i termini *spes*, *speranza*, *espoir*, *Hoffnung*, *hope*, *nadzieja*. Nella lingua ebraica esistono alcuni vocaboli che si potrebbero tradurre con il termine speranza. I traduttori dei testi biblici oscillano spesso tra *speranza*, *fiducia*, *far affidamento su* (cf al riguardo FILEK, *O nadziei* 53-56, in particolare nota 5). Senza entrare nella questione della terminologia, pur importante, per un cristiano resta vincolante l'insegnamento della Bibbia: «Manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è degno di fede colui che ha promesso» (Eb 10,23); «Egli credette, saldo nella speranza contro ogni speranza» (Rm 4,18).

in qualcuno, cioè in Dio, il quale è garante della promessa.²⁸ Ciò introduce una struttura triadica: il soggetto che spera, l'oggetto sperato (la salvezza, la vita eterna), e l'Altro-persona - Dio - che rende possibile il compimento.²⁹ Questa relazione è dinamica e dialogica, fondata non sull'incertezza ma sulla fedeltà di un Tu. La speranza cristiana, così intesa, implica una fiducia che è relazionale, fondata sulla rivelazione e sull'amore, e si configura come apertura a un futuro garantito dall'iniziativa divina.³⁰

Questa triadicità modifica anche la struttura temporale: dalla linearità fragile della proiezione individuale si passa a una temporalità escatologica, in cui il futuro è già inaugurato dalla presenza dell'Altro. L'attesa non è più passiva o illusoria, ma nutrita dalla promessa di un incontro, che coinvolge la totalità della persona in relazione con Dio e, in prospettiva comunitaria, con gli altri. Per questo, la speranza cristiana potrà essere conosciuta nella sua essenza profonda se colta nella sua radice teologica e se posta nel rapporto con la fede e la carità,³¹ tre virtù interdipendenti, che devono essere poi tradotte nei comportamenti umani concreti.³²

²⁸ Come afferma giustamente Józef Tischner, «l'evento del cristianesimo è stato un evento nel cuore della speranza umana» (TISCHNER Józef, *Wiązania nadziei*, in *Id.*, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków, Znak 1992, 294), perché il fondamento della speranza si radica in una promessa di Dio e l'oggetto specifico della speranza è la salvezza che Dio dona all'uomo.

²⁹ Da questa prospettiva, nel pensiero giudaico-cristiano, la speranza si configura come una relazione triadica: l'essere umano in qualità di soggetto della speranza; l'oggetto verso cui egli la orienta e, infine il suo donatore, depositario e al contempo garante ultimo che, in questo contesto, è Dio.

³⁰ Un greco poteva solo sospirare: «Se almeno ci fosse qualche Dio che si cura di me»: Cicerone lo cita nel contesto della disputa sulla passione amorosa come di una forma di follia, dove richiama un verso di Menandro tramite Turpilio, relativo al mito del salto di Leucadia: «Sin autem est aliquis amor, ut est certe, qui nihil absit aut non multum ab insania... qualis in *Leucadia* est: 'Si quidem sit quisquam deus, cui ego sim curae'» (TURPILIO, *CRF 115-120 [Leucadia]*, fr. 12), in CICERONE, *Tuscolanae Disputationes*, Libro IV, riga 72, in *Id.*, *Opere politiche e filosofiche*, vol. 2: *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di Nino Marinone, Torino, UTET 1988, 768). Un cristiano, invece, ritrova il fondamento del proprio credere, spera la salvezza, ripone la sua speranza in Dio confidando nella sua promessa e per questo può sperimentare la presenza di un Dio che si prende cura di lui e lo salva perché lo ama.

³¹ Sant'Agostino non aveva dubbi che la speranza era una virtù in stretto rapporto con la fede e la carità: egli riconosce ciascuna come virtù distinta, però strettamente intrecciate tra di loro: «L'amore non sussiste senza speranza, né la speranza senza l'amore, né amore e speranza sussistono senza fede» (SANT'AGOSTINO, *Manuale sulla fede, speranza e carità*, 2.8, in *Id.*, *La vera religione VI/2*, Roma, Città Nuova Editrice 1995, 481). Come ricorda Brunetto Salvarani, a ideare per primo il raggruppamento letterario *fede, speranza, carità* è stato Paolo di Tarso, anche se l'ordine dei termini nei suoi scritti è generalmente *fede, carità, speranza*. Lo si ritrova già nel suo testo più antico, cronologicamente il più antico documento neotestamentario, la prima Lettera ai Tessalonicesi: verosimilmente non molto tempo dopo la morte di Gesù. L'autore ha sviluppato l'ipotesi della necessità di una nuova lettura delle virtù teologali nel suo interessante studio *Senza Chiesa e senza Dio. Presente e futuro dell'Occidente post-cristiano*, Roma, Laterza 2023, 180-216.

³² Lo poneva in evidenza già il filosofo ebraico Filone d'Alessandria, nato avanti Cristo, affermando che la speranza, come la fede e l'amore, vanno vissute e devono proporsi come modelli di comportamento umano concreto, sociale e persino politico, per contrastare persecuzioni e ingiustizie e contribuire alla costruzione di una civiltà nuova. Filone d'Alessandria, che utilizza la metodologia filosofica per interpretare la Torah e le Scritture ebraiche, nel suo opuscolo *Legatio ad Gaium*, conosciuto anche come *De virtutibus /Sulle virtù*, recapitato all'imperatore romano

Tra i pensatori cristiani, Tommaso d'Aquino si distingue per aver intrapreso con rigore filosofico l'analisi della *speranza in quanto tale*, non solo come contenuto della fede, ma come dinamismo fondamentale dell'agire umano. Pur restando ancorato a una visione teologica, il suo approccio si distingue per l'ampiezza prospettica, capace di far emergere elementi strutturali che riguardano la speranza in senso universale, anche al di là del suo specifico significato cristiano.

Tommaso definisce la speranza come *virtù teologale*,³³ cioè come disposizione infusa da Dio nell'anima, avente Dio stesso come origine, fondamento e fine. Essa si rivolge primariamente a ciò che si compirà dopo la morte - la salvezza eterna - e guida l'uomo a vivere secondo il bene che attende, sostenuto dalla grazia e dalla promessa divina. In questo senso, la speranza è un'attesa attiva, una forza interiore che orienta l'agire, rendendolo coerente con il fine ultimo. Non è dunque mera proiezione soggettiva, ma energia spirituale ordinata verso un compimento reale, garantito da Dio.

Tuttavia, l'Aquiniano non riduce il concetto di speranza alla sua sola configurazione teologale. Nei suoi testi si distingue con chiarezza tra due forme di speranza: quella intramondana, riferita a beni temporali o spirituali raggiungibili con le sole forze umane, e quella trascendente, che ha per oggetto Dio stesso. La prima è una speranza *morale*,³⁴ ancorata alla razionalità umana e ai principi etici naturali; la seconda è la speranza *teologale*, fondata sulla rivelazione e sulla grazia. Ambedue, però, condividono la medesima struttura intenzionale: l'uomo, agendo, si orienta verso un bene futuro ritenuto possibile ma arduo, e si muove verso di esso con fiducia, sostenuto - nel primo caso - dalla propria ragione e dalla cooperazione con altri uomini, e - nel secondo - dalla fede e dall'aiuto divino.³⁵

Tommaso mostra così che la speranza, in ogni sua forma, conserva una tensione dinamica verso un fine, che coinvolge la libertà, l'intelligenza e la volontà del soggetto. Nel contesto teologale, questa tensione è elevata dalla grazia: la ragione è perfezionata (*habitus mentis*),³⁶ non annullata, ed

Gaio, mentre denuncia persecuzioni e ingiustizie subite dalla comunità ebraica ad Alessandria d'Egitto, indica che l'opera non è solo una protesta, ma è anche una esposizione delle virtù (aretologia) come modelli del comportamento retto da seguire a livello sociale e politico, per una convivenza pacifica appellandosi alla responsabilità dell'individuo e della comunità, come risposta concreta alle ingiustizie e provocazioni nelle situazioni concrete. In tale contesto Filone considera la fede come virtù suprema, affiancata all'amore e alla speranza (cf FILONE DI ALESSANDRIA, *Ambasceria a Gaio (Legatio ad Gaium)*, a cura di Giorgia Lauri, Roma, Citta Nuova 2024).

³³ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia* (II, 7), Parma, Tipografia Vescovile Fiaccadori 1887, 359-360.

³⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, vol. 14: *La fede e la speranza* (II-II, q.17, a.5), Sancasciano, Casa Ed. Adriano Salani, 338.

³⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* II-II, q.17, a.5, 338. In ambedue i casi però l'uomo, nel suo agire, deve raggiungere la *norma* richiesta: comportarsi secondo la ragione raggiungendo un bene, oppure - avendo Dio per oggetto - superare la ragione e trovare in Dio il compimento della felicità e la motivazione ultima del proprio agire libero e responsabile (cf *l. cit.*).

³⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* II-II, q.17, a.1, 330.

è resa capace di attendere la salvezza come dono possibile, che tuttavia richiede la collaborazione della libertà umana, la pratica delle virtù, e l'apertura all'aiuto degli altri. La speranza cristiana non si fonda solo sull'attesa passiva di una promessa, ma sulla responsabilità attiva del credente, chiamato a vivere in modo conforme a ciò che spera.

