

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 43, 2023

MAGGIO 2023

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 8, 43, MAGGIO 2023***CURA/INCURIA**

7	FERDINANDO MENGA	<i>Curarsi della cura - Editoriale</i>
10	FABIO CIARAMELLI	<i>L'etica della cura: tra controllo sociale e poter-essere-altrimenti</i>
13	MAURIZIO BALISTRERI	<i>La cura e l'umanità delle macchine intelligenti</i>
17	PIER MARRONE	<i>Prendersi cura del nemico</i>
23	TOMMASO CICCARONE	<i>Trapie nietzscheane come cura all'indifferenza e il "giardinaggio" dell'anima</i>
28	EDOARDO GREBLO	<i>Cura, vulnerabilità e solidarietà</i>
33	MICHELE ILLICETO	<i>Prendersi cura nell'era del nichilismo</i>
37	CLAUDIA MANZIONE	<i>La cura in "lingue diverse"</i>
50	PEE GEE DANIEL	<i>Una certa forma di felicità</i>
48	PAOLO PICCOLELLA	<i>La responsabilità come cura planetaria nell'epoca della tecnica</i>
53	ANDREA RACITI	<i>De cura rei publicae: la leggibilità della dittatura romana</i>
61	LUCIA RE	<i>Giustizia e cura</i>
67	JACOPO VOLPI	<i>Cura della città: cooperazione, diritto, e rapporti sociali</i>
73	PIER GIUSEPPE PUGGIONI	<i>"Cos'era questa cura...?": umanità, storia, democrazia nel Cottolengo di Italo Calvino</i>
79	CRISTINA RIZZI GUELFI	<i>In fondo al mio tunnel c'è l'insegna al neon di una casa di cura</i>

4

83 EUSEBIO CICCOTTI

Gran Torino:

90

Informazioni sulla rivista

CURA/INCURIA

CURARSI DELLA CURA - EDITORIALE



FERDINANDO MENGA

La cura costituisce uno degli elementi strutturali delle nostre esistenze. In effetti, diveniamo ciò che siamo e riusciamo a condurre una vita degna di tal nome solo attraverso pratiche di cura, i cui effetti cominciano a manifestarsi nei nostri vissuti sin dalla tenera età.

Tuttavia, nonostante detenga un'estensione capillarizzata del genere, lungo l'itinerario della nostra tradizione culturale, la cura si è trovata pressoché sempre a essere sorprendentemente relegata in una dimensione di marginalità, d'importanza secondaria, laddove invece i grandi temi che hanno dominato la "grande politica" sono stati altri: libertà, giustizia, azione, autorità, e così via. Pertanto, è come se la nostra tradizione si fosse curata sempre troppo poco della cura.

Bisogna domandarsi come mai questa discrasia, questa opposizione peculiare fra un'importanza talmente evidente e una dimensione d'attenzione così marginale.

Una traiettoria di risposta, a mio avviso, convincente a tale interrogativo è quella che connette suddetta **marginalizzazione** - ovvero, **opacizzazione** - della cura al corrispondente tentativo di **rimozione** dell'elemento di **vulnerabilità e interdipendenza** a cui essa rinvia. Elemento, quest'ultimo, che evidentemente risulta insopportabile a una cultura prevalentemente improntata al modello antropologico-economico, prima liberale e poi neoliberale, che celebra - e viene guidato da - una visione della soggettività forte, pienamente autonoma e prestazionale. Una soggettività che - come si intuisce - finisce per costituire, in ultima istanza, il motore stesso per il funzionamento del meccanismo tecno-capitalistico della produzione e del mercato. In tale quadro, la **marginalizzazione della cura, quindi, non risulta essere affatto fortuita o accidentale; ma, al contrario, fa il paio con una relegazione della vulnerabilità che un sistema fondato sul paradigma della produzione e prestazione funzionalizzante non può tollerare.**

Allo stesso tempo, sappiamo però che se vulnerabilità e cura rappresentano davvero tratti fondamentali dell'esistenza, il tentativo della loro marginalizzazione non potrà mai compiersi in una definitiva cancellazione. Al contrario, tale tentativo non potrà fare altro che innescare il **meccanismo di una rimozione** destinato a esplodere in momenti particolari di crisi; e a

manifestarsi tanto più drammaticamente, quanto più l'**elemento traumatico** rimosso cova sotto la cenere.

Ora, come si è manifestato di recente agli occhi di tutti, è stata proprio la **pandemia da Covid-19** ad aver rappresentato uno di questi grandi momenti critici di **ritorno del rimosso**. In effetti, è come se la convinzione di fondo del soggetto dominatore contemporaneo, all'apice della sua attività di **predazione del pianeta**, lungi dal trovare istanze di conferma ulteriore, si fosse sgretolata sotto i colpi inferti dalla forma più estrema di vulnerabilità e di necessità di cura mai esperite.

In tale prospettiva, dunque, la pandemia, al pari di ogni evento traumatico di portata davvero strutturale, si è rivelata occasione per tornare a ricongiungerci con i tratti costitutivi della nostra esistenza: ossia, la necessità di accogliere la nostra vulnerabilità originaria e la decisività di progettare traiettorie di cura tali da rendere possibile tanto una coabitazione in equilibrio con le risorse finite del nostro pianeta, quanto una convivenza con chi, grazie a noi o a causa nostra, potrà avere accesso o meno, in futuro, a una vita degna d'essere vissuta.

In particolar modo, durante la prima fase pandemica, la percezione pervasiva di una tale posta in gioco sembrava aver permeato il tessuto dei nostri vissuti e il terreno dei discorsi istituzionali. Insomma, è come se la sospensione forzata delle nostre vite avesse propiziato la possibilità di una comprensione profonda circa la decisività di riconfigurare i nostri stili di vita e i nostri progetti politico-economici planetari; progetti, questi, tali da doversi finalmente orientare a una presa in cura dell'oggi e a un **atteggiamento responsabile per un futuro davvero abitabile**.

Purtroppo, però, la pandemia, si è rivelata uno scossone, per quanto poderoso, non abbastanza forte da farci virare dal sentiero consueto. Terminata infatti la sua fase acuta, presto si è tornati al *business as usual*: uno *status quo* votato alla solita politica scellerata basata su squilibri e dissimmetrie fortissime tanto nei confronti dei vulnerabili di oggi, quanto dei vulnerabili di domani. Anzi, è addirittura aumentata la caccia predatoria e usurpatoria orientata all'accaparramento sempre più estensivo di energia e risorse. La guerra in Ucraina, se vogliamo, ha finito addirittura per legittimare ulteriormente una **preoccupazione esclusivamente rivolta al presente** e miope verso le pratiche attuali di un'incuria, le cui conseguenze saranno tutte scaricate sulle spalle dei soggetti futuri.

Di positivo, contro questo *trend*, forse c'è da registrare soltanto la **caparbia protesta da parte dei millennials**, i quali stanno dimostrando di avere autenticamente a cuore la cura dell'ambiente e la sopravvivenza del pianeta. La loro azione non concede alcuno sconto all'exasperata ripresa post-pandemica di stampo neoliberalista e tutta concentrata su un processo indisturbato teso al solo produrre, depredare, consumare e accrescere. Contro l'opzione politico-temporale corrente, che è quella di concentrarsi sul presente, fregandosene del futuro, il monito di questi giovani è invece quello di porre **il futuro a problema etico** - problema di cura e responsabilità.

Probabilmente il loro impeto potrà tradire un eccesso d'ingenuità. Ma è necessario ricordarsi, al riguardo, che questa ingenuità non è poi molto dissimile dal tenore di responsabilità a cui, per esempio, è la nostra stessa **Costituzione** ad aver aderito da un anno

a questa parte: ovvero, dal momento in cui, con la modifica dell'**art. 9**, quest'ultima assume esplicitamente la **tutela degli ecosistemi e dell'ambiente nell'interesse delle future generazioni**.

E ricordiamocelo pure: la Costituzione è esattamente quel documento che determina di cosa è fatto il **Noi politico** che essa stessa riflette.

Saremo dunque all'altezza di noi stessi?

L'ETICA DELLA CURA: TRA CONTROLLO SOCIALE E POTER- ESSERE-ALTRIMENTI



FABIO CIARAMELLI

C'è un'implicita 'evidenza', assai diffusa nel discorso sociale e culturale dominante, secondo la quale esisterebbe - e risulterebbe anche immediatamente accessibile - un modello unitario (uno schema predefinito) dell'esistenza concreta dell'essere umano compiuto o realizzato. In base a questo presupposto, il più delle volte non argomentato e dunque irriflesso, non può che risultare già definita e determinata la finalità della 'cura', e quest'ultima dovrebbe rapportarsi al suo 'oggetto' avendo già chiaro quale debba essere l'esito del proprio intervento e di conseguenza quali possano e debbano essere i mezzi più razionali, cioè più efficaci, per raggiungere un tale obiettivo finale.

Sulla base d'una simile 'evidenza' - consistente, è bene ribadirlo, nel dare per scontata l'esistenza e l'immediata accessibilità d'un modello predefinito della compiuta realizzazione dell'essere umano concreto -, la cura dovrebbe avere un effetto di normalizzazione e omologazione, divenendo un proficuo e vantaggioso strumento di 'adattamento' e magari anche di ottimizzazione.

Il 'controllo sociale', secondo le famose analisi dedicatevi da Foucault, ha in realtà un obiettivo più ambizioso e pervasivo della pura e semplice sanzione delle infrazioni normative; esso, cioè, non si limita a svolgere una funzione di volta in volta retributiva e neanche una

funzione globalmente rieducativa, ma consiste invece nel radicalizzare e generalizzare la funzione socialmente preventiva della punizione. In questo senso, **Foucault** ha potuto vedere nella società contemporanea una “*società disciplinare*”, mirante essenzialmente a neutralizzare a priori l'eventuale pericolosità dei comportamenti individuali. A ben vedere, la società disciplinare non ha come suo primo intento quello di punire le infrazioni degli individui, ma invece si propone di correggere le loro potenzialità, uniformandole a priori a un ben preciso modello di comportamento unitario. In tal modo, il controllo sociale viene a basarsi su una preliminare decisione normativa, che – dice Foucault – “definisce come reprimibile ciò che è nocivo alla società, definendo così in negativo ciò che le è utile”. Il modello di benessere individuale e sociale sottinteso a questa “normalizzazione” che, caratterizzando lo statuto del potere disciplinare, fonda il costituirsi delle stesse procedure legali, comporta la sottomissione implicita o esplicita delle vite individuali all'uniformità dell'Uno.

Ai prodromi di questa pretesa unificatrice e omologatrice del controllo sociale, si sono vigorosamente – eroicamente – contrapposti all'alba della modernità tanto Etienne de La Boétie quanto il nostro **Giordano Bruno**, per il quale – cito – “non è armonia e concordia dov'è unità, dove un essere vuole assorbire tutto l'essere, ma dove è ordine e analogia di cose diverse, dove ogni cosa serve la sua natura” (celeberrimo passo, tratto da *Gli eroici furori*, che Aldo Masullo ha posto in esergo a un suo aureo libretto su *Giordano Bruno, maestro di anarchia*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2016). Sennonché, come aveva già detto poco prima di Bruno il giovanissimo La Boétie nella sua denuncia della “servitù volontaria”, la natura “ha mostrato in ogni cosa che non voleva tanto farci tutti uno ma tutti unici”. Il che significa che se ogni cosa deve servire la propria natura affinché vi sia, sul piano collettivo, armonia e concordia, occorre evitare assolutamente l'assoggettamento e l'omologazione di tutti all'Uno.

Perché vi sia qualcosa come una “*etica della cura*”, è necessario dare spazio all'unicità di ciascuno, salvaguardando e valorizzando le diversità dei singoli – e di conseguenza l'alterazione che in tal modo si produce nello spazio sociale.

Lévinas adoperava spesso un'espressione illuminante: *l'humain épris de sens*. Potremmo tradurre liberamente “l'umano affamato e assetato di senso”. Il senso è ciò verso cui tende, ciò che richiede, ciò che più intensamente desidera l'essere umano nella sua singolarità. Insomma, il senso – nella sua irriducibile alterità – è l'interfaccia della psiche e quest'ultima – nella sua stessa singolarità – è un'istanza radicale di senso.

Ma il senso non ha una sua oggettività universale, necessaria, calcolabile. La dimensione *affettiva* del senso va tenuta distinta dalla dimensione scientifico-conoscitiva della verità. La confusione tra i due ambiti, come suggerisce Hannah Arendt, è l'errore di fondo – la fondamentale “fallacia metafisica” – della filosofia speculativa. La psiche non è mossa dalla ricerca scientifica della verità ma dalla passione per il senso. Nelle civiltà tradizionali le due dimensioni potevano sovrapporsi dal momento che esse si fondavano sulla intuizione intellettuale della verità trascendente e sacra: ma nella società moderna, da **Kant** in poi, la ricerca della verità e l'elaborazione del senso prendono strade diverse.