Una delle intuizioni più profonde di Tommaso riguarda la *relazionalità intrinseca della speranza*. Essa non è chiusa nel rapporto soggetto-oggetto, come fosse un moto interiore solitario, ma è strutturalmente *interpersonale* e, in senso pieno, *triadica*. L'uomo spera non solo per sé, ma anche per gli altri, e può sperare anche tramite l'aiuto degli altri. L'oggetto della speranza non è soltanto un bene individuale, ma può essere anche il bene altrui, a condizione che ci sia una forma di amore che unisce il soggetto sperante al destinatario della speranza. L'intercessione, cioè il desiderare e domandare il bene per l'altro, ne è una manifestazione concreta. Così, la speranza si espande oltre il perimetro dell'io, assumendo la forma di una responsabilità condivisa, in cui l'uomo non è solo soggetto della speranza, ma anche strumento e destinatario della speranza altrui.³⁷

Questo tratto relazionale è ulteriormente approfondito da Tommaso laddove egli afferma che, una volta raggiunto il compimento ultimo - la visione di Dio, la beatitudine eterna - la speranza, come la fede, cessa di essere necessaria, perché il bene sperato è ormai posseduto.³⁸ Tuttavia, *non cessa il desiderio del bene per gli altri*: la speranza si trasforma, in questo caso, in carità, ovvero nell'amore che continua a volere il bene dell'altro, anche nel regno della piena realizzazione.³⁹

La distinzione tra speranza e desiderio si gioca per Tommaso sull'oggetto: non ogni desiderio è speranza, ma solo quello che tende a un bene futuro difficile da ottenere, ma non impossibile. In questo senso, la speranza mantiene un profilo razionale, ed è sempre ordinata a un bene, proprio o altrui. Inoltre, l'oggetto della speranza non si riduce alla distinzione tra beni mondani e bene eterno, ma può essere di natura spirituale anche all'interno della sfera intramondana: il bene morale, la giustizia, la verità, sono anch'essi oggetti legittimi della speranza umana, anche se solo la beatitudine eterna rappresenta, per l'Aquinate, la speranza piena, quella che risponde al desiderio ultimo inscritto nella natura razionale e spirituale dell'uomo.⁴⁰

In definitiva, la visione tomista della speranza si fonda su un'antropologia relazionale: il soggetto sperante è un essere dialogico, che *ha bisogno degli altri*⁴¹ per sperare rettamente e per realizzare ciò che spera, ma è

³⁷ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia* (II, 7), 360.

³⁸ Nel paradiso non ci può essere la virtù della speranza. Per questo la speranza come la fede spariranno nel paradiso (cf TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia* [II, 9], 376-377).

³⁹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia* (II, 9), 377-378.

⁴⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* II-II, q.17, a.3, 334.

⁴¹ In questo senso, attendere l'aiuto dall'altro è legato a una sorta di *richiesta*, di *petizione*. Tommaso sostiene che la richiesta è una manifestazione della speranza (cf TOMMASO D'AQUINO,

anche *chiamato a sostenere la speranza altrui*.⁴² La persona umana è vista, quindi, non solo come beneficiaria di aiuto, ma anche come mediatrice del bene per altri. Tommaso non esclude che l'uomo possa tentare di sperare da solo, ignorando questa dimensione dialogica, ma in tal caso la speranza si riduce a uno schema soggetto-oggetto, impoverito della sua piena verità ontologica.

La speranza, secondo Tommaso, è dunque una virtù razionale e soprannaturale, che appartiene alla struttura stessa dell'essere personale, aperto all'altro e capace di solidarietà. Essa tiene insieme la fragilità e la grandezza dell'uomo: la sua vulnerabilità di fronte all'incertezza del futuro, ma anche la sua dignità come essere capace di affidamento, perseveranza e dono. Per questo, l'Aquinate può affermare con Paolo di Tarso che ogni persona è in grado di aprirsi alla «speranza che non delude» (Rm 5,5), fino a «sperare contro ogni speranza» (Rm 4,18), perché in ogni speranza autentica si esprime la verità profonda dell'uomo: essere in cammino verso un bene che lo supera, e che può essere desiderato, condiviso e raggiunto insieme agli altri.

La speranza, in Tommaso d'Aquino e nella concezione cristiana dell'uomo, è una tensione del desiderio che, affidandosi a Dio come fine e fondamento, si traduce concretamente in un agire responsabile, volto non solo alla propria salvezza ma anche al compimento del bene altrui. In essa, la fiducia nel compimento ultimo non sottrae l'uomo alla storia, ma lo impegna in essa con maggiore lucidità e dedizione.

Sarà proprio questo legame tra trascendenza e responsabilità storica, tra fiducia ricevuta e solidarietà agita, a entrare in crisi con l'inizio dell'età moderna, quando la speranza comincerà a essere ripensata al di fuori del riferimento teologico, ridisegnando i contorni dell'agire umano di fronte al futuro.

2.3. La speranza come *passione* o *sentimento* nell'epoca moderna

Con la celebre affermazione secondo cui «la speranza è una buona colazione, ma una cattiva cena»,⁴³ Francesco Bacone inaugura una svolta di pensiero che, senza teorizzare direttamente la speranza, ne ridefinisce

Somma teologica II-II, q.17, a.2, 334). Per esempio: un genitore che spera che il figlio riesca ad affrontare con successo le sfide della vita e lo aiuta nell'impresa; un ammalato che spera nella competenza del medico e chiede l'aiuto, un credente che spera nella grazia di Dio e glielo chiede con insistenza e fiducia.

⁴² «Vengono rimproverati coloro dai quali non ci si può sperare un aiuto» (TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* II-II, q.17, a.4, 338). Invece l'uomo dovrebbe essere magnanimo nell'offrire il proprio aiuto nella realizzazione delle speranze degli altri. La magnanimità (*magnanimitas*) - come scrive Tommaso - «nel suo stesso nome implica una tendenza dell'animo verso grandi cose» (TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* [II-II, q. 129, a.1], 114).

⁴³ BACON Francis, *A Collection of Apophthegms, New and Old*, London, Printed for Andrew Crooke 1674, 35; cit. in FILEK, *O nadziei* 86.

implicitamente la struttura. Non più virtù teologale né disposizione interiore ordinata a un bene ultimo trascendente, la speranza viene ricondotta a una funzione strumentale: è valida solo in quanto stimolo iniziale all'azione, ma perde valore se non è sostenuta da risultati verificabili. In questa prospettiva, ciò che giustifica la speranza non è più l'affidamento a una promessa o a un fine ultimo, ma la capacità umana di trasformare la realtà mediante il sapere e il controllo tecnico.⁴⁴

Nel pensiero di Bacone, quindi, la speranza assume un volto nuovo: non più legata all'ordine della grazia o della moralità, ma proiettata nel dominio della scienza e della prassi, come fiducia nell'efficacia del metodo sperimentale e razionale. È in questo senso che egli fonda la speranza moderna: non su una realtà già data, ma su un'alleanza tra intelletto e operatività, tra previsione e dominio della natura.

Questa impostazione segna un punto di rottura rispetto alla concezione tomista: mentre per Tommaso la speranza è virtù che unisce libertà, dono e responsabilità nella relazione con Dio e con gli altri, in Bacone essa si sgancia da ogni riferimento trascendente e si colloca interamente nell'orizzonte dell'utile e del possibile. Ne deriva che, nel quadro della modernità nascente, la speranza non viene più considerata oggetto proprio della filosofia, ma sempre più relegata al campo del sentimento, dell'affettività o della religione, perdendo così il suo spessore etico e la sua funzione costitutiva dell'agire umano razionale.

In Hobbes, la speranza è una *passione naturale*,⁴⁵ legata al desiderio e alla previsione soggettiva del futuro: è «l'appetito con la convinzione che sia soddisfatto».⁴⁶ A differenza della concezione tomista, non è tensione verso un bene oggettivo, ma *proiezione del desiderio individuale*, centrata sul sé.

Pur riconoscendone la forza motivazionale, soprattutto nella forma della *continual hope* - che diventa *confidence*, fiducia in sé stessi fondata sul successo⁴⁷ - Hobbes la considera anche *ambivalente e pericolosa*: dove

⁴⁴ Cf BACON Francis, *Novum Organum*, a cura di Enrico De Mas, Brescia, La Scuola 1968, in particolare *Motivi di speranza* 49-62.

⁴⁵ Dato che il razionalismo considera le passioni come fenomeni secondari, Hobbes le interpreta come «affetti o turbamenti dell'animo. [...] Si dicono, poi, *turbamenti*, perché per lo più ostacolano il retto raziocinio», quindi confondono la ragione (HOBBS Thomas, *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET 1972, 602; cf l'intero capitolo XII: *Gli affetti o turbamenti dell'animo* 602-609; cf anche *ib.*, *Elementi di legge naturale e politica*. Presentazione, traduzione e note di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1968, 77-83).

⁴⁶ Nel *Leviatano*, Hobbes definisce la speranza come l'attesa di un bene futuro, fondata sull'opinione che esso sia conseguibile. Rifacendosi al termine aristotelico *appetito*, afferma infatti che «l'appetito (*Appetite*), con la convinzione che sia soddisfatto, è chiamato *speranza*» (HOBBS Thomas, *Leviatano* I, tr. it. di Mario Vinciguerra, introduzione di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza 1974, 45-46).

⁴⁷ Cf HOBBS, *Leviatano* I, cap. VI, 47. Certamente, la speranza di cui parla Hobbes non è una speranza cristiana, in cui la persona che nutre la speranza la ripone in Dio. Qui si tratta di una speranza terrena, dove l'uomo essenzialmente ripone la fiducia in se stesso, tenendo presente le

c'è speranza, c'è anche paura, e nella condizione naturale la speranza illimitata genera competizione e conflitto.⁴⁸ Perciò, spetta allo Stato regolare la speranza, sottraendola all'anarchia delle passioni e fondandola sulla legge, così da trasformarla in *speranza civile*, razionale e ordinata.⁴⁹

Per Cartesio, la speranza è una *passione dell'anima*, definita come «una disposizione dell'anima a convincersi che i propri desideri si realizzeranno»,⁵⁰ prodotta da un moto degli spiriti che combina gioia e desiderio.⁵¹ Essa è dunque un'inclinazione affettiva, che si sviluppa all'interno della dialettica con il timore, inteso come la disposizione opposta: «per cui essa si persuade che i desideri non si realizzeranno».⁵² Cartesio distingue quattro forme della speranza: *speranza positiva* di ottenere un bene, *speranza negativa* di evitare un male, *speranza nella continuazione del bene*, *speranza nella permanenza dell'assenza del male*.⁵³ Tuttavia, in un sistema in cui la ragione tende a coincidere con la *certezza*, la speranza resta confinata nel dominio dell'*incertezza probabilistica*. Appena sopraggiunge la certezza, la speranza *perde senso*, e con essa anche la sua funzione filosofica: in Cartesio, infatti, la speranza non è virtù né fondamento dell'agire, ma solo *una passione subordinata all'ideale razionale della chiarezza e dell'evidenza*.

Per Spinoza, invece, la speranza è una *passione derivante da una conoscenza inadeguata*, segno della passività dell'anima di fronte agli eventi. Nell'*Etica*, egli la definisce come «una letizia incostante, nata dall'idea di una cosa, futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo».⁵⁴ Non si limita quindi al futuro: la speranza può riguardare anche ciò che è già accaduto, ma di cui si ignorano ancora gli esiti, come nel caso di una madre che spera che il figlio, già partito per una missione, sia ancora vivo.

Speranza e timore sono *passioni ambivalenti e inseparabili*: la prima è *gioia instabile*, la seconda *tristezza instabile*; ogni speranza porta in sé un timore, e ogni timore implica una speranza.⁵⁵ Solo il superamento del dub-

circostanze naturali e sociali.

⁴⁸ Un altro aspetto del fenomeno della speranza riguarda una stretta relazione tra la speranza e la paura, che convivono nelle esperienze concrete delle persone: dove non c'è paura non esiste speranza, e viceversa, dove non c'è speranza, non esiste nemmeno la paura (cf HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica* 67). Tuttavia Hobbes è convinto che la speranza nello stato di natura (condizione pre-politica) genera continue competizioni tra gli uomini: tutti sperano di ottenere beni, potere, sicurezza, perciò tendono a prevalere gli uni sugli altri generando diffidenza e conflitto.

⁴⁹ Cf HOBBS, *Leviatano* I, cap. XIII e XIV, 106-125; ID., *Elementi di legge naturale e politica* 68.

⁵⁰ CARTESIO, *Le passioni dell'anima e lettere sulla morale. Con un'appendice di frammenti giovanili*, traduzione, introduzione e note di Eugenio Garin, Bari, Laterza 1954, art. 165, 93.

⁵¹ Cf I. cit.

⁵² *Ivi*, art. 165, 93-94.

⁵³ Cf *ivi*, art. 58, 39; art. 173, 97.

⁵⁴ SPINOZA Baruch, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Torino, UTET 1972, 251.

⁵⁵ Cf I. cit.

bio può sciogliere questa ambivalenza: allora la speranza diventa fiducia (*securitas*), e il timore si tramuta in disperazione (*desperatio*).⁵⁶

Ma in ogni caso, sperare e temere sono segni di *animo debole*, privo di guida razionale. Per Spinoza, è virtuoso solo chi agisce secondo la ragione e la conoscenza adeguata; la speranza, al contrario, ci espone alla dipendenza dalla fortuna. Scrive infatti: «Quanto più ci sforziamo di vivere sotto la guida della ragione, tanto più ci sforziamo di non dipendere dalla Speranza». ⁵⁷

La vera libertà non consiste dunque nel coltivare speranze, ma nel comprendere la necessità dell'ordine naturale e aderire ad esso attraverso l'amore intellettuale di Dio. In questa visione, la speranza non è fondamento etico, ma *ostacolo alla serenità dell'anima*, che si conquista solo nella piena intelligenza del reale.⁵⁸

David Hume, pur mantenendosi nell'orizzonte moderno che riconduce la speranza alla sfera delle *passioni*, si distanzia dall'impianto razionalista che, da Cartesio a Spinoza, tendeva a svalutarle. Contro ogni assolutizzazione della ragione, Hume afferma che «la ragione da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà [...] e non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà». ⁵⁹ Ne consegue che la speranza, in quanto sentimento, non è da subordinare né da eliminare, ma da riconoscere come componente essenziale del comportamento umano.⁶⁰

Come già in Hobbes e in Spinoza, anche per Hume la speranza è inseparabile dal timore: l'una si intreccia all'altro in un equilibrio instabile che dipende dal grado di *probabilità* percepita rispetto al bene o al male attesi.⁶¹ Tuttavia, mentre per Spinoza questa instabilità è segno di ignoranza e debolezza da superare con la ragione, Hume ne fa una condizione costitutiva dell'esperienza umana. La speranza, infatti, «nasce per lo più da un bene probabile» e cresce o decresce a seconda della probabilità percepita: al crescere della probabilità aumenta la speranza, al diminuire si rafforza il timore.⁶²

⁵⁶ Cf *ivi* 251-252. In Tommaso d'Aquino, l'instabilità della speranza viene superata dalla fiducia incondizionata in Dio, sebbene l'uomo stesso poteva deludere e in ultima analisi non raggiungere il bene sperato (la salvezza). In Spinoza, come in Hobbes, questa instabilità della speranza può essere superata dalla fiducia dell'uomo in se stesso.

⁵⁷ SPINOZA, *Etica* 308.

⁵⁸ Cf *l. cit.*

⁵⁹ Cf HUME David, *Trattato sulla natura umana*, in *Id.*, *Opere filosofiche*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza 1993, 434. Cf anche *Id.*, *Ricerca sui principi della morale*, in *Id.*, *Opere*, vol. 2, Roma-Bari, Laterza 1992, 301-311.

⁶⁰ «La ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse» (HUME, *Trattato sulla natura umana* 436).

⁶¹ Cf HUME, *Trattato sulla natura umana* 462.

⁶² Cf *ivi* 466-468.

La speranza, dunque, è per Hume un affetto mutevole ma legittimo, il cui valore non si misura in base alla sua razionalità, ma alla sua funzione affettiva e motivazionale. In questo modo, Hume ribalta la prospettiva spinoziana: non è la ragione a fondare l'agire, ma il sentimento, e tra i sentimenti, la speranza trova posto non come virtù, ma come espressione naturale e dinamica della volontà.

In Kant,⁶³ la speranza assume una posizione centrale all'interno della struttura stessa della filosofia, come mostra la terza delle sue domande fondamentali: «*Che cosa mi è lecito sperare?*»,⁶⁴ affiancata a quelle sul sapere e sull'agire. A differenza degli approcci precedenti, la questione non verte sul significato della speranza, ma sul suo oggetto: l'uomo che agisce moralmente può legittimamente sperare nella felicità?

La risposta kantiana è netta: «L'etica non è una dottrina della felicità»,⁶⁵ poiché vivere secondo la legge morale non garantisce il soddisfacimento delle inclinazioni,⁶⁶ che Kant definisce appunto come la materia della felicità. Tuttavia, la speranza non viene esclusa, bensì riformulata: essa è legittima solo nella misura in cui si collega allo sforzo di rendersi degni di essere felici, cioè al riconoscimento che la felicità può essere oggetto di speranza solo per chi si conforma al dovere.⁶⁷

Pur nella sua rigorosa distinzione tra ragione e sentimento, Kant riconosce che la volontà morale non nasce da un calcolo razionale, ma è mossa da un sentimento specifico: il rispetto per la legge morale, che egli considera «il sentimento supremo», al punto da affermare che «chi non lo possiede è difficile chiamarlo uomo». ⁶⁸

In questo quadro, la speranza non è passione né affetto instabile, come in Hume o Spinoza, ma espressione razionale-pratica dell'uomo morale, che agisce per dovere e, proprio in virtù di ciò, può legittimamente sperare nella felicità, non come ricompensa, ma come orizzonte razionale della giustizia possibile.

Questo percorso evidenzia come, nell'età moderna, la speranza venga progressivamente svuotata della sua dimensione trascendente e ricon-

⁶³ Per approfondimento rimando, tra l'altro a RIGOBELLO Armando, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma, Edizioni Studium 1983.