Il disagio psichico – la sofferenza individuale – è dunque l'altra faccia della crisi della civiltà moderna, della sua incapacità di elaborare significati collettivi che siano in grado di soddisfare l'esigenza di senso dei singoli: d'un senso che non può mai ridursi a un insieme d'oggetti da possedere e consumare. Sono i significati e i valori istituiti sul piano sociale a poter fungere da motivazioni capaci di mobilitare e soddisfare l'esigenza di senso della psiche, senza soffocarne la vitalità e senza pretendere di saturarne l'inquietudine. L'oggettività del mondo dei significati pubblici e dei valori sociali, che si istituzionalizzano nelle stesse norme giuridiche, non ha né può minimamente avere l'universalità e la necessità della logica, non attinge cioè all'ambito scientifico o ontologico della verità, ma viceversa a quello etico del senso. Qui l'oggettività è sempre e soltanto oggettività *istituita* e perciò per essenza *destituibile*. Il senso umano – il senso di cui l'umano è appassionato – è rimando relazionale, quindi alterazione vitale, fuoriuscita da sé, orientamento verso l'alterità.

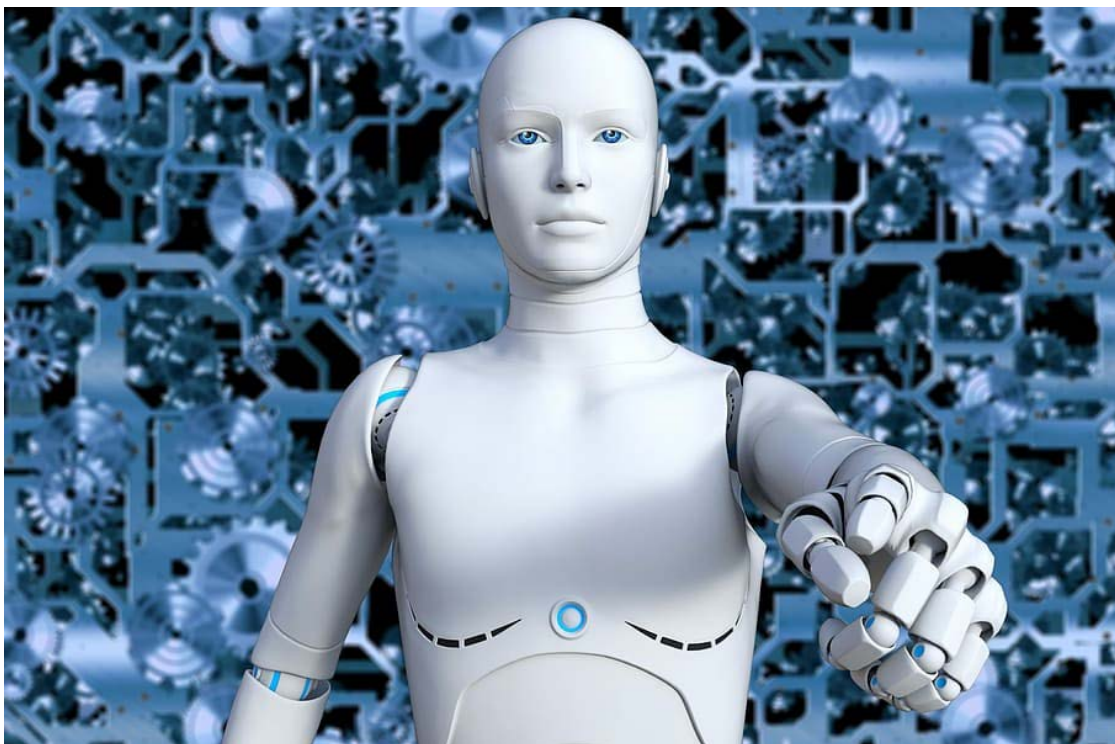
Il problema dell'etica della cura, a partire dalla messa in discussione delle evidenze date per scontate da cui siamo partiti, sta nel fatto che questa dimensione del senso, proprio per il suo essere etica e relazionale (e non logica, ontologica o autoreferenziale), non può esser semplicemente 'ripristinata'. Non si tratta d'una dimensione preliminarmente già data e costituita, ma di un qualcosa che deve di volta in volta essere elaborato e rielaborato, tanto sul piano sociale quanto sul piano individuale.

Forse è questa la ragione profonda per cui Freud diceva che educare, psicoanalizzare e governare sono "le tre professioni impossibili". L'obiettivo che esse perseguono è infatti rigorosamente estraneo ad ogni forma di 'controllo sociale' proveniente dall'esterno, a patto, beninteso che esse si propongano il benessere dei singoli, nelle loro unicità, cioè la loro autonomia: un qualcosa di completamente diverso dalla manipolazione degli esseri umani o dal condurli surrettiziamente a raggiungere uno standard di prestazioni individuali già preliminarmente determinato; qualcosa di irriducibile alla 'normalizzazione' analizzata da Foucault nella società disciplinare. L'obiettivo preso di mira dalle tre professioni impossibili è sprovvisto di *eidos*, non è dunque né prevedibile né determinabile a priori, in quanto per definizione può essere realizzato solo dai diretti interessati, si direbbe oggi dagli "stakeholders".

L'etica della cura si propone di far nascere di volta in volta nel singolo essere umano il desiderio della sua auto-trasformazione: un desiderio che però manca di *eidos* (cioè di modello ontologico universale e necessario) e che, di conseguenza, non ha un unico *telos* (un'unica finalità, predeterminata e ben definita); un desiderio, perciò, che – come ogni desiderio – può trasmettersi solo per contagio.

Non avendo di mira il ripristino o il conseguimento della presunta normalità della condizione umana, l'etica della cura si sottrae alle necessità della natura e di conseguenza non può che fare esclusivamente riferimento al poter-essere-altrimenti che caratterizza l'agire umano nella sua originalità e responsabilità.

LA CURA E L'UMANITÀ DELLE MACCHINE INTELLIGENTI



MAURIZIO BALISTRERI

Il pensiero che la cura possa essere somministrata da macchine sempre più intelligenti non è paradossale. La ragione più semplice è che esistono già macchine intelligenti in grado di assistere le persone in alcune attività quotidiane e che, in altri termini, si prendono cura di noi e dei nostri bisogni. Il livello di assistenza fornita dai robot della cura dipende dalle loro capacità e dagli scopi per cui vengono progettati: possono servire ad aiutare le persone anziane e disabili a svolgere attività come la pulizia della casa, la prenotazione della spesa o di un pasto o prendere un farmaco. Ma basta fare una ricerca su qualsiasi motore di ricerca per trovare anche immagini di robot della cura in grado di imboccare i pazienti, immergerli nella vasca per il bagno o portarli in giro per l'ospedale. Altri robot possono aiutare il personale medico nelle strutture sanitarie ad affrontare particolari dilemmi morali oppure a distribuire i farmaci ai pazienti e nella raccolta dei loro dati personali. Ci sono poi robot, come quelli usati nelle case di cure o negli ospedali, progettati semplicemente per fare compagnia alle persone fragili e intrattenerle con giochi o storielle divertenti. La maggior parte di loro avrà il più delle volte anche uno schermo (più o meno grande) che permette alle persone di collegarsi in qualsiasi momento con un familiare o con l'operatore sanitario.

Siamo soltanto all'inizio di una rivoluzione silenziosa che sta piano piano trasformando il volto della medicina da un'attività esclusivamente umana in una pratica sempre più affidata a macchine intelligenti. Tuttavia, non sono pochi a pensare che i robot non potranno mai sostituire completamente l'attività umana in un ambito così speciale e importante come quello della cura. Non si mette in discussione la possibilità che macchine sempre più intelligenti possano essere impiegate con successo in attività ripetitive e che non richiedono particolari capacità o preparazione. Quello che si afferma è che, a differenza di tante altre attività, la cura è una pratica esclusivamente umana e che di conseguenza non è possibile affidarla completamente ad una macchina. Chi difende questa posizione spesso pensa che le macchine non possono essere all'altezza delle cure complesse e dell'assistenza personalizzata di cui hanno bisogno le persone più fragili. Il problema, però, non è meramente tecnico e legato ad una scarsa 'intelligenza' delle macchine. Se la questione fosse meramente tecnica si potrebbe rispondere facilmente alla loro obiezione. Si potrebbe affermare, infatti, che il problema tecnico (relativo all'incapacità delle macchine di confrontarsi con cure complesse) esiste oggi, ma domani potrebbe essere facilmente superato, perché con lo sviluppo scientifico e tecnologico potremmo avere macchine sempre più intelligenti. Non soltanto intelligenti quanto gli esseri umani, ma anche molto più intelligenti, superintelligenti. Ad ogni modo, chi afferma che cura è un'attività esclusivamente umana non solleva un problema tecnico, ma difende una posizione metafisica, cioè, **l'eccezionalità umana**, ovvero sia l'idea che gli esseri umani abbiano un posto speciale nel mondo (o siano qualcosa di eccezionale), in quanto ci sono cose (attività, pratiche) che soltanto noi saremmo capaci di compiere.

Generalmente coloro che credono che la cura sia incompatibile con qualsiasi attività di macchine intelligenti sono convinti che affidare la cura alle macchine implichi sempre l'abbandono terapeutico. Nell'ambito della medicina, quando si parla di abbandono terapeutico si intende in genere la scarsa (o non) attenzione dell'operatore sanitario nei confronti del paziente e dei suoi bisogni. In questo caso, invece, quando si parla di abbandono terapeutico si fa riferimento alla preoccupazione che i pazienti (persone fragili e malate) possano essere affidati completamente alle macchine e non abbiano più, pertanto, la possibilità di confrontarsi e relazionarsi con gli esseri umani. Ad esempio, in un articolo di qualche anno fa Robert Sparrow affermava che si può immaginare che più i processi di meccanizzazione della medicina vanno avanti più assisteremo sempre più ad una sostituzione degli operatori sanitari con macchine intelligenti (ovvero sia, carebot). Alla fine, scriveva Sparrow, si potrebbe arrivare anche alla situazione in cui i residenti di una casa di cura passano gli ultimi anni della loro vita, presi in carico ed curati completamente dalle macchine, senza avere più l'opportunità di vedere, incontrare o parlare in presenza con un essere umano. Si può essere d'accordo con Sparrow che uno scenario di questo tipo sarebbe veramente terribile (cioè, non sarebbe minimamente possibile descriverlo come un buon esempio o 'modello' di cura) e che passare una vita (o una parte di essa) senza alcuna possibilità di costruire o coltivare relazioni umane importanti con altri esseri umani sarebbe incompatibile con una vita 'buona'. Tuttavia, non è facile capire il suo ragionamento e perché l'impiego di macchine sempre più intelligenti nell'ambito della cura dovrebbe avere come

risultato necessario l'abbandono terapeutico. Non soltanto non cadiamo in alcuna contraddizione logica se pensiamo a macchine sempre più intelligenti che lavorano in medicina - gomito a gomito - con gli operatori sanitari 'umani' ma possiamo avere ragioni pratiche per promuovere la 'convivenza' tra le macchine e gli operatori. Del resto, la collaborazione delle macchine intelligenti potrebbe permettere agli operatori sanitari di offrire un'assistenza medica e di cura più efficiente (come ad esempio una maggiore precisione e velocità nella diagnosi e nel trattamento dei pazienti, nonché una riduzione degli errori) e allo stesso tempo, la presenza degli operatori umani potrebbe assicurare un maggior controllo sulle operazioni quotidiane di queste macchine e sulla appropriatezza delle loro attività di cura. Inoltre, anche se ipotizzassimo che in futuro questo tipo di collaborazione possa diventare inutile perché le macchine superintelligenti potrebbero sostituire completamente gli operatori umani, questo non significherebbe necessariamente che i pazienti sarebbero condannati all'abbandono. Al contrario, esse potrebbero avere maggiori opportunità di coltivare relazioni sociali perché con l'aiuto delle macchine intelligenti esse potrebbero più facilmente superare o limitare quei problemi, come ad esempio quelli motori, visivi, uditivi o di comunicazione o/e dipendenza), che impediscono loro di essere autonomi o limitano le loro opportunità di socializzazione. In ogni caso, poi, anche se una persona è assistita e curata da una macchina intelligente i propri cari o familiari possono avere voglia o interesse a continuare a prendersi cura di lei: anzi, il fatto che la cura e l'assistenza siano somministrate, a tempo pieno, dalle macchine intelligenti potrebbe permettere loro di prestare più attenzione alle sue necessità relazionali e personali.