⁶⁴ Cf KANT Immanuel, *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chioldi, Torino, UTET 1967, 607 (A 805, B 833). Si può ritenere che la prima domanda puramente teorica riguarda "ragione"; la seconda, esclusivamente pratica, la "volontà"; e la terza, teorico-pratica, la "speranza" (cf KANT, *Critica della ragion pura* 607). Già Sant'Agostino riteneva che "tutto" ciò che deve conoscere attentamente il cristiano, è sintetizzato in tre questioni: «Che cosa si deve credere, sperare e amare» (SANT'AGOSTINO, *Manuale sulla fede, speranza e carità*, 1.4, in Id., *La vera religione VI/2*, Roma, Città Nuova Editrice 1995, 472).

⁶⁵ Cf KANT Immanuel, *Critica della ragion pratica*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Vittorio Mathieu, Milano, Rusconi 1993, 197.

⁶⁶ Cf KANT, *Critica della ragion pura* 607.

⁶⁷ Cf *ivi* 607-608.

⁶⁸ Cf KANT Immanuel, *Metafisica dei costumi*. Traduzione e note a cura di Giovanni Vidari, Bari, Laterza 1983, 287-303.

dotta a un'esperienza soggettiva, incerta e ambivalente, legata alla mutevolezza dell'affetto e al limite della conoscenza. La sua comprensione si frammenta, oscillando tra bisogno esistenziale e funzione psicologica, aprendo così il campo alle riflessioni contemporanee sulla sua possibilità, legittimità e necessità.

2.4. Speranza *radicale* nell'epoca della paura: orizzonti e risposte

Nell'epoca contemporanea, segnata da un clima diffuso di insicurezza, disincanto e frammentazione, il discorso sulla speranza si sviluppa in un contesto profondamente condizionato dalla paura. Questo spostamento d'interesse - dalla speranza alla paura - si riflette tanto nel linguaggio quanto nei paradigmi teorici adottati. Mentre il lessico della speranza appare statico, quasi refrattario a evoluzioni concettuali, quello della paura⁶⁹ si espande con ricchezza terminologica e analitica, soprattutto nell'ambito delle scienze umane e neuroscienze, segnalando un'esigenza di controllo e misurazione del rischio più che di apertura al possibile.

Nelle scienze umane, la speranza viene spesso ridotta a una funzione psicologica misurabile, confinata alle sue manifestazioni contingenti e soggettive. Si parla, così, di speranze "di qualcosa" o "per qualcosa", analizzabili empiricamente, ma prive di radicamento ontologico.⁷⁰ A fronte di questa deriva naturalistica, alcuni pensatori di ispirazione cristiana - Marcel, Ricoeur, Tischner, Pieper, Tarnowski - si propongono di riportare la riflessione alle fonti profonde della speranza, assumendola come realtà ontologica ed esistenziale. Essi richiamano la necessità di un metodo capace di cogliere ciò che «appare nella vita, così come appare», ovvero ciò che si manifesta come significativo e decisivo per l'esistenza.⁷¹

Contro ogni riduzione della speranza a evasione ultraterrena o ideologica, Albert Camus ne denuncia il pericolo quando degenera in fuga dalla realtà, definendola *fuga suicida* o *elisione mortale*.⁷² In questa prospettiva

⁶⁹ Già Kant evidenzia diversi livelli di paura: inquietudine, ansia, timore, angoscia, apprensione, terrore, orrore (cf *Antropologia pragmatica*, a cura di Alberto Tettamanti, Roma, Armando Editore 2025). Søren Kierkegaard, nel saggio *Il concetto dell'angoscia* distingue la paura oggettiva dall'angoscia, come sensazione esistenziale più vaga, profonda e indefinita; tematica ripresa poi e sviluppata anche da Martin Heidegger nel suo *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi 1976.

⁷⁰ Cf ROZWADOWSKI Paweł Piotr, *Nadzieja egzystencjalna*, in *Analiza i Egzystencja* 48(2019), 126-127. DOI: 10.18276/aie.2019.48-07

⁷¹ Il filosofo Karol Tarnowski sostiene che non si può in alcun modo *naturalizzare* la speranza, vale a dire che «essa non può essere definita nei termini delle scienze, governate da leggi ferree e immanenti al mondo. Il 'mondo della vita umana' [...] deve dunque disporre di propri modi di accesso e di indagine filosofica. Questa indagine deve analizzare ciò che appare nella vita, così come appare - e cioè, come ciò che appare *in quanto significativo per la vita*» (TARNOWSKI Karol, *Kilka słów o nadziei. Filozofia religii*, 1, in http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/04_fr_2014_1_tarnowski.pdf, citato da ROZWADOWSKI, *Nadzieja egzystencjalna* 126).

⁷² Cf CAMUS Albert, *Mito del Sisifo*, in Id., *Opere. Romanzi, Racconti, Saggi*, a cura di Roger

si inserisce il pensiero di Friedrich Nietzsche, che può essere considerato il precursore della cosiddetta speranza radicale.⁷³ Nietzsche non rifiuta la speranza, ma la riconfigura: le toglie ogni riferimento trascendente e la rifonda come volontà creativa, capace di dar senso alla vita terrena. Non si tratta, per lui, di attendere una salvezza, ma di diventare autori del proprio destino, realizzando una "saggezza dell'immanenza" che oppone alla "saggezza della trascendenza". Il compito della filosofia, allora, è quello di raccogliere l'eredità delle promesse religiose e trasformarle in progetti creativi,⁷⁴ risvegliando l'uomo alla propria unicità e responsabilità.⁷⁵ La speranza, così reinterpretata, si incarna nel concetto di *Übermensch*, colui che assegna senso all'esistenza, diventando ciò che Dio era nella tradizione: colui che fonda e orienta il significato.⁷⁶

Il termine di *speranza radicale* è introdotto in modo sistematico da Jonathan Lear, filosofo americano, nel suo libro *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation* (2006), in un contesto concettuale certamente diverso da quello di Nietzsche, ma forse anche per certi aspetti in continuità con esso.

Grenier, Milano, Bompiani 2000, 195-335. «Nell'attaccamento di un uomo alla vita, vi è qualcosa di più forte di tutte le miserie del mondo. Il giudizio del corpo vale quanto quello dello spirito, e il corpo indietreggia davanti all'annientamento. Noi prendiamo l'abitudine di vivere prima di acquistare quella di pensare. Nella corsa che ci precipita ogni giorno un po' più verso la morte, il corpo conserva questo irreparabile vantaggio. Infine, l'essenziale di questa contraddizione risiede in ciò che chiamerò elisione, in quanto è al tempo stesso più e meno del divertimento in senso pascaliano. L'elisione mortale [...] è la speranza, speranza di un'altra vita che bisogna "meritare", o inganno di coloro che vivono non per la vita in se stessa, ma per qualche grande idea che la supera, la sublima, le dà un senso e la tradisce» (Ivi 209).

⁷³ Cf LORENC Włodzimierz, *Czy filozofia jest w stanie zastąpić religię? Filozofie nadziei radykalnej od Nietzschego po Meillassoux* [Can Philosophy substitute for religion? Philosophies of Radical Hope from Nietzsche to Meillassoux], in *Principia* 67(2020), 159-182. Il termine "speranza radicale" è stato usato in filosofia in modo sistematico per la prima volta da Jonathan Lear, filosofo americano, nel suo libro *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press 2006.

⁷⁴ Cf NIETZSCHE Friedrich, *Frammenti postumi 1876-1889*, 251. Karl Jaspers sostiene che la filosofia, secondo Nietzsche, ha il compito di *sollevare lo spirito umano* (cf JASPERS Karl, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di Luigi Rustichelli, Roma, Mursia 2019).

⁷⁵ Cf NIETZSCHE Friedrich, *Frammenti postumi 1876-1889*, cit. in Id., *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, 251. Nietzsche, nel proporre la "saggezza dell'immanenza", definita come "il rapporto dionisiaco con l'esistenza", non intende solo rivolgere il desiderio a questo mondo, ma liberare nell'uomo attitudini creative, toglierlo dalla pigritia che ammazza il tempo e dalla cultura omologante che crea uomo «tutto l'esteriorità senza nocciolo, una veste logora, tinta, rigonfia, uno spettro agghindato, che non può suscitare paura e certo neppure compassione, [uno che] sfugge al suo genio» (NIETZSCHE Friedrich, *Schopenhauer come educatore*, a cura di Mazzino Montinari. Nota introduttiva di Giorgio Colli, Milano, Adelphi 1985, 4). Invece «l'uomo che non vuole appartenere alla massa non deve far altro che cessare di essere accomodante verso se stesso; segua la sua coscienza che gli grida: "Sii te stesso! Tu non sei tutto ciò che adesso fai, pensi, desideri"» (L. cit.).

⁷⁶ Cf LORENC, *Czy filozofia jest w stanie zastąpić religię?* 168-169. Come giustamente osserva Hanna Byczyńska-Garewicz, Nietzsche è «"cercatore e annunciatore della salvezza". Il suo sogno è la creazione di un nuovo uomo - più precisamente di un superuomo - al quale viene assegnato un compito che fino ad ora era prerogativa di Dio: conferire senso all'esistenza» (BYCZYŃSKA-GAREWICZ Hanna, *Zaratustra jako nauczyciel radości*, in *Studia Filozoficzne* 11[1986], 126).

L'idea di *speranza radicale* elaborata da Lear rappresenta una riflessione su come sia possibile mantenere un atteggiamento etico e umano dinanzi al crollo totale delle condizioni culturali e simboliche che danno senso alla vita. La testimonianza della figura storica di Plenty Coups,⁷⁷ ultimo grande capo della nazione Crow, diventa per Lear, un caso paradigmatico per interrogarsi sul significato della speranza in condizioni estreme.⁷⁸

Che cos'è la speranza radicale?

Si tratta di una speranza "dopo la fine", come risposta a una condizione limite che si manifesta nella capacità umana di non cedere al nichilismo anche quando tutte le forme di vita conosciute crollano e riproiettarsi in un futuro sconosciuto. Lear scrive: «Ciò che rende radicale questa speranza è il fatto che essa è rivolta a un bene futuro che trascende la capacità attuale di comprendere che cosa esso sia».⁷⁹

Lear interpreta questa possibilità attraverso una doppia lente: aristotelica e psicoanalitica.

La speranza radicale perciò è, in primo luogo, una virtù morale, una forma di *hexis*, una disposizione stabile che permette all'uomo di agire moralmente in contesti disorientanti e che gli consente di rimanere aperto alla possibilità del bene anche quando non se ne conosce più la forma.⁸⁰ Questa impostazione richiama la concezione aristotelica della virtù come medietà tra eccessi, fondata su una disposizione razionale a scegliere il bene in situazioni complesse.⁸¹ Tuttavia, Lear va oltre: qui la virtù è richiesta proprio quando non si sa più che cosa significhi "il bene", perché le strutture culturali che lo definivano sono scomparse. In questo senso, è una virtù per tempi di crisi assoluta. Per mantenersi orientati verso il bene

⁷⁷ Plenty Coups (1848-1932), famoso Capo Crow (Absarokee). Fin da giovanissimo sperimentò visioni e sogni profetici, e desiderò diventare un grande guerriero, un Capo. Quando i Nativi furono sospinti nelle riserve, non si arrese alla disfatta. Fu scelto per rappresentare il popolo Crow a Washington, dove si battè con successo contro i senatori statunitensi che volevano abolire la sua nazione e prendersi le loro terre. Nell'arco di dieci anni fece molti viaggi a Washington per proteggere la sua gente. Quando morì fu considerato dal suo popolo l'ultimo dei grandi capi.

⁷⁸ Di fronte all'annientamento della loro forma di vita, alla distruzione irreversibile del modo di vita del suo popolo per mano della colonizzazione, Plenty Coups sceglie di non aggrapparsi nostalgicamente al passato e di non restarvi imprigionato, ma di aprire il proprio popolo a un futuro ancora inimmaginabile e radicalmente sconosciuto. La frase con cui Plenty Coups conclude il racconto della sua cultura è emblematica: «Dopo questo non accade più nulla» («After this, nothing happened», in LEAR Jonathan, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press 2006, 2). Lear interpreta questa frase non come un'affermazione nichilistica, ma come l'indicazione del fatto che non vi erano più categorie culturali per descrivere ciò che stava accadendo: la vita dei Crow, come era stata intesa fino ad allora, era finita; ma ciò non significava che fosse impossibile viverne una nuova.

⁷⁹ «What makes this hope radical is that it is directed toward a future goodness that transcends the current ability to understand what it is» (LEAR Jonathan, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press 2006, 103. La traduzione è mia).

⁸⁰ «La speranza radicale è una sorta di virtù. Ma non è una virtù per la quale abbiamo già un nome. [...] È la virtù di colui che è orientato verso un bene futuro che trascende la sua attuale capacità di comprensione» (LEAR, *Radical Hope* 94. La traduzione è mia).

⁸¹ Cf ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106b.

in assenza di categorie consolidate, la speranza radicale richiede ciò che Lear chiama "eccellenza immaginativa": «La virtù [della speranza] deve essere sostenuta da una sorta di eccellenza immaginativa».⁸² È l'immaginazione morale, dunque, a permettere di pensare la possibilità di nuove forme di vita anche quando ancora non se ne ha esperienza o linguaggio. L'atteggiamento di Plenty Coups - che accetta di seguire "la via dell'uomo bianco" non per sottomissione ma per aprire una via alla sopravvivenza della propria gente e perché l'immagina attraverso nuove forme di esistenza. In questo, egli incarna la speranza radicale: un affidarsi a un futuro morale ancora non definibile.

Qui il confronto è fruttuoso con Paul Ricoeur, che nella *Symbolique du mal* (1960) e in *Temps et récit* (1983-85), riconosce all'immaginazione narrativa la funzione di mediare tra esperienza traumatica e possibilità di rielaborazione simbolica. Come Lear, anche Ricoeur vede nell'immaginazione non una fuga dal reale, ma una risorsa etica per costruire nuovi mondi di senso.⁸³

Oltre al riferimento aristotelico, Lear introduce una chiave psicoanalitica: la speranza radicale è una forma di rielaborazione del trauma, analoga al lavoro terapeutico che permette al soggetto di integrare la perdita senza esserne annientato. La distruzione culturale è assimilata a un trauma collettivo, e la speranza radicale diventa lo spazio interiore che consente di non crollare con il crollo del mondo. Questa attitudine implica, come nel processo analitico, l'elaborazione di ciò che è perduto e l'apertura a nuove forme di significazione, anche senza garanzie.⁸⁴

Qui il pensiero di Lear incrocia quello di Karl Jaspers, per il quale l'esperienza del limite - ciò che egli chiama *Grenzsituationen* ("situazioni-limite")⁸⁵ - costringe il soggetto a un salto esistenziale verso la libertà e la trascendenza. La speranza radicale è la modalità etica con cui il soggetto attraversa una situazione estrema senza dissolversi, tenendo aperta la possibilità di senso.

⁸² «The virtue [of hope] must be sustained by a kind of imaginative excellence» (LEAR, *Radical Hope* 94).

⁸³ Cf RICOEUR Paul, *Finitudine e colpa* (Parte II: *La simbolica del male*), Bologna, Il Mulino 1970; ID., *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book 1983-1995.

⁸⁴ «La speranza radicale è orientata verso un bene futuro che trascende l'attuale capacità di comprenderne la natura. È quindi una disponibilità morale e psicologica ad accogliere possibilità di senso - per ora - inimmaginabili» (LEAR, *Radical Hope* 103. La traduzione è mia).

⁸⁵ Le situazioni-limite sono esperienze ineliminabili: la sofferenza, la morte, la colpa, la lotta tra queste. Esse non si possono evitare o modificare radicalmente dall'uomo. In queste situazioni il soggetto sperimenta un "naufragio": l'io si trova spiazzato, le certezze tradizionali vengono meno, la vita ordinaria non basta più. Tuttavia, non si tratta di pura disperazione: attraverso la presa in carico di queste situazioni-limite, il soggetto può accedere a una relazione autentica con la trascendenza, a quel che Jaspers chiama "Essere" (Sein) che rimane sempre oltre l'esperienza, ma che si rivela proprio nel limite. Per approfondimento, cf JASPERS Karl, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio-Ubalchini 1950, tr. it. di Vincenzo Loriga (con diverse ristampe); ID., *Filosofia*, a cura di Umberto Galimberti, Torino, UTET 1978.

Lear distingue la speranza radicale sia dalla speranza ordinaria, che ha un oggetto determinato, sia dalla fiducia generica nel progresso, che presuppone continuità culturale. Si tratta piuttosto di una scommessa etica sul significato possibile, un atto di resistenza al nichilismo che nasce nel cuore dell'esperienza umana. In effetti, l'autore sostiene che la speranza radicale non può essere garantita né da teorie politiche, né da strutture sociali, né da dogmi religiosi. Si tratta piuttosto di una risposta etica e soggettiva alla catastrofe culturale, un atto di resistenza morale che nasce nel cuore dell'esperienza umana: «Non esiste ideologia su cui si possa contare per generare speranza radicale. Essa è piuttosto una possibilità dello spirito umano in quanto tale».⁸⁶

Su questo punto, Lear si avvicina a Gabriel Marcel, per il quale la speranza autentica è un atto di fedeltà all'essere, una apertura fiduciosa anche quando non si intravede alcun esito favorevole.⁸⁷ Ma a differenza di Marcel, come menzionato sopra, Lear non fonda tale speranza su una trascendenza metafisica o religiosa, bensì sulla più profonda capacità umana di restare fedeli al bene anche quando esso non è rappresentabile o riconoscibile in termini precedenti e sulla disponibilità interiore a vivere *nella transizione*, nell'"interregno" tra una forma di vita che è crollata e una nuova ancora non emersa. È proprio in questo spazio di indeterminatezza che si esercita la speranza come virtù: non come previsione o ottimismo, ma come scommessa etica sul significato possibile. Lear scrive: «La speranza radicale è la speranza che la vita continuerà a valere la pena di essere vissuta anche quando il quadro culturale che le dava significato è crollato».⁸⁸ In questo senso, la speranza radicale non si limita a sopravvivere al collasso, ma diventa la condizione stessa per la possibilità di un futuro morale. Essa prepara lo spazio in cui potranno emergere nuove forme di comprensione, di valore e di identità, senza che l'agente morale ne abbia già le categorie.⁸⁹

Infine, con Ernst Bloch, autore del *Prinzip Hoffnung* (1954-59), Lear condivide l'idea che la speranza anticipi un "non-ancora" (*Noch-nicht*).⁹⁰ Tuttavia, Lear si distanzia dalla teleologia storica e marxista di Bloch: la speranza radicale non è inscritta nel divenire del mondo, ma è un gesto singolare, fragile, interiore, che resiste nel vuoto di senso, senza pretendere di colmarlo subito.