Qualcuno, però, potrebbe ancora obiettare che qui, a prescindere da quali siano le capacità delle macchine, nella loro cura manca comunque qualcosa di fondamentale (e non sostituibile), il **'tocco' umano**, e che, per questo, sarebbe inappropriato chiamarla 'cura', perché sarebbe un'attività diversa. Cioè, si può anche ammettere senza difficoltà che macchine sempre più intelligenti potrebbero un giorno essere in grado di compiere le stesse azioni che noi, umani, siamo capaci, di compiere, ma questo non significa che una macchina sarebbe capace di compiere un'attività di 'cura'. **Tuttavia, è discutibile che la cura possa essere dispensata soltanto da una mano umano o che comunque la cura umana sia sempre, per sua 'natura', superiore a qualsiasi tipo di cura immaginabile.** Io, ad esempio, non faccio fatica ad immaginare che, in particolari condizioni di fragilità o di bisogno, preferirei essere curato da una macchina intelligente piuttosto che da una persona. Il punto non è tanto che mi sentirei a disagio a dipendere completamente da un'altra persona e di aver bisogno di lei per qualsiasi tipo di attività che riguarda la cura e la fisiologia del corpo (certo, le macchine intelligenti potrebbero anche assicurarmi un maggior rispetto della mia 'intimità') quanto piuttosto che non mi piacerebbe imporre ad un'altra persona un tipo di attività, sicuramente impegnativa e faticosa, che potrebbe essere svolto facilmente da una macchina intelligente.

Non sono sicuro, poi, che in questo caso la cura mancherebbe necessariamente del 'tocco' umano. **Secondo Steve Fuller è un errore pensare che l'appartenenza alla specie umana sia una questione meramente biologica e che sia pertanto riducibile al fatto di possedere un certo tipo di costituzione:** a suo avviso chiunque superi il test di Turing dovrebbe essere

considerato un essere umano. In altri termini, sarebbe soltanto un pregiudizio pensare che le macchine, anche se intelligenti, siano qualcosa di ontologicamente diverso dagli esseri umani e che, di conseguenza, l'attività di cura (la 'cura') possa essere dispensata solamente da chi appartiene alla nostra stessa specie. Non sono sicuro che Fuller abbia ragione, ma sono d'accordo con lui che dovremmo smettere di pensare che gli esseri umani siano speciali e ontologicamente superiori a qualsiasi altra entità) e avere il coraggio di imparare a guardare le cose da un'altra prospettiva, meno antropocentrica. Se impareremo a farlo, ci accorgeremo che le macchine intelligenti e la loro attività (inclusa quella di cura e di assistenza) possono essere molto più umane di quanto finora abbiamo pensato.

PRENDERSI CURA DEL NEMICO



PIER MARRONE

Si dice che questi sono tempi di guerra e la cosa naturalmente risulta emotivamente vera per ciascuno di noi che vive in Europa e che non può ignorare i venti del conflitto che ha avuto inizio con l'aggressione della Russia all'Ucraina. Ma è una constatazione sbagliata, perché ci sarebbe da chiedersi quali tempi non siano stati attraversati da conflitti. Sembra che la guerra e la violenza facciano semplicemente parte delle costituzione antropologica dell'essere umano e della sua natura gregaria. Forse nessuno di noi preso singolarmente è una persona vocata alla violenza e coloro che lo sono costituiscono una percentuale piuttosto piccola della popolazione generale. Queste persone spesso si trovano tra i cosiddetti individui borderline, la cui consistenza numerica è molto difficile da stimare, ma che alcuni studiosi

collocano a una percentuale vicina al 6% della popolazione generale. Naturalmente ci sono delle questioni complesse che riguardano una precisa definizione di che cosa sia un disturbo borderline, ma penso che possiamo essere d'accordo che una persona che pianifica una strage in una scuola si candida senz'altro a far parte di questa comunità piuttosto ampia.

Se queste percentuali corrispondono a una descrizione abbastanza accurata della realtà, allora le misure di limitazione della circolazione delle armi sono misure razionali e da sostenere. Tuttavia, questi individui borderline, capaci di quelle che ci appaiono come esplosioni improvvise di violenza sono persone che sono in grado di manifestare la loro propensione alla violenza anche nei gesti individuali. Per questo ci appaiono diversi da noi, che la propensione alla violenza abbiamo appreso ad addomesticarla, anche attraverso le agenzie educative (la famiglia, la scuola, le associazioni sportive o professionali che frequentiamo nel corso della nostra vita), che contribuiscono opportunamente a sedare l'aggressività belluina che ognuno di noi più volte nel corso della propria vita vorrebbe, liberamente e senza il peso delle sanzioni possibili, esercitare. Questi individui, poi, non sono affatto individui irrazionali che hanno improvvisi raptus, ma come dimostrano numerose ricerche empiriche, tra le quali quelle pionieristiche del criminologo Lonnie Athens, pianificano i loro crimini e non sono affatto indifferenti alle conseguenze, soprattutto a quelle che potrebbero portarli in galera, conseguenze che intendono sempre evitare.

Cerchiamo allora di porre una questione maggiormente radicale: per quale motivo gli uomini hanno dei nemici, che sono degli altri uomini? Per quale motivo il nemico può assumere l'aspetto e incarnarsi in una figura generale e addirittura universale come accade durante le guerre, quando a essere nemici sono interi popoli? Una presenza così generalizzata della guerra non si riscontra in nessun'altra specie animale e per questo tale domanda pare avere un'urgenza del tutto particolare e specifica, al punto che una risposta a tale quesito sembrerebbe investire la dimensione dell'umano in generale, costringendoci a dire qualcosa sulla nostra natura comune. È questa natura essenzialmente portata alla predazione, incapace di controllarsi sui lunghi periodi, sempre alla ricerca ansiosa di un nemico da combattere? A cosa serve un nemico? Perché a qualcosa deve pur servire, soprattutto se tu stai combattendo una guerra di conquista e stai aggredendo un qualche altro gruppo di esseri umani o addirittura un'intera nazione. Ma a che cosa precisamente? Perché non è affatto chiaro a che cosa serva consumare le proprie risorse, procurarsi nemici attuali o potenziali, procurare ferite e morti ai propri concittadini, che divengono vittime della violenza così come sono vittime della violenza coloro che abbiano la sfortuna di trovarsi nel centro o nelle immediate vicinanze di un conflitto. Non voglio certamente ricordare gli orrori della guerra, se non altro perché ci sono innumerevoli opere artistiche, dipinti, poemi, film, canzoni che la fanno in una maniera superba che io non sarei nemmeno in grado di immaginare.

La guerra non assolve solo questa funzione di procacciarsi delle risorse, che possono essere tanto i beni materiali di un'altra nazione, quanto semplicemente i suoi territori, a prescindere dalle risorse che vi possono essere. La guerra costruisce anche un'identità oppure conferma un'identità. Il **patriottismo** è in definitiva proprio questo: poter indicare

che **noi siamo noi** a differenza di altri che possono essere solo che altri e che altri rimarranno per sempre, con varie sfumature certamente, ma che non consentiranno mai una loro identificazione con noi, a meno che la guerra non sia presentata come un guerra di liberazione o come la guerra che unificherà un'etnia, un'entità che si presume coesa dal punto di vista linguistico e culturale. Non è affatto difficile immaginare quante mitologie si possono spendere per consolidare queste credenze che spesso hanno esiti sanguinosi. Mitologie che assomigliano in molti aspetti importanti a dei culti religiosi con il riferimento a un passato mitico, che spesso si perde nella notte dei tempi, quando non erano certo disponibili documenti storici da studiare con l'obiettività dei ricercatori. Oppure, anche quando una qualche sorta di documento è disponibile, non è mai difficile trovare qualche ricercatore ansioso di darne un'interpretazione che confermi i mitologemi in cambio di qualche vantaggio di carriera.

Le identità sociali sono costruite, è perfino banale dirlo, ma uno dei momenti maggiormente intensi di questa costruzione è l'opposizione al nemico, colui il quale sta fuori dal nostro spazio immediato, ma che magari minaccia con la sua sola esistenza il nostro. È qui si incontra il cortocircuito con il momento religioso di aggregazione delle comunità. La comunità religiosa incontra il nemico nel **capro espiatorio**, che deve essere neutralizzato nel sacrificio, che è il probabile ricordo di un omicidio brutale poi ritualizzato nel racconto mitico. L'individuazione e l'uccisione del capro espiatorio sono momenti di aggregazione della comunità, che forse prima era un insieme privo di forme definite. Il rito sacrificale, così come la guerra, unisce i sentimenti, placa il pensiero critico della maggior parte di coloro che vi sono coinvolti direttamente o indirettamente, promette un futuro libero dal pericolo. Non è un caso che molte situazioni critiche siano esposte all'opinione pubblica nel linguaggio violento del conflitto, anche quando la violenza di un conflitto vero è invece assente: **la guerra all'Aids**, che ha permeato tutti gli anni Novanta del secolo passato, **la guerra al Covid** nell'epidemia appena trascorsa. E tutto questo con il corollario di accuse di tradimento, di scarsa prudenza, di incapacità di comprendere i sacrifici di chi è collocato oppure si colloca da sé medesimo nella prima linea di questa guerra immaginaria.

Si dice spesso che la violenza è irrazionale, ma alla sua pratica non si mancano mai di fornire delle ragioni dettagliate, anche quando la violenza non si configura come atto legittimo di guerra, bensì come reato. Nei nostri ordinamenti è presente l'istituto giuridico della **momentanea incapacità di comprendere e volere**, sulla base del quale si stabiliscono attenuanti alla pena afflittiva che trovano la loro giustificazione in questa sorta di raptus folle che rende il criminale meno imputabile, ossia meno criminale. Ma anche se la violenza, individuando un nemico oppure un gruppo che sia nemico, ha sempre delle ragioni da esibire, che mescolano e esaltano molteplici ingredienti di autovittimismo, può dimenticarsene facilmente e sostituirle con altre altrettanto potenti, se il nemico contingente vi si sottrae. Rimane sempre la risorsa, nel caso della violenza politica, di individuare un nemico interno, una quinta colonna, un tradimento, che ha radici ancestrali nella malvagità stessa della colpa che il nemico sempre rappresenta. Per questo le ragioni della violenza non dovrebbero mai essere prese troppo sul serio, perché sono sempre fungibili a scopi diversi

e perché sono sempre sostituibili con nuove e altrettanto crudelmente persuasive ragioni per chi è dentro al meccanismo della violenza, ossia potenzialmente per ciascuno di noi.

Questa violenza è propria solo del genere umano? Nelle sue articolazioni più complesse sembrerebbe che si debba dire di sì, ma nelle sue stratificazioni più ancestrali con ogni probabilità dobbiamo dare una risposta negativa, se è corretta l'osservazione di **Konrad Lorenz** ne *Il cosiddetto male*, che descrive un pesce che, privato dell'aggressività per il controllo del territorio da rivolgere verso i propri simili maschi, indirizza allora la propria violenza verso la sua famiglia distruggendola. Forse la violenza indirizzata verso vittime animali impedisce che venga rivolta verso altri esseri umani. **Joseph de Maistre** nel suo *Eclaircissement sur les sacrifices* acutamente nota che potrebbe esserci sempre qualcosa di umano nella vittima animale (lo sguardo implorante, le grida, il soccombere rassegnato della vittima alla morte?), soprattutto quando è quella più domestica, quella più utile e prossima alla nostra vita quotidiana.

Il sacrificio è stato spesso definito come un atto di mediazione tra l'uomo e la trascendenza del dio (che pure non deve essere del tutto trascendente, ossia al di fuori della nostra esperienza, per essere sensibile al sacrificio). La vittima sacrificale placa la violenza della sua collera, ma la collera del dio chi l'ha davvero vista? Quello che gli uomini hanno sempre sperimentato è la propria collera e la propria capacità distruttiva nelle innumerevoli forme che la violenza può assumere. Viene allora da chiedersi a che cosa serva davvero questo sacrificio, un tempo sacrificio umano e poi animale e poi metaforico, se non a placare la nostra violenza. In che modo? Rinsaldando nel rito, nella ripetizione, nell'esaltazione dell'unione mistica dei fedeli (un'esperienza che a molti di noi è oramai totalmente estranea) l'identità di un gruppo nella fede, nella polis, nella nazione.

Quando l'**Unione Sovietica** è invasa dagli eserciti del Reich millenario nazista e tedesco, **Stalin** si appella alla madrepatria e fa riaprire le chiese ortodosse. Non chiede la sollevazione del proletariato internazionale, ma si rivolge a qualcosa di ancestrale. Infatti, quella che noi chiamiamo seconda guerra mondiale in Russia è conosciuta come Grande guerra patriottica. La patria è infatti l'idea dell'unione mistica dei morti e dei viventi, celebrata in tutti i pessimi inni nazionali, a cominciare dal nostro; "siam pronti alla morte" non significa che da questa comunità mistica si esce con la morte, ma, anzi, che con la morte ottenuta attraverso il proprio sacrificio vi si entra pienamente. Vi immaginate un appello analogo che faccia riferimento al proletariato internazionale? Probabilmente solo dove il socialismo e il comunismo si sono intrecciati con ideologie nazionaliste, come è accaduto in vari paesi e in più riprese nell'America Latina.