⁸⁶ «There is no ideology that can be relied on to generate radical hope. It is rather a possibility for the human spirit as such» (LEAR, *Radical Hope* 108).

⁸⁷ Cf MARCEL Gabriel, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza* [Homo viator, 1944], Roma, Borla 1980.

⁸⁸ «Radical hope is the hope that life will continue to be worth living even when the cultural framework that has given life its meaning has collapsed» (LEAR, *Radical Hope* 94).

⁸⁹ Lear insiste: «Questa speranza è una sorta di virtù, e specificamente umana: è la speranza che lo stile di vita di una comunità possa rinascere, sebbene in una forma che ora non possiamo prevedere» (LEAR, *Radical Hope* 103. La traduzione è mia).

⁹⁰ Cf BLOCH, *Il principio speranza*, vol. 1, 15.

Riassumendo, la concezione di speranza radicale in Lear offre senz'altro un contributo originale alla filosofia morale e dell'esistenza: essa mostra come, anche nella rovina totale del mondo simbolico, l'essere umano possa restare aperto al bene, non come oggetto definito ma come orizzonte etico possibile. In questo, la speranza radicale è una virtù creativa: non ripete, ma reinventa il senso.

Positivamente, la speranza radicale di Lear valorizza la resilienza etica dell'umano; il ruolo dell'immaginazione morale come condizione di possibilità di un nuovo inizio; una concezione della virtù non formalistica, capace di agire nell'assenza di categorie consolidate. Tuttavia, essa presenta anche alcuni limiti: è una virtù *individuale*, che non fornisce ancora criteri per l'azione collettiva o la ricostruzione istituzionale; si fonda su una fede antropologica nell'umano, che resta da giustificare sul piano ontologico o politico; non offre strumenti per riconoscere il bene futuro quando esso inizierà a emergere. Tuttavia, la visione della speranza radicale in Lear, pur non garantendo la salvezza, mantiene aperto il varco attraverso cui una nuova forma di vita - morale, culturale, simbolica - potrà forse prendere forma e consentire alla vita di continuare ad essere degna di essere vissuta.⁹¹

Concludo la riflessione sull'idea della speranza nel mondo contemporaneo con un breve riferimento al contributo che offre già citato in precedenza il filosofo polacco Jacek Filek.

La concezione della speranza proposta da Filek nel citato già saggio *O nadziei (Sulla speranza)* offre una riflessione filosofica originale e profonda, capace di ridefinire in senso ontologico il significato stesso del "sperare". In continuità con la provocazione di Ernst Bloch, secondo cui la speranza è ancora una terra inesplorata in filosofia, come l'Antartide,⁹² Filek non si limita a tematizzare la speranza come sentimento o virtù, ma ne cerca il fondamento originario, portando alla luce ciò che egli chiama *nadziejność*, traducibile in italiano come *speranzialità*.⁹³

La riflessione di Filek si sviluppa a partire da una tripartizione concettuale che rovescia l'ordine tradizionale della conoscenza, in favore di un ordine ontologico: *le speranze* (concrete, oggettuali, orientate a esiti particolari); *la speranza* (unica, orientata al bene supremo o alla felicità ultima); *la speranzialità (nadziejność)*, fondamento pre-riflessivo di entrambe.⁹⁴

La speranzialità, a differenza delle speranze o della speranza come atto intenzionale, non possiede oggetto, né materiale (non spera qualcosa) né formale (non è finalizzata a un compimento). Essa è, per natura, *irrealizzabile e infinita*, nel senso che non si consuma nel suo esito. In quanto tale,

⁹¹ Cf LEAR, *Radical Hope* 94.

⁹² Cf BLOCH, *Il principio speranza*, vol. 1, 9.

⁹³ Cf FILEK, *O nadziei* 179. Per la spiegazione del concetto di *nadziejność* (speranzialità) mi riferisco al terzo capitolo del testo 179-195.

⁹⁴ Cf *ivi* 179-180.

non può nemmeno essere persa, come invece accade con le speranze legate a obiettivi specifici.⁹⁵

Questa struttura, che Filek descrive come equipaggiamento fondamentale esistenziale-ontologico dell'uomo, non è una proprietà psicologica dell'individuo, ma costituisce il *modo fondamentale di essere dell'essere umano nel mondo*:⁹⁶ è l'apertura radicale e originaria che rende possibile qualsiasi forma di speranza, anche quando ogni motivo concreto di speranza sembra assente. Come afferma significativamente l'autore, «l'uomo nutre molte speranze, ma è la speranza che nutre l'uomo».⁹⁷

Paradossalmente, secondo Filek, la scoperta della speranza non avviene attraverso la speculazione filosofica, ma grazie a certe esperienze-limite. Citando gli studi del medico Herbert Plügge,⁹⁸ Filek osserva come i malati terminali siano spesso condotti, attraverso la perdita progressiva delle speranze quotidiane, alla scoperta di una speranza più profonda, non legata ad alcun oggetto: è proprio in queste situazioni-limite (nel senso di Jaspers) che si dischiude la *nadziejność*.

Questa esperienza segna anche un *passaggio etico: dalla centralità dell'io alla responsabilità verso l'Altro*. La speranza diventa così relazione, dono, fiducia radicale. È per questo che Filek può affermare che occorre "essere speranza" (*być nadzieją*), cioè diventare portatori e depositari della speranza dell'Altro, non solo sperare per sé.⁹⁹

Uno dei contributi filosofici più rilevanti di Filek sta nella sua proposta di pensare un intreccio ontologico tra *speranzialità* e angoscia esistenziale. Egli osserva come la filosofia del Novecento, in particolare in Heidegger,¹⁰⁰ abbia compiuto il passaggio dalla paura (paura di qualcosa) all'angoscia senza oggetto (*trwoga, Angst*), esperienza fondamentale che dischiude l'apertura dell'Esserci alla sua possibilità più propria (la morte, il nulla, l'autenticità). Tuttavia, osserva Filek, la filosofia non ha ancora riconosciuto con la stessa radicalità una *speranza senza oggetto*, altrettanto fondamentale. Da qui nasce la suggestiva ipotesi di un'unità ancora da pensare tra angoscia e speranza, come due modi fondamentali di stare nel mondo, due facce dello stesso esistenziale umano. Secondo Filek, perfino la disperazione (*beznadziejność*) può essere compresa non come la negazione della speranza, ma come una sua modalità distorta o oscurata - segno del fatto che la *nadziejność* non si annulla, ma può manifestarsi nella forma negativa della mancanza di senso.¹⁰¹

⁹⁵ Cf *l. cit.*

⁹⁶ Cf *ivi* 190.

⁹⁷ *Ivi* 192.

⁹⁸ Cf PLÜGGE Herbert, *Über die Hoffnung*, in *Id.*, *Wohlbefinden und Missbefinden*, Tübingen 1962, 44; cit. in FILEK, *O nadziei* 191.

⁹⁹ Cf FILEK, *O nadziei* 172.

¹⁰⁰ Cf HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chioldi, Milano, Longanesi 1976.

¹⁰¹ Cf FILEK, *O nadziei* 179-192.

La concezione di Filek offre un contributo originale per pensare la speranza in modo integrale, spostando il baricentro dalla dimensione emotiva o teologica (tipica di Agostino o Kierkegaard), o da quella etico-politica (come in Bloch o Marcel), a una struttura ontologico-esistenziale che precede e fonda ogni sperare possibile. In questo senso, la sua concezione si avvicina ad autori come: Karl Jaspers, per il ruolo delle *situazioni-limite* come rivelatrici dell'essere autentico; Gabriel Marcel, per l'idea della speranza come *presenza dell'Altro in me* e come fedeltà al mistero dell'essere; Paul Ricoeur, per la possibilità di *una speranza narrativa*, capace di dare senso al tempo ferito, anche se Filek va più in profondità ontologica; Martin Heidegger, da cui riprende il lessico dell'esistenziale, ma capovolgendone la tonalità fondamentale: là dove Heidegger privilegia l'angoscia e la decisione anticipatrice davanti alla morte, Filek suggerisce la speranza come apertura al possibile non ancora pensato.

La proposta filosofica di Jacek Filek, a mio avviso, rappresenta un'importante innovazione nel pensiero contemporaneo della speranza. In un tempo segnato da incertezze globali e crisi antropologiche, la sua idea di *speranzialità* (*nadziejność*) si impone come un'ontologia minima dell'umano, un fondamento originario e pre-oggettivo che consente di abitare il mondo anche "contro ogni speranza", là dove ogni contenuto si è frantumato. Filek non ci chiede di sperare qualcosa, ma di riconoscere che siamo sempre già portati dalla speranza. E, soprattutto, ci invita ad essere speranza per l'altro - gesto radicale di responsabilità e umanità, oltre la fine delle illusioni.

3. Prendersi cura della speranza che è in noi: un'arte da imparare con impegno e responsabilità

Se, come afferma Jacek Filek, la *speranzialità* è una struttura ontologica originaria dell'umano - una disposizione costitutiva che precede ogni oggetto di speranza - allora il compito etico e culturale che ne deriva non è semplicemente quello di "avere" speranza, ma di educarsi a riconoscere e custodire quella sorgente profonda che rende possibile ogni sperare. In questo senso, le filosofie radicali della speranza non possono prescindere da un impegno pedagogico: formare alla speranza significa rendere consapevole l'essere umano del suo stesso fondamento, aprirlo alla responsabilità verso l'Altro e orientarlo a un futuro che resta sempre in parte imprevedibile, ma mai privo di senso.

Tuttavia, già Charles Péguy, ne *Il portico del mistero della seconda virtù* (1911), non solo rappresenta la Speranza come una piccola, fragile e vulnerabile bambina che guarda al futuro - la "*virtù bambina*", sorella più piccola delle altre due maggiori e più forti, Fede e Carità, che paradoss-

salmente proprio su di lei si appoggiano -¹⁰² ma coglie anche come «è sperare la cosa difficile [...]. E la cosa facile è disperare, ed è la grande tentazione».¹⁰³

Perché è difficile sperare? Come imparare a sperare?

3.1. La speranza si può e si deve imparare

Nel contesto filosofico contemporaneo, segnato da una diffusa inquietudine esistenziale e da una critica sistematica alla realtà sociale e culturale, emerge con forza una rinnovata attenzione alla speranza come risposta al disincanto moderno. Tale riscoperta, più che un'emozione passeggera, si configura come una disposizione che può - e deve - essere appresa, coltivata e trasmessa.

Come osservano, ad esempio, Monique Atlan e Roger-Pol Droit, «il pessimismo è contagioso, la speranza anche»¹⁰⁴; per questo suggeriscono di «*imparare la speranza*, imparare a percepire e interpretare certi fenomeni attraverso il prisma della speranza. Anche qualora la speranza fosse una funzione interiore, innata, o una forza costitutiva, è necessario rielaborarne il modo di usarla, così come si rielaborano gesti e atti fondamentali come respirare, camminare, correre, nutrirsi o pensare».¹⁰⁵ Sperare non è dunque un automatismo o un dono estemporaneo, ma un *esercizio dello sguardo* che consente di cogliere, persino nelle contraddizioni del reale, una possibilità di bene che affiora oltre l'evidenza. Per questo, imparare a sperare comporta anche *un sapere sulla speranza*: la sua genealogia culturale, le sue implicazioni filosofiche e politiche, la sua funzione etica. Atlan e Droit sottolineano che essa non nasce dal nulla, non è pensiero magico, ma è iscritta nelle nostre azioni, resa reale dal modo in cui agiamo e scegliamo. È il frutto di una nostra ricerca e decisione interiore, una scelta responsabile che non pone limiti alla speranza.¹⁰⁶

Tuttavia, questa scelta non coinvolge solo il singolo individuo. La speranza, affermano gli autori, genera legami in grado di unire persone e comunità, contribuendo a definire i loro scopi comuni. Il termine ebraico

¹⁰² Cf PÉGUY Charles, *Il portico del mistero della seconda virtù*, Milano, Jaca Book 1978, 11-15. Nella visione di Péguy la speranza è chiaramente una virtù teologale, in stretta relazione con fede e amore.

¹⁰³ PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù* 15.

¹⁰⁴ ATLAN Monique - DROIT Roger-Pol, *L'espoir a-t-il un avenir*, Paris, Flammarion 2016, 238. La traduzione è mia.

¹⁰⁵ ATLAN - DROIT, *L'espoir a-t-il un avenir* 229. La traduzione è mia.

¹⁰⁶ Un'opinione analoga è espressa da Chantal Delsol, filosofa del pensiero politico e scrittrice francese, la quale paragona l'apertura alla speranza a quella verso la fede. Perseverare nell'incredulità, giustificandola con l'assenza della grazia, è secondo lei un errore. Allo stesso modo, sarebbe fallace giustificare la disperazione. Credere, così come vivere nella speranza, implica una scelta, un atto decisionale. La speranza cresce e si dilata fino a diventare infinita, nella misura dell'infinità di Dio. Essa apre all'eternità, poiché apre al Dio eterno (cf DELSOL Chantal, *Les Pierres d'Angle. A quoi tenons-nous?*, Paris, CERF 2014, 144).

tiqva, citato dagli autori e traducibile sia come 'speranza' sia come 'corda' o 'nodo', esprime simbolicamente la funzione connettiva della speranza: essa unisce gruppi e società intere, orienta verso scopi comuni e fonda visioni condivise.¹⁰⁷ Da qui l'importanza di *educare alla dignità umana* come condizione della speranza: riconoscere e trasmettere il valore della persona è oggi un compito urgente, specie in un mondo dove il primato della tecnica e della biologia rischia di ridurre l'umano a materia disponibile e manipolabile.

Chantal Delsol accentua questo nesso tra speranza e valore ontologico della persona. La speranza, scrive, nasce dalle facoltà proprie dell'uomo: libertà, azione, responsabilità, rischio. Solo l'uomo libero è capace di sperare; privato della libertà, egli è destinato alla disperazione. In questo senso, rinunciare alla speranza equivale a spogliarsi della propria dignità.¹⁰⁸

Infine, Jacek Filek offre un ulteriore approfondimento, affermando che la speranza va scoperta, riconosciuta e imparata, poiché appartiene all'essere stesso dell'uomo sotto forma di *nadziejność* (speranzialità). Non si tratta di avere speranza, ma di essere speranza, di assumere con responsabilità il proprio potenziale originario e relazionale, che si attiva proprio mediante l'educazione e la cura del linguaggio della speranza.

¹⁰⁷ Cf ATLAN - DROIT, *L'espoir a-t-il un avenir* 236-237. Gli autori affrontano nel loro libro anche il tema della speranza fondata su un modello religioso; tuttavia, evitano di rispondere alla domanda se la speranza si configuri esclusivamente in riferimento alla Trascendenza. Considerano invece come dato di fatto la conformazione attuale della società laica, in particolare in Francia, ed è proprio all'interno di tale società che auspicano l'elaborazione di una prospettiva comune. Di diverso avviso, invece, è Chantal Delsol, già precedentemente menzionata, la quale affronta in numerose sue pubblicazioni il tema della speranza. La sua visione generale tende al rafforzamento dei valori cristiani, considerati come elementi capaci di consolidare i legami interpersonali e sociali, nonché di conferire senso all'esistenza. Per questa ragione, Delsol non parla di un apprendimento della speranza, ma propone piuttosto che essa possa nascere attraverso la costruzione di legami sociali fondati sulla fede. Non si tratta, tuttavia, di imporre comportamenti normativi esterni; al contrario, l'attenzione dell'autrice si concentra su una specifica antropologia. Il valore centrale è per lei l'essere umano nella sua totalità - nella sua fragilità e debolezza - nonché la dignità della persona, valore che, a suo giudizio, ha trovato la sua espressione più compiuta nell'ebraismo e nel cristianesimo. L'antropologia di Delsol si fonda sulla convinzione fondamentale di un legame costitutivo tra l'essere umano e la Trascendenza: l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, come annota il Libro della Genesi. La dignità umana, privata del fondamento della fede, comincia invece a inaridirsi. Il processo di svalutazione di tale concetto coincide con l'epoca del modernismo - è in quel periodo che la dignità dell'uomo, e persino quella dell'animale, comincia a essere sottoposta ai criteri della sensibilità. Tuttavia, secondo Delsol, la cultura dell'immanenza - pur difendendo la sensibilità, la tradizione e le credenze - risulta incompleta e priva del senso del mistero (cf DELSOL, *Les Pierres d'Angle* 33-41).

¹⁰⁸ Cf DELSOL, *Les Pierres d'Angle* 243. Nella raccolta di saggi *Il mondo della speranza umana*, Józef Tischner sottopone a un'analisi profonda ed esistenzialista il concetto di speranza, mettendo in luce l'interdipendenza tra essere umano e valore, libertà e responsabilità. Chantal Delsol conosce il pensiero di Tischner ed è autrice della prefazione all'edizione francese della sua opera *La filosofia del dramma* (Parigi, 2012), in PRZYBYLSKA Nelli, *Nadzieja na wieczność według Chantal Delsol*, in *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein - Fenomen wieczności* 15(2016), 143.