Il nemico è l'antagonista che può assumere gli aspetti disumanizzanti dell'**Avversario** rimanendo anche troppo umano, come è descritto nella **seconda lettera ai Tessalonicesi**, è colui che celebra l'apostasia e che in primo luogo non deve essere ascoltato, ma poiché i suoi poteri seduttivi sono forti, alla fine deve essere distrutto. In ogni guerra si trova qualcosa del genere: la trasformazione del nemico in qualcosa di radicalmente altro. Nella guerra che insanguina ora l'Europa e che continuerà a farlo ancora per chissà quanto tempo, con tutti gli strascichi di odio che resteranno come un tossico residuo ancora per molto tempo a

venire, quando sopraggiungerà una qualche forma di pace, ci sono tutti gli elementi di questa ritualità sciagurata. L'idea della purificazione della popolazione ucraina da parte del fratello maggiore russo, la negazione della capacità di essere umani dei propri avversari, perché vocati alla missione di distruggere le popolazioni russofone con il costante richiamo della propaganda russa alla denazificazione dell'Ucraina, infine l'idea dell'evangelizzazione della popolazione ucraina oramai corrotta da anni di propaganda nazista, che per poter rientrare nell'alveo russo, che è l'unico che dà senso alla sua esistenza, avrà bisogno di molti decenni di rieducazione.

Clausewitz notava acutamente che nelle guerre **l'aggressore vuole la pace, l'agredito vuole la guerra**. I crimini che si perpetuano in guerra hanno anche la funzione decisiva di forgiare un sentimento di unità, che nelle religioni arcaiche è ben epitomizzato dal sacrificio al centro dei riti decisivi per la comunità. È quanto nelle sue ricerche **René Girard** ha chiamato **violenza mimetica**, perché la violenza innesca un richiamo che si propaga come un'onda negli esseri gregari come noi siamo. La violenza di gruppo è, lo si sa, la più pericolosa perché è molto più difficile da spegnere di quella individuale. Senza pensare alla guerra, si pensi alla violenza delle tifoserie di calcio, che si scatenano a partire dal simbolismo aggregativo di uno stemma e di una maglia. Si tratta di un fenomeno del tutto incomprensibile senza la nostra propensione al gregarismo e all'imitazione. Del resto, il fenomeno del tifo sportivo è stato paragonato tanto alla guerra quanto alla religione, dimostrando la correttezza dell'intuizione di Girard. Ma se sono molti gli indizi che mostrano la persuasività della teoria mimetica della violenza, del suo incanalarsi nel sacrificio religioso dove il capro espiatorio è addirittura divinizzato per impedire la disgregazione della comunità attraverso il sacrificio vicario di un individuo, cosa ha impedito al nostro mondo umano di dissolversi? Cosa gli impedisce di dissolversi quando questa dissoluzione è finalmente da quasi ottanta anni alla portata di mano grazie alle **bombe nucleari**? Cosa impedisce a una società di dissolversi in un bagno di sangue costante?

L'intuizione di Girard è felice per quanto riguarda le società arcaiche, ma non è altrettanto solida per quanto riguarda le moderne istituzioni. Del resto, Girard deve continuamente evocare una violenza che non solo è costante nel mondo umano, ma che non fa altro che accrescersi e che queste affermazioni si presentino senza l'ausilio di un solo numero a documentare la sua tesi, induce a più di qualche sospetto. Numerose ricerche mostrano invece che da decenni la violenza è in costante diminuzione nel mondo, nonostante il numero scellerato di conflitti ancora in corso. Questo fatto incontestabile merita certamente più della riflessione che posso offrirne qui, la quale deve, tuttavia, partire da un dato: **la violenza è maggiormente controllata dove c'è tendenzialmente un solo attore legittimamente delegato al suo esercizio monopolitistico**. Questo attore lo chiamiamo Stato, ma potremmo anche chiamarlo agenzia di protezione dominante in un determinato territorio, dove batte moneta, legifera, ha un suo esercito. Ovviamente ci sono spesso dei contendenti dello Stato, ad esempio le organizzazioni criminali, ma l'esistenza di un solo attore legittimato all'esercizio della violenza può contribuire potentemente a spersonalizzare la violenza e a spoliticizzarla, anzi: ne è una condizione necessaria, anche se non sufficiente. Un'altra

condizione è **l'esistenza di una solida burocrazia**, che tratta i cittadini in maniera eguale, senza badare al loro nome proprio. Se ci facciamo caso, i paesi che hanno i più bassi indici di violenza sono quelli che rispondono a queste due condizioni, anche se altre altrettanto importanti se ne possono aggiungere. René Girard grazie ai suoi studi sulle religiosità arcaiche (ma che non per questo non mettono in evidenza un meccanismo universale nella violenza mimetica e gregaria) si convertì al cattolicesimo, perché interpretò **il sacrificio del Cristo** come la messa in luce definitiva di un messaggio universale e di un farmaco contro la violenza mimetica, farmaco e messaggio che altro non sono che la proclamazione che **tutte le vittime sono innocenti**. Quindi, secondo questa interpretazione del cristianesimo esiste una sola modalità di prendersi cura del nemico, ossia di vederlo come vittima. Vedere tutti gli uomini come vittime potenziali è la promessa della fine della violenza, perché rende insensata la rappresaglia. Questa idea di Girard è tanto potente quanto inattuale, come tutte le escatologie religiose. Nel frattempo l'agredito non può che volere difendersi, non può che volere, come chiosava Clausewitz volere la guerra, mentre l'aggressore non vuole la pace dell'amicizia e della fine della contesa, **ma la pace come distruzione e assimilazione**.

TERAPIE NIETZSCHEANE COME CURA ALL'INDIFFERENZA E IL "GIARDINAGGIO" DELL'ANIMA

TOMMASO CICCARONE



“Non mi piace il prossimo troppo vicino;/che stia in alto e in lontananza! /Come potrebbe sennò diventare la mia stella?” Così **Nietzsche** in un passaggio poetico del suo *Preludio* in rime tedesche alla **Gaia Scienza** (1884).

A dispetto del tenore innescato dall'apparente disprezzo per il prossimo, per l'altro, e al di là della vulgata che lo tramanda come refrattario a qualsiasi fondazione di valori etici, si può considerare Nietzsche come un ri-propositore di un'etica della cura, “umana, troppo umana”.

Si fa volutamente riferimento alla riproposizione e non a una pionieristica “proposizione” della cura perché il suo originario senso filosofico afferisce allo spirito greco orientato verso la felicità (**Eudaimonia**), il benessere e la saggezza. È nota l'inattualità di Nietzsche -lui ne era consapevole: egli, piuttosto, è, come Spinoza, un pensatore “antico”, che assume il pensiero greco come il martello con cui demolire la decadenza morale in cui la civiltà occidentale è precipitata o attraverso cui l'“ultimo uomo” ha consumato, fino a raschiarne il barile, l'**Occaso/Tramonto dell'Essere** in una generalizzata in-differenza; la “**morale degli schiavi**” (basti solo considerare il *Così parlò Zarathustra*, un libro per tutti ma, purtroppo, per nessuno).

Nietzsche: sul predone il brabaro e il giardiniere

In molteplici luoghi del suo pensiero viandante Nietzsche ha tentato di identificare l'uomo come un “**essere di relazioni**”. Il suo destino dipende dal modo prospettico di relazionarsi, di esperienza in esperienza, non solo con l'altro da sé ma con sé stesso. È in questa ottica che ha elaborato immagini simboliche di possibili tipi del suo essere in relazione, come, costitutivamente, “**predone**”; come, storicamente, “**barbaro**”; come, auspicabilmente, “**giardiniere**”. L'uomo è, prima che essere razionale e, al di là di ogni illusorio individualismo per cui egli sarebbe bastevole a sé stesso, colui che configura il proprio essere al mondo

come “appropriazione” dell’altro in una relazione potremmo dire “nutritiva”. Dal punto di vista storico, nello sviluppo della cosiddetta civiltà la relazione che l’*homo sapiens* ha strutturato con gli altri è all’insegna della aggressività come volontà di fare e godere del male altrui. A un terzo livello, che apre la riflessione a una presa di posizione etica o curativa verso l’avvenire, per ciò che **Spinoza** avrebbe chiamato un *conatus* di miglioramento, l’uomo può, non senza sacrificio, realizzare sé stesso prendendosi cura dell’altro e, di riflesso, prendendosi cura di sé, ovvero: nel prendersi cura di sé non può non mettersi in gioco per la cura del prossimo.

Innanzitutto la costitutiva condizione di predone non coincide con un giudizio negativo o moralistico se si considera, prospetticamente –come vuole Nietzsche– la crescita o affermazione di sé attraverso il prendere dal mondo e dagli altri materiale di nutrimento spirituale e senza che la presa dagli altri divenga una espropriazione degli altri o una loro alienazione. Ciò sortirebbe la condizione espropriativa e barbarica di una condotta egoistica connotata da chiusura e volontà di dominio (così Spinoza: **omnis determinatio est negatio!**). Gli incontri innescano “furti” di pensieri in un senso positivo di consapevolezza del limite e dell’apertura all’altro. **Cosa è il nostro proprium?**

Difficile rispondere se siamo il risultato, nemmeno definitivo, di ciò (idee, cose, persone) che sta fuori di noi e che costituisce il nostro stare al mondo. L’uomo non si costruisce da sé, quindi il suo “*proprium*” è il risultato di una continua e necessaria messa in discussione del proprio sé in una sana es-propriaione o fuoriuscita dagli steccati dell’egoismo. Contro l’orgoglio e il carattere grossolano dell’uomo ciò che può essere curativo è una filosofia dell’onestà, dell’acutezza, direi: dell’attenzione nell’ammettere che il nostro proprio nutrimento sono gli altri.

Solo con questa onestà si può, e si deve, restituire al Mondo ciò che si è preso, nella misura delle nostre possibilità.

È un diritto/dovere quello della cura di sé, della propria individuale salute che si riflette nella trasvalutazione di sé nel senso dell’oltrepassamento di quei pregiudizi e chiusure che fanno il carattere dis-onesto e grossolano dell’uomo. **Simone Weil**, ne *La prima radice* (1943) preferiva usare non la parola “diritto” –che può alludere a rapporti materiali con le cose oltre che con le persone–, ma quella più cogente e apriori di “obbligo”. È infatti un obbligo morale **l’aver cura degli altri come fini e mai come mezzi**. L’apertura all’altro, mettendo in gioco il proprio sé, può variare da individuo a individuo in ragione delle singole esperienze che noi decidiamo di vivere e che, vivendole, decidiamo di cambiare; oppure vivendole, senza prospettiva di cambiamento ma per abitudine, non vogliamo cambiarle negando in anticipo l’apertura alle differenze e alla ricchezza degli **inter-essi** (alla lettera): **l’incuria** dell’indifferenza e della non curanza.

La ricchezza, infatti, deriva dall’apertura e i suoi rischi, accettando comunque il più grande fra questi: quello di ridefinirsi. La povertà, al contrario, sortisce da ogni chiusura rispetto all’altro, che così è percepito come ostacolo, pericolo, o mezzo per i propri fini, in un orizzonte melmoso di incuria e banalizzazione dell’esistenza. Ci si può appropriare dell’altro in termini di ricchezza relazionale (nel ventaglio delle sue declinazioni: amore, amicizia,

lavoro) ma ci si appropria per lo più degli altri in termini di opportunismo e alienazione dell'identità dell'altro a cui si nega la propria differenza specifica.

Il ridefinirsi o sapersi, in parte, “**obliare**” esclude l'essere i “guardiani della propria rocca”: è importante perdersi per essere restituiti e rinnovati a sé stessi e con gli altri. **Bisogna sapersi “perdere per qualche tempo”**, così Nietzsche lo esprime attraverso la metafora del viaggiatore nel fr. 638 di *Umano, troppo umano* (1878)

Chi è il barbaro?

È l'uomo occidentale che storicamente ha abdicato al senso nutritivo/appropriativo degli altri in una torsione manipolativa, aggressiva e direi “prensile” sugli altri. Il barbaro è uguale e contrario all'asceta o al martire; se questo trae il nutrimento dal male autoinferto, quello si nutre del male altrui. La storia dell'uomo è la storia di crudeltà e sopraffazione sulla tonalità emotiva fondamentale della “beatitudine alla vista delle torture”. In *Aurora* (1881) si legge, per esempio, che “la crudeltà è la grande gioia festiva della più antica umanità”.

L'indagine storica o genealogica non deve soffermarsi all'idea del male e della tortura su cose e corpi (come si evince dall'immaginario greco arcaico attraverso la goduria/invidia degli Dei del sangue e sacrifici umani), ma è interessante rilevare che il male è tanto più profondo e subdolo quanto più è elevato alla dimensione dello spirito nella cosiddetta civiltà “superiore” dell'Occidente. Si pensi alla **morale della colpa e colpevolizzazione** che, in *Al di là del bene e del male* (1886) Nietzsche non esita a chiamare morale dei deboli o “del risentimento” rispetto a criteri e norme imposti come valori dominanti e assoluti: il Bene, il Male; l'utile e l'inutile.

La crudeltà, inoltre, può passare e esercitarsi anche nella compassione. L'eccessiva sollecitudine a strappare l'altro dalla sofferenza è essa stessa una forma di incuria, al limite della ipocrisia, verso chi è privato della possibilità di rigenerarsi attraverso la sofferenza. L'esperienza del negativo, come aveva anche detto **Hegel**, fortifica lo spirito che, al contrario, sarebbe anestetizzato nell'eccesso di compassione. Negare agli adolescenti la quota necessaria di disagio nella propria crescita e proteggerli a ogni costo sotto le campane di vetro di comodità digitali e anestetizzanti è un grado di incuria che può generare l'incapacità ad affrontare la caoticità -ma anche la variabilità proteiforme- dell'esistenza non solo nel mondo della scuola e poi del lavoro, ma soprattutto nel terreno delle relazioni sociali.

Ed ecco allora farsi strada l'idea etica dell'immagine dell'uomo come “giardiniere”. Qui la cura per l'altro coincide con la cura di sé stessi, in una **complementare reciprocità** perché attraverso questa è coinvolto il sentire dell'io, ed è un sentire non asettico o ascetico ma umano, troppo umano che nella odierna civiltà della tecnica nel cinismo globalizzato, potrebbe essere ricostruita attraverso l'educazione alla **ospitalità**, al **dono**, al **pudore**, all'**amicizia**.

Per una genealogia dell'incuria

Il pendere cura di sé è diventato l'imperativo categorico innescato dall'ideale del Wellness e dell'adeguare la propria condotta alla cura del corpo (Fitness), entro i codici di accettazione dettati suadentemente e persuasivamente dal sistema di consumo e della apparenza. Il

vecchio adagio antropocentrico per cui l'uomo è *faber ipsius fortunae* si è piegato nel principio dell'essere fabbricati serialmente da un destino superiore che distingue, in un inesorabile codice binario vero/falso, ciò che è efficace da ciò che non lo è.

Gli stessi rapporti intersoggettivi passano al vaglio di un setaccio invisibile e onnipervasivo (**Non avrai altro Dio all'infuori di me!**) che è il comandamento tecnocratico del mercato e la cui promessa è la "beatitudine" dell'aver tutto disponibile e a portata di mano (manipolabile, compresi gli altri -ma compreso vice-versa sé stessi), nella più "normale" (nel senso di normativa) ovvietà. Ob-vius, ciò che sta davanti, sulla via, e...immediatamente. L'incuria è innescata proprio dalla condizione di non problematizzare l'ovvio, perché la tecnica ha esonerato l'uomo dal porsi domande o avere la curiositas per ciò che è misterioso e sfugge alla disponibilità immediata. Si è diventati incuranti in una acclarata condizione di lassismo, negligenza e irresponsabile incuria.

Oltre l'oblio: la cura come therapia

Nella lingua greca la parola "cura" si esprime con il termine "**therapeia**" che allude, nella sua ricchezza polisemica, al "servizio", "mettersi all'ascolto dell'altro". Oggi, al contrario, cura/terapia è termine svuotato del riferimento etico e agganciato all'aspetto strumentale della scienza medica. Nella lingua inglese è significativo si distingua il verbo **to care** (aver cura, preoccuparsi di qualcuno o qualcosa) dal sinonimo, non omologo, **to cure** (curare, in senso strumentale e oggettivo/oggettuale).

Platone nel *Cratilo*, esaminando la radice etimologica della parola *anthropos*, ha circoscritto l'essenza dell'uomo come "colui che si preoccupa e riflette su ciò che vede" (...). Per estensione si può sostenere che per il Platonismo l'uomo è quell'essere che per riflettere su di sé e su ciò che lo circonda ha la necessità (e dovere morale) di riflettere su ciò che vede attraverso il **rammemorare**. Il verbo vedere è legato alla radice *id* contenuta nel termine **eidōs**, nel senso dell'atto contemplativo rispetto all'immediato atto percettivo della retina: in effetti la conoscenza è reminiscenza, **anamnesi**, prestare attenzione, accendere la fiamma della curiosità e del proprio demone, senza che ciò trasformi il motto delfico del conoscere se stessi in ripiegamento solipsistico e incurante del Mondo. **La filosofia nasce dal thauma** - che significa meraviglia ma anche dolore, trauma, spaesamento- dallo scarto ontologico, dalla ferita aperta dell'esistenza: lo stare al mondo è l'aver cura di questa ferita che costitutivamente si è.

Per il pensiero antico, dal Platonismo allo stoicismo romano, questo tipo di cura è esercizio di interiorizzazione, funzionale all'esperienza del de-centramento o trascendenza dell'io, rispetto alla fissità della propria struttura egotica. La filosofia si configurerebbe così come squadernamento dell'identico nelle alternative da sé e quindi trasformazione e rinnovamento, sul solco **luciferino** (alla lettera: portatore di luce) e **demonico** dell'essere presenti a sé stessi, del *gnōthi seauton*. Un ritorno in sé (rammemorazione) dall'essere autocentrato o, peggio, cosalizzato dalle e nelle maglie dei meccanismi strumentali di assuefazione, nella società e nella politica.

Si prenda, per esempio, la cosiddetta contemplazione “dall’alto” di **Marco Aurelio** e poi dello stesso **Seneca**. Contemplare dall’alto significa relativizzare sé e le proprie frontiere in una pratica quotidiana di prospettivismo, come lo chiamerebbe Nietzsche, o di una immersione nella Natura. L’uomo può così cogliersi come piccola parte dell’incommensurabile mistero del cosmo e dell’essere, rispetto ai quali ogni frontiera o muraglia appaiono risibili, frivoli; alla lettera effimeri. In epoca moderna da questa prospettiva è risultato per lo meno risibile e anti-physis il soggettivismo cartesiano o ancora prima il mito dell’antropocentrismo.

Tornando ancora a Platone, questo esercizio di **decentramento** in cui consiste la filosofia, relativizzando e oltrepassando la sacralità del dato di fatto contingente e, per esempio, dell’immediato edonismo in cui banalmente si circoscrive la felicità, si configura come l’imperativo categorico dell’esercizio per la morte. “Esercitarsi a morire”, da Platone allo stoicismo, non implica un suicidio filosofico o un invito macabro e disfattista a evadere dal mondo come carcere dell’anima, bensì è la predisposizione a rimaner-ci (nel mondo) col senso della prospettiva e del cambiamento; del mettere in gioco l’ovvietà e i pregiudizi; trascendere l’incuria (di sé) e l’indifferenza (per l’altro da sé), nella generalizzata indifferente ovvietà della tecnica da cui non “soltanto un Dio può salvarci” (**Heidegger**) ma forse il darsi al giardinaggio della propria anima con la complicità di Platone e Nietzsche.

CURA, VULNERABILITÀ E SOLIDARIETÀ



EDOARDO GREBLO

Il tema della cura ha dimostrato nel corso del tempo una straordinaria capacità di irradiarsi su campi disciplinari molto diversi l'uno dall'altro, dall'etica alla psicologia dell'età evolutiva, dalla sociologia alla filosofia politica - e l'elenco potrebbe continuare. Ciò si deve probabilmente al fatto che il tema è servito da catalizzatore per imprimere un sostanziale mutamento di prospettiva alla filosofia morale e politica. Basta gettare uno sguardo cursorio alle teorie politico-morali prevalenti per osservare come i criteri fondamentali che le guidano siano ispirati a quei principi di universalità, neutralità e imparzialità che contribuiscono a sostenere una immagine dell'uomo (uomo non per caso) quale soggetto 'sovrano', autosufficiente, indipendente e autonomo. Una strategia che ha di fatto reso teoricamente marginale la prospettiva etico-politica disponibile invece a farsi carico dei bisogni di corpi incarnati e vulnerabili, basati su relazioni interpersonali caratterizzate da rapporti di asimmetria, vulnerabilità e dipendenza. L'etica della cura, in sintonia peraltro con le filosofie dell'alterità proposte per esempio da **Lévinas**, **Ricœur** e **Jonas**, vede nella vulnerabilità la condizione primaria in cui è dato riconoscere ciò che caratterizza l'umano e che permette di recuperare una concezione politica della persona caratterizzata, come ha scritto **Martha Nussbaum**, dal "nostro essere animali bisognosi e temporali, che iniziano ad esistere come bambini per terminare spesso la propria vita in altre condizioni di dipendenza". Proprio grazie alle riflessioni femministe sull'etica della cura il tema della vulnerabilità ha così restituito al pensiero critico una prospettiva che oppone alla figura del soggetto sovrano quella di un soggetto per il quale i bisogni relazionali non si esauriscono in una forma di cooperazione tra pari basata su calcoli di tipo utilitaristico e improntata alla logica del mutuo vantaggio. Ma che assume, invece, come orizzonte di riferimento l'intrinseca socialità della

nostra condizione, che ci vede tutti dipendenti gli uni dagli altri e uniti da un legame che connette le nostre vite in un vincolo reciproco e indissolubile.

Ora, oggi più mai, nell'epoca in cui l'egemonia politico-culturale acquisita dal neoliberalismo ha finito per prosciugare le fonti della solidarietà sociale, il tema della cura è diventato cruciale per contrastare una visione competitiva della vita sociale che genera effetti stigmatizzanti per coloro che non riescono a stare al passo con le esigenze imposte dal principio economico della concorrenza, che vede nella forma impresa il criterio regolativo generale delle relazioni sociali. Il neoliberalismo non è infatti soltanto un progetto politico-economico. È anche un progetto antropologico, che impone al comportamento sociale di assimilarsi a una forma di agire strategico spiegabile in termini di calcolo egocentrico al fine di trasformare le relazioni sociali in transazioni d'interessi e calcoli di utilità. Un progetto che si propone come una norma di vita volta a rieducare gli individui ad agire quali attori razionali mossi soltanto da interessi personali, ad assimilare la libertà d'azione alla scelta del consumatore e a valutare ogni genere di prestazione individuale sulla base degli indicatori di successo e fallimento stabiliti dal mercato. Il neoliberalismo trasforma l'uomo in capitale umano, in un soggetto che deve gestire la propria individualità e le proprie capacità quali altrettante risorse economiche da capitalizzare. **L'altruismo, la generosità, la solidarietà e lo spirito civico sono beni che vanno usati con parsimonia, poiché sono risorse scarse che si esauriscono con l'uso.** Non può sorprendere, allora, la diffusione che ha avuto l'idea secondo la quale la solidarietà debba essere subordinata alla benevolenza altrui oppure dipendere da logiche di tipo assistenziale, che negano ai soggetti deboli e vulnerabili la qualità di titolari di specifici diritti e che, in questo modo, ne confermano la subalternità.

La versione neoliberale della soggettività è costruita a misura di una concezione della politica quale strumento per la realizzazione di scopi privati e di una concezione della società come un campo di battaglia fra interessi antagonisti, dove gli individui coordinano le loro azioni e la loro vita secondo calcoli di utilità e sulla base del mutuo interesse. La società è concepita come un luogo nel quale tutto può essere ragionevolmente oggetto di scambio e dove anche le relazioni sociali vanno modificate e trasformate seguendo la logica del mercato. La tendenza a ricondurre l'insieme delle relazioni sociali, e quindi la loro trascrizione giuridica, alla sola logica dell'interesse personale promuove un'etica del soggetto quale atomo sociale performante e competitivo, come un individuo indotto a concepire se stesso nei termini di un'impresa che vende un servizio su un mercato per conquistare *status* sociale, sicurezza materiale e prestigio personale. Il soggetto neoliberale è una figura che partecipa liberamente al libero gioco delle forze di mercato e investe nella competizione tutte le sue risorse e tutte le sue aspettative, ne accetta i rischi e le incertezze e non si aspetta alcuna forma di sostegno collettivo o di aiuto pubblico. I mercati, che fanno affidamento sull'interesse individuale, rendono superflua la risorsa limitata della solidarietà o ne svuotano gli ingredienti fondamentali - comprensione, generosità, premurosità, attenzione - di ogni significato. Le dinamiche della concorrenza rappresentano il modello di una cooperazione che si consegna a una razionalità identificata con il calcolo e richiedono soggetti che si affidano a considerazioni puramente autoreferenziali, in cui si realizza quella completa fusione tra

forma di mercato e forma di vita che impone agli individui un lavoro di autovalorizzazione capace di spingersi sino a livello intrapsichico. Si tratta di modello che legittima la competizione individuale fra individui autonomi, che operano *uti singuli* secondo fini strategici in quanto membri della società privata e rinunciano a ogni possibilità di abbandonare individualismo e egoismo per passare all'azione solidale, e ripropone una solidarietà che unisce l'irresponsabilità pubblica all'ingannevole responsabilità privata restituendo nuova attualità alle vecchie pratiche volontaristiche della beneficenza e della compassione.