3.2. Coltivare il *linguaggio della speranza*

La riflessione di Anna Murawska sull'educazione alla speranza pone al centro un elemento decisivo e spesso trascurato: il linguaggio. Insegnare la speranza, soprattutto nell'infanzia, non si riduce a una trasmissione di contenuti o valori astratti, ma implica un modo di parlare e di interpretare il mondo che può aprire o chiudere l'orizzonte dell'umano. Come osserva Murawska, la speranza non è automatica: non è garantita dal semplice essere bambini, ma va accolta, sostenuta, appresa. E questo avviene, in primo luogo, nella lingua.¹⁰⁹

In linea con Hans-Georg Gadamer, che affermava che il linguaggio è «il vero centro dell'esistenza umana»,¹¹⁰ Murawska sottolinea che il linguaggio non è neutro né trasparente: plasma la realtà, costruisce le possibilità, determina ciò che viene percepito come reale o possibile. Per questo motivo, il linguaggio della speranza veicola una visione del mondo come luogo abitato dalla speranza; esso rappresenta quindi uno strumento formativo fondamentale, capace di orientare l'agire e di definire la relazione con il mondo e con sé stessi. L'autrice elenca sei dimensioni fondamentali¹¹¹ del linguaggio della speranza che gli educatori dovrebbero saper usare con consapevolezza e intenzionalità pedagogica:

1. *Linguaggio della possibilità (język możliwości)*: permette di immaginare stati alternativi, futuri non ancora realizzati. Senza questo tipo di linguaggio, la speranza resta confusa, inefficace, e facilmente cede alla disperazione nei momenti di crisi.
2. *Linguaggio di pianificazione e di proiezione nel futuro*: rompe l'apparente ovvietà della realtà con domande aperte e progettuali ("Come potrebbe essere? Cosa fare per cambiarlo?"), stimolando la capacità immaginativa e la tensione verso ciò che può diventare.
3. *Linguaggio della ricerca di soluzioni*: non si limita a constatare difficoltà, ma stimola a trovare vie alternative, interpretando gli ostacoli come sfide. È un linguaggio generativo, non rassegnato.
4. *Linguaggio che accetta il fallimento*: tratta l'insuccesso come esperienza educativa, riconoscendo che anche il fallimento può generare apprendimento e nuovi tentativi. È una grammatica che non paralizza, ma rilancia.

¹⁰⁹ Cf MURAWSKA Anna, *Siła języka. Jak uczyć dzieci nadziei*, in *Polska Myśl Pedagogiczna* 10(2024) 175-186.

¹¹⁰ GADAMER Hans-Georg, *Człowiek i język*, tłum. Krzysztof Michalski. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 6(1976), 20-21. La traduzione è mia. L'uomo si è talmente avvolto nelle forme linguistiche da non riuscire a vedere nulla se non attraverso di esse (cf CASSIRER Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. Anna Staniewska, wstęp Bogdan Suchodolski, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia 2017, 48).

¹¹¹ Cf MURAWSKA, *Siła języka* 182-183.

5. *Linguaggio del rispetto e dell'affermazione umana*: riconosce il valore incondizionato della persona, fondamentale per la percezione di sé come capace di agire e sperare. Questo linguaggio aiuta a formare un'immagine positiva di sé, condizione imprescindibile della speranza.
6. *Linguaggio del dialogo e della comunità (język dialogu i wspólnotowości)*: apre lo spazio condiviso della speranza, che non è solo individuale ma relazionale. Presuppone che tutti abbiano accesso a obiettivi validi e siano inclusi nel "gioco della speranza". È anche linguaggio critico, capace di smascherare stereotipi e pregiudizi e di educare alla sensibilità reciproca.

Murawska conclude ricordando che il linguaggio dell'educazione non è legato unicamente allo sviluppo cognitivo, ma simbolizza anche un'intera visione linguistica del mondo. Il modo in cui gli insegnanti parlano, nominano, spiegano, plasma il mondo che gli studenti imparano a vedere: se quel mondo appare chiuso, rigido e fatalista, lo sarà anche la loro capacità di sperare; se invece il linguaggio lo mostra aperto, dinamico e ricco di possibilità, la speranza diventa un orizzonte concreto, accessibile.¹¹²

Infine, il racconto (*opowieści*) rappresenta per Murawska un "quinto elemento": le storie non solo insegnano, ma rivelano un mondo interpretabile attraverso la speranza, mettendo in scena personaggi che affrontano il limite, superano le difficoltà, scoprono il senso della comunità. È attraverso il racconto che il linguaggio della speranza si radica nella memoria e nell'immaginazione, diventando forma viva di apprendimento esistenziale.¹¹³

¹¹² «Il linguaggio dell'educazione non è legato unicamente allo sviluppo cognitivo degli studenti o al progresso delle loro competenze linguistiche. I singoli concetti ed espressioni non veicolano soltanto contenuti immediati, ma simbolizzano anche un'intera visione linguistica del mondo, che emerge dall'intreccio tra lingua, comunità e cultura. Il modo in cui gli insegnanti utilizzano il linguaggio, il modo in cui lo "gestiscono" nei diversi compiti cognitivi, contribuisce a determinare - e a consolidare - le modalità soggettive con cui gli studenti percepiscono e interpretano il mondo. Il mondo può così apparire irrigidito, chiuso, resistente al cambiamento. Oppure può rivelarsi come uno spazio aperto, ricco di possibilità, di opportunità, colmo di speranza» (MURAWSKA, *Sifa języka* 184. La traduzione è mia).

¹¹³ Cf. *l. cit.* La scrittrice polacca Olga Tokarczuk, ne *Il narratore sensibile*, afferma che «il racconto è [...] il quinto elemento, quello che ci induce a vedere il mondo in un modo e non in un altro, a comprenderne l'infinita varietà e complessità, nonché a ordinare la nostra esperienza e trasmetterla di generazione in generazione, da un'esistenza all'altra» (TOKARCZUK Olga, *Czuły narrator*, Warszawa, Wydawnictwo Literackie 2020, 24. La traduzione è mia). Murawska, citando uno studio di Dorota Klus-Stańska, afferma che «vale la pena attingere a questo elemento, ricordando al contempo che né il linguaggio della pedagogia né le pratiche pedagogiche possiedono un carattere oggettivo: non sono né evidenti, né naturali, né necessariamente auspicabili. Sono sempre il risultato di incessanti negoziazioni culturali e sociali, attivate dal bisogno collettivo di stabilire quale mondo riconosciamo come "nostro", come dobbiamo comprenderlo e valorizzarlo, quali significati attribuirgli» (MURAWSKA, *Sifa języka* 184. La traduzione è mia).

Considerazioni conclusive

Il saggio ha esplorato la complessa questione della speranza in ambito filosofico, riconoscendola al contempo come categoria antropologica esistenziale e come imperativo pedagogico.

La speranza emerge come una struttura fenomenologica fondamentale dell'essere umano, un modo di esistere che lo caratterizza e lo distingue, al pari della ragione o del linguaggio. In quanto essere incompiuto, sempre proteso verso il futuro, l'uomo si scopre donato a se stesso come un compito da realizzare nel corso della vita. La speranza costituisce, dunque, il dinamismo stesso dell'autotrascendenza.

Il percorso storico-filosofico tracciato (dall'ambivalente *elpís* greca, alla virtù teologale cristiana, alla passione nella filosofia moderna, fino alla *speranza radicale* e alla *nadziejność* contemporanea) ha evidenziato la necessità di distinguere la speranza fondamentale (*espérance*), come attesa della pienezza dell'essere, dalle speranze specifiche (*espoir*), legate al funzionale e al transitorio, nonché dalla *speranzialità* (*nadziejność*), che rende possibili entrambe le precedenti.

L'educazione alla speranza si configura, pertanto, come una vera e propria iniziazione all'umano, un compito di responsabilità che implica, da parte dell'educatore, non solo il riconoscimento del potenziale dell'altro, ma anche l'adozione attiva di un linguaggio e di una postura fondata sulla speranza e sulla possibilità: un linguaggio che attivi l'immaginazione e proietti un futuro per cui valga la pena lottare.

La speranza si rivela, così, come un atto mediante cui si supera attivamente la tentazione della disperazione, fungendo da ponte tra passività e azione, e conferendo senso alla storia personale e collettiva. Essa diventa la forza primaria che orienta l'esistenza umana e rappresenta una condizione imprescindibile affinché l'azione dell'adulto possa dirsi autenticamente pedagogica. L'educatore che agisce nella speranza si impegna non solo a non abbandonare l'educando, ma a generare una dinamica capace di far emergere in lui il proprio valore e le proprie possibilità.

Come afferma il filosofo Józef Tischner, solo chi nutre speranza è realmente in grado di assumersi il compito dell'educazione; ne consegue che l'intero processo educativo diventa un lavoro fondato sulla speranza. Questa dimensione ontologica nonché virtù rende, infatti, l'educatore capace di entrare in relazione autentica con l'educando. Per Tischner, il principio centrale dell'educazione è la fedeltà all'educando. Il fondatore della filosofia del dramma afferma con forza: «Qui non è lecito tradire - non è lecito in alcun caso. Non si devono spezzare i legami del segreto della speranza».¹¹⁴

¹¹⁴ TISCHNER Józef, *Alfabet duszy i ciała*, Kraków, Wydawnictwo Znak 2018, 229. La traduzione è mia.

L'educatore accende nell'educando la speranza, desidera mostrargli il mondo affinché egli stesso possa scoprirlo e trovare il coraggio di proseguire nella vita, sostituendo le paure con i sogni. E come ricorda Cicerone: *Dum spiro spero* - «Finché respiro, spero». ¹¹⁵

¹¹⁵ Locuzione attribuita a Cicerone: *Ad Atticum*, 9.10.3.