Rispetto a queste pratiche di vera e propria desolidarizzazione sociale l'etica della cura, che pone l'accento sulla trama di rapporti di dipendenza, e quindi di relazioni asimmetriche, in cui gli individui sono coinvolti nei confronti delle persone o delle istituzioni che sono necessarie al soddisfacimento dei loro bisogni o desideri rappresenta un necessario e indispensabile antidoto. Questo non significa che a un'etica della cura e della vulnerabilità non ci possa accostare senza manifestare riserve e cautele, soprattutto in rapporto al suo possibile valore normativo. Detto in sintesi: la categoria di vulnerabilità, che l'etica della cura restituisce meritoriamente al centro dell'attenzione, può essere impiegata come una risorsa strategica dotata di un valore critico capace di mettere in moto una dinamica pratica di trasformazione della situazione sociale ingiusta, oppure risulta inevitabilmente associata a una relazione di dominio e subalternità, o addirittura di violenza? Per questo, anche se la recente teoria femminista ha sottolineato l'importanza della dimensione della vulnerabilità dell'umano allo scopo di smascherare l'illusione della nostra indipendenza e valorizzare invece la nostra interdipendenza, non ha tuttavia mancato di mettere in guardia circa alcuni possibili equivoci, a cominciare dal rischio di trasformare la categoria in una pura disposizione emotiva o sentimentale, e quindi inadatta a essere applicata in ambito giuridico e politico.

Tuttavia, non sono pochi i teorici secondo i quali la categoria di vulnerabilità contiene, seppure a certe condizioni, con le dovute cautele e le necessarie precisazioni, un potenziale emancipativo e normativo capace di coinvolgere e trasformare l'intera struttura sociale. In particolare, per definire **l'origine relazionale della normatività**. E ciò per fornire non solo un criterio normativo, ma anche l'indicazione di un processo e di una possibile strategia da adottare, nella convinzione che il soggetto morale si costituisce riflessivamente attraverso dinamiche pratiche specifiche. L'idea è che questa categoria possa indicare l'origine normativa delle nostre relazioni intersoggettive e possa anche, di conseguenza, definire i presupposti a partire dai quali tracciare i principi generali di una teoria della giustizia come quella che prende forma dell'etica della cura o nella teoria del riconoscimento. Anche, in entrambi i casi, per spezzare l'illusione di ogni individuale assolutezza esibita da un soggetto sovrano e autoreferenziale e in modo da prefigurare la possibilità di pensare una diversa struttura della soggettività, una soggettività consapevole della propria dipendenza costitutiva, del vincolo che ci lega gli uni agli altri in un rapporto di reciproca interdipendenza e di mutua responsabilità.

Dal momento che non è possibile rinunciare all'idea di un'intersoggettività primaria della vita dell'uomo, non è neppure auspicabile sradicare l'esperienza della vulnerabilità quale dimensione costitutiva dell'umano – che, come si è ripetuto più volte, serve a ribadire l'intrinseca socialità della nostra condizione, che ci vede tutti dipendenti gli uni dagli altri e uniti da un legame che connette le nostre vite in un vincolo reciproco e indissolubile. È però opportuno distinguere, in generale, tra relazioni di riconoscimento che possono favorire l'autonomia razionale del soggetto e relazioni improntate a forme di autoritarismo, rigidità e imposizione di aspettative eccessive. L'apertura all'altro evocata dalla vulnerabilità messa in luce dall'etica della cura non è infatti priva di ambivalenze, che possono essere articolate secondo tre diverse prospettive. La vulnerabilità può, in primo luogo, designare l'orizzonte di apertura che è proprio di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e già solo per il fatto di essere corpi, esistiamo oltre noi stessi e ci troviamo in relazione con le vite degli altri e con l'esperienza della sofferenza e del disagio nei suoi segni materiali e sensibili. Può anche, in secondo luogo, indicare l'orizzonte di un'apertura psicologico-morale nei termini di una disposizione positiva dell'individuo sia con se stesso sia con gli altri, così da evitare un atteggiamento distaccato e oggettivante di ripiegamento su di sé e di chiusura egocentrica. E può, infine, implicare un'apertura all'altro che si presenta secondo varie modalità possibili: sia, in positivo, quando recupera quelle forme di interdipendenza che impongono di farsi carico dei soggetti in condizioni di necessità e che richiedono interventi di cooperazione solidale, sia in negativo, quando degenera nella esposizione a forme di potere arbitrario e ad abusi della vulnerabilità.

Una volta interpretato in questa prospettiva il tema della vulnerabilità non può più però rimanere circoscritto al solo ambito etico o normativo, ma finisce per trasferirsi sul terreno politico. Ciò significa che non basta ricavare i criteri di valutazione normativa da un'“antropologia debole” che si richiama alla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana. È anche, e soprattutto, necessario affrontare le fonti di vulnerabilità che appaiono lesive per l'integrità, e talvolta persino per la vita, delle persone, quando dipendono dalla situazione e sono riconducibili a fattori politici, sociali, economici sui quali i diretti interessati non hanno modo di intervenire. Ciò suggerisce l'idea che proprio le forme normative di relazionalità che derivano dalla nostra vulnerabilità abbiano un particolare valore, poiché si basano sulla cura che si tratta di incentivare per i vincoli profondi che legano gli individui gli uni agli altri in un contesto che non può più essere fatto rientrare nel modello dei rapporti contrattuali di scambio fra eguali. Il fatto che, per effetto della sua naturale ambivalenza, in determinate circostanze la vulnerabilità possa risultare problematica perché, come si è accennato, può essere in contrasto con la percezione che ne hanno i diretti interessati relativamente alle conseguenze che produce sulle loro vite, rende necessario fare in modo che possa essere trattata come una questione aperta che va affrontata in modo diverso a seconda dei contesti e delle situazioni in cui si presenta. Se è perciò vero che la cura per la vulnerabilità rientra in una nozione universale e intrinseca alla condizione umana, una politica di cura impegnata a porre rimedio alla vulnerabilità involontaria o in contrasto con

le legittime aspettative dei soggetti non può però non assumere tratti contestuali e contingenti, che tengano conto dei fattori sociali, ambientali o culturali che la determinano.

PRENDERSI CURA NELL'ERA DEL NICHILISMO



MICHELE ILLICETO

Senza fondamento, l'uomo è chiamato a darsene uno, nella consapevolezza che qualsiasi fondamento si darà, questo sarà sempre all'insegna della provvisorietà, in quanto egli, come ha sottolineato **Heidegger**, è sempre, e *ab origine*, un fondamento infondato.

L'uomo scopre di essere un fondamento infondato perché si scopre gettato. Infatti, egli si-trova nel mondo come uno che non si è portato da sé laddove è. Egli non è, ma *si-trova* ad essere. O meglio, si trova ad essere senza aver scelto di essere. Non solo senza aver scelto "chi" o "che cosa" essere, ma propriamente "di" essere.

L'uomo, dice Heidegger, non è il "signore dell'essere", ma il "pastore dell'essere". Pertanto, l'uomo non è, ma subisce il fatto di essere. E questa è la sua *fattità*. Per tale ragione, egli *ex-siste*, cioè "sta" a partire da un fatto che lo colloca "fuori", "altrove". Sta fuori da ciò che lo fa stare e ciò che lo fa stare è fuori da dove egli sta. Un doppio fuori che lo es-pone.

Ma *e-sistere*, come ha inteso invece **Lévinas**, sulla scia della sua fede ebraica, può anche significare stare a partire da un *Altrove* in cui un *altro* è prima di me. A differenza dell'esistenzialismo di Sartre, Lévinas interpreta il *fuori* come un *Altrove* da cui veniamo, luogo *Altro* (e di un *Altro*) che ci precede e ci eccede. Per questo l'esistenza è, in sé, già alterità.

Quindi, le alternative sono due: o veniamo da un "altro" oppure veniamo da un "getto" anonimo che ci ha abbandonati, dal getto di un Essere che Lévinas ha definito - criticando Heidegger - come un *Neutro*. In ambedue i casi siamo comunque costretti (o chiamati) a prenderci per mano. Esistere, allora, è assumersi. Andarsi a "ri-prendere" dal quel fondo oscuro della nostra *gettatezza* originaria, che, ad es., in Sartre, non è altro che il fondo di un Nulla dal quale il nostro essere è segnato, e che ritorna ogni qualvolta siamo costretti a scegliere, ripetendo il dato iniziale della nostra infondatezza.

Di conseguenza, esistere è andarsi a ri-prendere da quell'abbandono originario, dove il "perché" del nostro esserci si perde nella notte dei tempi. È questo nostro essere senza un "perché" che ci costringe a prenderci cura, cercando di trovarne uno. Pertanto, la cura è anche cura dei perché perduti!

È questo, in breve, il nichilismo preconizzato da **Nietzsche**, il quale ha detto che, proprio perché "manca la risposta al perché e manca il fine", ecco che noi siamo consegnati a noi stessi, non solo al nostro essere ma anche al nostro nulla. Infatti, non possiamo non fare nostre le domande che, nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, pose l'uomo folle al mercato: "*Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?*"

E se ciascuno è consegnato a se stesso, questo se stesso - che non è dato - va costruito e progettato. Da qui scaturisce la coerenza a scegliersi. Lo ha detto bene Sartre, quando ha sostenuto che esistere è scegliere. Anzi, scegliersi. La cura è cura della scelta, come aveva già ricordato Kierkegaard.

Essere, dice ancora Sartre, significa *farsi*. Noi non scegliamo ciò che siamo (come fino ad ora ci ha insegnato certa filosofia da **Aristotele** a **S. Tommaso d'Aquino**), ma siamo ciò che scegliamo. E, scegliere di scegliere, non è a sua volta una scelta, ma una necessità. Quasi un peso. Non scelti, siamo chiamati a sceglierci. Scegliere di prenderci cura e curare di sceglierci! Ecco perché, qui, emerge un altro livello della cura che consiste nel prendersi cura della scelta.

Solo il credente sa di esistere perché voluto, amato, scelto e perciò creato da un Dio che gli ha donato sia l'essere, da essere, sia la libertà con cui scegliere chi essere. Ma chi non crede, sa di esistere senza che abbia scelto di essere. Non scelti, siamo dunque gettati, in balia di una libertà non scelta, e consegnati anonimamente alle mostre mani, tra l'altro fragili e fallibili. In questo senso la cura, in quanto cura della scelta, è cura della propria libertà!

In altri termini, è come se dicessimo che sì siamo liberi, solo che siamo costretti ad esserlo. La libertà, dice **Sartre** in *L'essere e il nulla*, è una condanna. Non possiamo non scegliere. È come se ci trovassimo in una stanza, liberi di muoverci, ma non liberi di entrarci. E neanche di uscire, se non nel rispetto di questa consegna originaria che, come un peso, ci vincola. La cura, allora, è rispondere a una consegna non scelta, che tuttavia facciamo nostra nel momento in cui la assumiamo. In questo senso, prendersi cura è assumersi in modo, e l'auto-assunzione è un gesto di prima e profonda responsabilità!

In definitiva, la cura, entrando sulla scena di un'esistenza gettata, va declinata in tutti i livelli menzionati sopra, in quanto essa è un rimedio alla nostra originaria mancanza di fondamento. Essa va intesa come il modo originario con cui ciascuno si prende in carico, il modo strutturale e imprescindibile con cui ognuno si va a riprendere dal niente da cui viene, cioè da quell'assenza di fondamento che lo espone alla solitudine delle proprie scelte. Infatti, chi non si prende cura di sé rimane non scelto proprio da sé. E a che serve essere scelto da un altro se non mi scelgo io per primo? Resterò non scelto anche da chi mi sceglie se non sceglierò di lasciarmi scegliere, dopo però che mi sarò scelto tramite la cura.

Per questo motivo, chi non si sceglie, prendendosi cura di sé, ricade nel baratro del niente. Meglio sbagliare, scegliendo, che non scegliere affatto per evitare di sbagliare! Anche se chi non sceglie, in fondo, sceglie, visto che ha scelto di non scegliere, cioè ha scelto di non diventare non solo e non tanto oggetto della propria cura, ma ancor più soggetto che cura.

Prendersi cura di sé è prendersi cura del modo con cui devo fare buon uso della mia libertà. Se la libertà permette la cura, a sua volta la cura redime la libertà da ogni forma di necessità. Invece, se la libertà è premessa per la cura, a sua volta la cura è il compimento della libertà.

Allora, la cura è il modo con cui diamo senso al nostro non-senso originario. La cura è una specie di antidoto al nichilismo. Essa, dopo la nascita biologica, ci permette di vivere due altre nascite: quella personale e quella sociale. La prima si realizza con la cura di sé, con la quale un uomo nasce a sé, nasce ai e dai propri occhi, ospite del proprio sguardo. E tutte le volte che si vedrà, si troverà, perché si riconoscerà.

La seconda è la nascita sociale. Essa accade quando io sono riconosciuto, accolto, raccolto, e, restituito a me, comincio a mia volta anche io prendermi cura degli altri che si prendono cura di me. Le due cure si intrecciano a vicenda in un circolo virtuoso che oggi sembra essersi invece spezzato. Se la cura di un altro nei miei riguardi fonda la cura di me per me, quest'ultima, a sua volta, mi consentirà di prendermi cura degli altri. In tal modo, se la cura di un altro per me fonda la cura di me per me, la cura di me per me mi consentirà di prendermi cura di un altro.

Aver scisso o contrapposto queste due forme di cura è uno dei punti deboli del nostro tempo, dove i legami si sono liquefatti sotto il coltello del non-senso radicale proprio di un nichilismo strisciante.

Ora, però, va detto che la cura di sé non si improvvisa. Essa è una risposta alla cura che un altro ha avuto per noi. La cura è una profonda esperienza di alterità. Per tale motivo, essa prima di essere psicologica è etica, nel significato che tale termine riveste in Lévinas.

Hegelianamente parlando, ciascuno impara a prendersi cura di sé attraverso la cura che ha ricevuto da un altro. Infatti, solo chi è stato oggetto di cura - riconosciuto e accudito - diventa soggetto che "si" cura e che cura. Qui, la cura si pone come fondamento sia della socialità che della soggettività, in un processo di interazione tra la cura che si riceve e quella che si è chiamati a dare. Come senza cura non vi è alcun Sè, così senza cura non vi è alcun legame sociale o relazione. Non vi è né soggettività né comunità, in quanto la cura, se da un lato evita il processo di desoggettivazione e depersonalizzazione, dall'altro evita l'atomismo sociale.

La cura che riceviamo ci costringe a prenderci cura di noi per i tempi nei quali gli altri smetteranno di farlo. La cura è consegna di sé a sé. In questo senso la cura è esercizio di responsabilità, all'interno del quale nasce sia un Sé psicologicamente costituito che un Sé eticamente in debito.

Tuttavia, va chiarito che la cura di sé non va intesa come cura del proprio io, in quanto l'io non è il Sé. Nel Sé, infatti, c'è sia l'io che l'altro dell'io. Nel Sé, proprio della cura di sé,

l'altro è oltre l'io. Oltre l'io, ma dentro il Sé. L'altro, prima che fuori, è l'oltre che ci portiamo dentro.

Per questa ragione, chi si prende cura di sé, non si prende cura di far nascere solo e unicamente il proprio io, ma allo stesso tempo si prende cura dell'altro che in questo Sé si trova fin dall'inizio, come contemporaneo dell'io.

Questa dinamica la troviamo espressa in un passo del *Talmud di Babilonia*, citato da Lévinas in *Umanesimo dell'altro uomo*, dove si legge che “Se non rispondo io di me, chi risponderà per me? Ma, se rispondo solo di me, sono ancora io?”

Da ciò deriva che prendersi cura del Sé significa sia rispondere di sé a sé sia rispondere all'altro e dell'altro. Questo comporta che la cura, nata come esperienza sociale fatta grazia ad un altro, e vissuta da me per rispondere di me, assumendomi, non si esaurisce in me. La cura di sé - che non è cura del proprio io - se è resa possibile dalla cura che un altro ha avuto per me, a sua volta diventa esperienza che mi consente di prendermi cura di un altro e di tutti gli altri. Ed è qui che la cura si fa esperienza politica, sociale, comunitaria, economica, educativa, ecologica, intergenerazionale, etc.

La cura, contro il nichilismo, coniugando insieme *identità* (il rapporto di sé a sé) e *alterità* (il rapporto con tutto ciò che è altro da me) riesce a dare un senso a ciò che inizialmente un senso poteva anche non avere. Anzi, la cura si pone tra due esperienze di alterità: quella dove riceviamo e quella dove siamo chiamati a donare.

Se, pertanto, veniamo da un altro, e siamo fatti per un altro, allora solo la cura, facendo memoria di queste due alterità, le tiene strettamente unite tra di loro, correlandole, senza mai scinderle o contrapporle, o, peggio, senza dover ignorare l'una per tenere desta l'altra.

La cura re-introduce il senso mancante e mancato, sottraendo le cose, noi stessi e gli altri, al possibile nulla che, *ab origine*, ci ha visti consegnati a una vita che non abbiamo scelto, ma che noi, scegliendo, rendiamo sensata e degna di essere vissuta.

La cura, in tal modo, si pone come il fondamento mancante al nostro essere senza-fondamento originario. Essa non toglie la fragilità strutturale del nulla iniziale, ma, assumendo le fragilità contingenti che la vita ogni giorno ci mette innanzi con le sue sfide quotidiane, permette alla prima di non impedirci di esistere e di vivere all'altezza della nostra dignità, la quale consiste nel riuscire a dare un senso e un fondamento a tutto ciò che siamo e facciamo, prendendoci noi per primi per mano e prendendo per mano le vite altrui. Da soli e insieme. Insieme e da soli.

E, quando verrà la morte, ci porterà via tutto, tranne la cura che abbiamo avuto e che siamo stati. Essa sola resterà, quale testimone e matrice generatrice, in grado di suscitare, nelle future generazioni, tutte quelle forme di cura con cui evitare a noi di cadere nel nulla della dimenticanza, e consentire a loro di andarsi a ri-prendere dal fondo di quel nulla originario dal quale anch'essi, come noi prima, sono chiamati a nascere ogni giorno.

LA CURA IN “LINGUE DIVERSE”



CLAUDIA MANZIONE

Queste riflessioni non sono, come il titolo - a primo acchito - potrebbe falsamente suggerire, la disamina di come il termine cura si declina in lingue diverse o della diversità che concerne le sue accezioni semantiche o i suoi significati culturali, ma di come sia possibile - se lo sia, in qualche misura e, dunque, in quali possibili forme - prendersi cura di coloro con le/i quali non condividiamo la stessa lingua (e se ciò davvero sia importante per il prendersi cura), per provare a dire se esista un modo, o differenti modi, di comunicare altrettanto validi che ci permettano, parimenti, di riflettere su **cosa intendiamo con il “prendersi cura”** e se la cura sia limitata alla comunicazione e al soddisfacimento di un bisogno o possa declinarsi anche in altro modo.

Non capire cosa ci viene detto, quando ci è comunicato o richiesto qualcosa, non ci lascia imperturbabili. Molto spesso, se non sempre, non poter capire ci confonde, genera finanche sentimenti negativi di impotenza; ci impietrisce e ci invita a re-interrogare chi ci è di fronte. Alcune volte la ripetizione è utile e dissipa i nostri dubbi, altre volte non c'è soluzione: non si avrà mai la possibilità di comprendere cosa sta dicendo, sostenendo o richiedendo la persona di cui non conosco la lingua; ancorché mi sforzi, ancorché l'altro/a di fronte a me mimi la cosa, la sensazione, il sentimento che mi vuol comunicare, come farebbe un attore protagonista di un film muto.

La domanda che si può porre è dunque se la cura (o meglio, la possibilità di prendersi cura) fallisca, già da sempre, nel momento in cui io non sono in grado – qui ho evidenziato il limite linguistico, ma molti altri potrebbero esservene – di comprendere chi mi è di fronte o se vi possa essere un senso diverso di cura, che non sia *sic et simpliciter* la capacità o meno di rispondere, di essere sollecite/i e di risolvere il bisogno delle/gli altre/i.

A mio avviso discutere sul significato che possiamo dare alla cura, significa interrogare il senso in cui noi intendiamo una cura che si declini come “buona”, che può dunque essere apprezzabile. Alcune autrici – nell’ambito di quel paradigma filosofico che è noto come Etica della Cura – quali Virginia Held, Joan Tronto e altre, hanno – semplificando – inteso che il “prendersi cura” potesse identificarsi, in un certo senso, quasi alla stregua di sinonimo di “responsività”, intendendo la capacità di essere sollecite/i rispetto ai numerosi bisogni materiali e psicologici che potrebbero riguardare gli esseri umani, nelle immense differenze che possono esistere tra di loro. Per tale motivo, non tanto in Tronto, ma sicuramente in Held (ed altre, come Noddings o Ruddick, prima di lei) è stato il modello delle cure materne ad avere indubbio successo, per la sua capacità di esemplificare cosa possa rappresentare la “buona” cura per gli esseri umani: quella che proviene dalle proprie madri o, fuor da forme di essenzialismo, dai propri genitori. In questo senso, il prendersi cura si declina – per lo più – come il modo in cui siamo in grado di rispondere al bisogno dell’altra/o e il configurarsi della madre – come sostenuto da Silvia Vegetti Finzi – come l’espressione del miglior modo in cui tale risposta al bisogno può darsi; poiché la madre è onnipotente, o meglio rappresenta un’onnipotenza che si autolimita dinanzi all’estrema vulnerabilità, generando una risposta: veloce, attenta e affettuosa.

Nonostante – nell’idea che vorrei proporre – ripudiare *toutcourt* le cure materne come un esempio di relazione da cui attingere non sia sempre proficuo, non è nella direzione di edificare intorno a questo tipo di relazione il paradigma della buona cura. Se ci comportassimo idealmente, tutte e tutti, come se fossimo le madri di qualcuna/o allora potremmo secondo tali prospettive essere certe/i di star fornendo un tipo di cura che soddisfa quei “criteri” che ne fanno emergere la bontà, ovvero la certezza che l’operare nella risposta al bisogno è qualcosa che vede un impegno che si dà in una giusta e proficua direzione. In questa prospettiva, quella delle cure materne, finanche il non poter parlare la stessa lingua (nel senso più proprio di un non poter proprio parlare, almeno da parte del neonato) non appare come un problema. Anche quando il bambino o la bambina non sono in grado di esprimersi, l’idea è quella che i genitori sono – comunque – in grado, comunque istruiti per comprendere cosa il proprio figlio o figlia ha da dire. Talvolta, non viene ad essere considerato che a questo modo di intendere la cura, segue una tendenza paternalistica (o maternalistica) del sentirsi capaci di comprendere pienamente cosa chi ci è di fronte ci sta chiedendo, modulandolo sulle nostre immagini, sui nostri desideri e sui nostri schemi.

Il problema che si pone è in tal caso – a mio avviso –, il seguente. **Il misurare la capacità di cura in base alla responsività di ciascuna/o nei confronti dei bisogni di un’altra/o è estremamente limitante e, in altri termini, vede innumerevoli possibilità di fallimento.** Prendersi cura non può essere inteso in qualità di un meccanismo input/output per cui ad

una richiesta segue una risposta, a meno di non volere annullare qualsivoglia complessità ascrivibile agli esseri umani, ai loro desideri e ai modi in cui hanno di comunicare questi ultimi.

L'idea di cura che, tuttavia, vorrei sostenere è ben diversa dalla possibilità di essere intesa alla stregua di un meccanismo di risposta ad una richiesta, ma – si potrebbe dire – concerne più che altro la possibilità di creare degli spazi e, in altri termini, degli spazi di ascolto. La creazione di spazi di ascolto – differentemente dall'intendere la cura come un impegno limitato alla risposta *qui ed ora* – vorrebbe significare ed implicare un impegno costante, volto – vorrei sostenere – a far emergere le istanze di ciascuno/a. D'altra parte, non è un impegno che richiede o auspica un sicuro successo, per quanto lo ricerchi e provi a generarne quelle che sono le condizioni. Non è, neppure, un impegno che si limita solo ad alcune categorie di persone: i genitori (per un certo periodo di tempo), i caregiver professionisti e non professionisti, i/le medici/che, chi è spinto/o da una certa vocazione all'aiuto o al sacrificio (ecc.), ma aspira ad essere un'attitudine.

In questo caso, non parlare la stessa lingua, non poter discutere a partire da un medesimo back-ground (che sia culturale o d'altro tipo) non può trovare una soluzione percorribile in un atteggiamento di tipo paternalistico/maternalistico. Espressioni, forse presuntuose, come: "so io di cosa hai bisogno", "so io cosa ci vuole per te" sono – potremmo dire – nemiche della strada che si sta cercando di perseguire. Questo sarebbe forse vero se gli umani avessero un solo modo di crescere e vivere, un'unica idea di cosa significa desiderare e fiorire, un'unica idea di relazione, di affetto, di amore, di sollecitudine, di cosa sia il bene o il benessere. Ma allora se non parliamo la stessa lingua (che di per sé è un limite, ma non il solo) e se non possiamo avere la pretesa di poter dire con ragionevole certezza che "sì, è di questo che hai bisogno" perché "conosco o posso immaginare quale sia il tuo bene", come ci prendiamo cura delle/gli altre/i?

Vorrei dire che parlare o meno la medesima lingua può essere un vantaggio solo se intendiamo la cura nel senso ristretto di un meccanismo di risposta ad una richiesta, ma non è tutto se – per converso – intendiamo la cura nel suo senso più articolato e complesso, ovvero come creazione degli spazi di ascolto: che non sono tanto, o almeno non solo, **gli spazi dove ciascuna/o può parlare, ma soprattutto gli spazi dove ognuna e ognuno di noi può essere "visto"**, che è in un certo qual senso preconditione del poter parlare. La dimensione della visione è l'essere riconosciute/i – appunto visti e viste – come esseri umani, per poter in qualche modo esistere come esseri desideranti, ognuna/o secondo la propria idea.

Non è tanto il potersi parlare o capirsi con facilità la condizione della relazione con le/gli altre/i (perché allora potremmo limitarci a dire che "cura" è l'interessarsi verso chi ha un bisogno che esprime e che posso comprendere senza sforzo), ma il riconoscimento della fallibilità che può riguardare la possibilità degli/delle altri/e di dirsi, così come la pretesa di comprenderli.

Quando – forse con un certo grado di umiltà – chiediamo a chi ci è di fronte di ripetere cosa sta dicendo, di andare più piano; quando ammettiamo che forse abbiamo un limite nella capacità di capire e lo palesiamo all'altra/o, gettiamo le basi per una comprensione

reciproca che forse non è stata ottimale e non lo sarà, ma almeno è stata riconoscente - dove con “riconoscente” voglio intendere in grado di *vedere* l'umanità di chi è di fronte a me. Questa condizione di ammissione del limite si potrebbe dare, tuttavia, in un senso più complesso del mero “ripeti ciò che hai detto, perché non conosco abbastanza bene la tua lingua” - anche se mi pare possa rappresentare un buon esempio - quando arrivi a considerare la non limpidezza di assi di dimensioni diverse che abitano noi e le/gli altre/i intorno a noi, che sono materiali, simbolici, esperienziali e psicologici.

UNA CERTA FORMA DI FELICITÀ



PEE GEE DANIEL

“Carcinoma pancreatico”.

Queste due paroline erano ciò che era riuscito a tirar fuori l'oncologo dopo un prolisso e laborioso giro di parole.

Flit aveva trovato poco professionale che per decidersi a esplicitare quella stringata dicitura gli avesse fatto perdere venti minuti buoni.

Ci volle un cauto preambolo di almeno altri dieci minuti per giungere a una diagnosi ancora più specifica: “Adenocarcinoma duttale”.

Ma quello che l'oncologo aveva esalato con la gravità di una condanna a morte, Flit aveva recepito come un'ultima chance. Un sospiro di sollievo (che il professore di fronte a lui, dall'altra parte della scrivania in radica, equivocò con un gemito di disperazione) accolse il verdetto.

Tutto era cominciato poche settimane prima. Prurito, sete, dolore al petto. Sintomi che si erano manifestati tutti assieme, quasi da un giorno all'altro.

Sulle prime Flit li aveva presi come tendeva a prendere tutto: sotto gamba. Poi però il prurito si era trasformato in un fastidio tanto penoso che rischiava di spellarsi in varie aree del corpo pur di toglierselo.

La sete si era fatta devastante, tanto da obbligarlo a ingollarsi a garganella una bottiglia da due litri in pochi secondi in certe ore della giornata. Alla gran sete si era presto associata un'imbarazzante poliuria, per metterla giù in maniera tecnica. Beveva e pisciava, beveva e pisciava, beveva e pisciava. La sua vescica sembrava essere diventata niente più di un passaggio rapido. Gli scappava continuamente, ovunque fosse, costringendolo a pisciare in ogni angolo, come un cane, anche alla luce del giorno, finché aveva iniziato a diradare le sue uscite, rintanandosi in casa per la vergogna, più specificamente dentro la stanza da bagno, per la maggior parte del tempo.

L'oppressione addominale poi certe volte gli aveva fatto credere a un infarto in atto.

A tutto questo si aggiunse una diarrea traditrice che lo coglieva nei momenti più impensati, nei quali si precipitava nel primo posto utile ad abbassarsi le braghe in tutta fretta e spruzzare una melma dall'odore nauseante.

Per cui si decise a fare un salto in farmacia. Dopo aver ascoltato i problemi che avevano cominciato ad affliggerlo, la farmacista lo aveva rimbalzato al medico curante. Questo, a sua volta, lo aveva rimbalzato a una visita specialistica da effettuare il prima possibile, si era raccomandato con uno sguardo torvo che non gli aveva mai visto prima, neppure ai tempi della mononucleosi.

Il primario di oncologia del locale ospedale civile, durante la visita privata, già alla semplice descrizione della sintomatologia si era mostrato molto pensoso. Senza proferire verbo si era seduto alla scrivania a vergare un lungo elenco di esami a cui il paziente si sarebbe dovuto sottoporre a breve giro.

La sola lettura del foglio avrebbe messo ansia a chiunque: TAC, ETC, EUS, RM, CPRE, PET. C'erano così tanti acronimi lì sopra che pareva un linguaggio in codice tra due robot.

Flit sembrava averla presa bene. Ogni volta che che si sdraiava sotto uno di quei macchinari illuminati a intermittenza come tanti alberi di natale e, alla fine, fissava l'espressione contrariata dello specialista di reparto mentre osservava i risultati e si apprestava a scrivere due righe da far leggere all'oncologo, uno strano sorrisetto sembrava allargarsi sempre più sul suo viso tondo. Come una parentesi inscritta in un cerchio.

L'apoteosi fu appunto il ritorno dal primario, con una cartelletta gonfia di referti medici parziali che, uniti tra loro, andavano a comporre l'esito ferale.

Per l'oncologo era una specie di routine. Aveva vissuto migliaia di momenti del genere. Cambiava solo il tipo di tumore. Eppure ogni volta, almeno per rispetto verso chi sborsava un paio di centinaia di euro senza fattura, teneva a mostrare la propria contrizione, che appariva tutto sommato sincera quando gli toccava rivelare al paziente di turno di che morte sarebbe dovuto morire.

Le reazioni erano variegata ma non troppo. Qualcuno si disperava, qualcuno rimaneva scioccato, qualcuno si scioglieva in un pianto greco, qualcun altro esibiva un ottimismo che si intuiva friabilissimo.

Flit fu il primissimo caso, in una trentina d'anni di onorata carriera, in cui i tratti del malato, al momento del responso, si accesero di una gioia inattesa. Non una gioia infame o meschina, una di quelle false allegrie che celano - e neanche troppo bene - rictus di dolore. Quella di Flit appariva in tutto e per tutto come un'esplosione di euforia per quanto, per giunta, Flit tentasse di non farla trasparire troppo. L'oncologo era perplesso. Ma la cosa non finì qui.

Quella riserva di buonumore sembrava ulteriormente alimentata dalle notizie che seguirono: il professore gli disse che aveva trascurato per troppo tempo gli allarmi che il corpo gli aveva mandato, aveva un lieve tono di rimprovero nella voce. Subito dopo tenne comunque a mitigare un po' il suo giudizio: comunque si fosse comportato il tumore al pancreas rimane "una brutta bestia", così si era espresso. Era un male insidioso, che di solito si faceva notare solo nelle fasi finali e che comunque era difficilmente contrastabile. Quello di Flit poi, a detta sua, era particolarmente aggressivo. Qui si fece ancor più meditabondo, mentre Flit da par suo, pur cercando di nascondere, scalpitava per arrivare alle conclusioni.

Il noto oncologo si raccolse in sé per qualche attimo. Si alzò dalla sedia ergonomica, barcollò ponderatamente verso la grande finestra. Finse di ammirare il profilo degli alberi agitati da una lieve brezza.

"Difficile da curare" attaccò, "Quasi impossibile. Mi sembra giusto essere franco fin da subito con lei. Su decine di migliaia di casi quelli che si salvano si contano sulle dita di una mano, una mano e mezza al massimo". Tacque qualche istante, poi: "Lei magari può rientrare tra le dita di quella mano, mano e mezza, signor Flit. Chi può mai dirlo? Lei crede ai miracoli?"

Quel goffo modo di indorargli la pillola era quasi riuscito a guastargli lo stato di paradossale gratitudine che le informazioni precedenti erano riuscite a instaurare. "In effetti no" replicò senza ombra di entusiasmo. "Ma... per arrivare al dunque, secondo un calcolo realistico, quanto tempo mi rimane, dottore?"

La maggior parte dei pazienti cercava di procrastinare quell'amara rivelazione il più possibile, alcuni neanche volevano sapere, quel buffo omino striminzito che era da mezzora che faticava a contenere un inspiegabile giubilo invece era lui a domandarlo, d'emblée, senza manco simulare il benché minimo interesse per i risvolti terapeutici.

"Oggi si può fare molto per prolungare la vita di un paziente oncologico con inalterata dignità..." provava a tenere la parte il primario, ma Flit tagliò corto: "Senza cure, ipotizziamo?"

"Non più di quattro mesi" sussurrò l'interlocutore, sempre più incredulo.

La notizia non sembrò abbattere il destinatario. Si fece pensoso però. Scrutava il professore dritto negli occhi, massaggiandosi lentamente il mento. Durò un minuto buono, alla fine del quale saltò su: "Mmm... quattro mesi... sono abbastanza!". Appariva trionfante.

L'oncologo era sconcertato. Non proseguì oltre. Scrisse su un foglietto volante una certa cifra in fondo a una lista di voci, lo porse all'uomo e sentenziò, senza più alcun tipo di partecipazione: "Da saldare alla mia segretaria".

Flit sbirciò l'importo da sborsare. Un conto parecchio salato, e d'altronde che avrebbe dovuto tirare i piedi di lì a breve avrebbe potuto sentirselo dire anche da un neolaureato

senza troppe pretese. Prese bene anche quella. Del resto, com'è che si dice? Quando muori, i soldi non te li puoi portare dietro. Perciò...

Era un'ideuzza che gli era nata insieme ai sempre più fondati sospetti di avere qualche brutto male.

All'inizio il pensiero di essere portato via dal cancro lo aveva atterrito, come capita a tutti, ma questa sensazione non era durata molto. Fu lui il primo a stupirsi di come una fantasia inizialmente oziosa stesse soppiantando la fifa blu che lo aveva preso come primissima reazione.

Quel progettino che, parallelamente, prendeva corpo incominciò via via a ingigantirsi, in modo inversamente proporzionale alla speranza che non fosse alcunché di serio, che invece, mano a mano che i sintomi si andavano aggravando, cominciò rapidamente ad affievolirsi.

Una nuova determinazione aveva finito per sovrastare ogni altra preoccupazione.

“Un'ultima domanda...” rifiatò nuovamente, arrestando il passo un secondo prima di stenderlo oltre la porta già socchiusa.

“Dica” si limitò a rispondere il professore senza più alzare lo sguardo dai suoi incartamenti. Ora appariva assai meno accomodante.

“Per quanto tempo ancora manterrò a sufficienza le forze?... Sì, prima di trascinarli come un verme o finire allettato in una corsia d'ospedale, dico”.

“Tre mesi tutti, se risparmia le forze” spiegò l'altro con un tono oracolare un tantino ridicolo.

“Mmm... Facciamo due allora...”.

Uscito dallo studio medico, fece perdere le sue tracce. Non cercò alcuna spalla su cui piangere o orecchio cui confessare il suo destino.

Passarono un paio di giorni. Tre forse.

Erano passate già da un po' le dieci del mattino. Alla concessionaria di Bozo, meccanici e addetti alle vendite già agognavano la prossima pausa pranzo.

Bozo lo vide arrivare attraverso le vetrine. Senza alzarsi dalla sua poltroncina da giocatore di Play Station, senza neanche levare i Pampero dalla scrivania Ikea, incominciò a indicare spazientito il grosso quadrante dell'orologio placcato oro, tuonando, nella speranza che il suo vocione riuscisse ad attraversare i vetri: “Ti davamo per disperso, Flit! Maledetto! Ti sei accorto di che ora è? Sono due giorni che non ti fai vedere. Frega altamente del certificato che mi hai faxato, tanto so che è un'altra delle tue scuse per grattarti il culo a spese mie...”.

Solo quando Flit era abbastanza vicino, emergendo dal fascio di luce che lo aveva avvolto sinché stava nel parcheggio, prima di entrare nell'ombra della tettoia, Bozo si accorse che reggeva con entrambe le mani un piede di porco.

Quando si trovò a un metro di distanza della vetrata, sollevò il piede di porco fino a portarlo dietro la testa con un movimento a parabola. Stringeva i denti quando abbatté il ferro ricurvo contro il vetro davanti a lui, con tutta l'energia che aveva in corpo.

Ci fu uno schiocco e subito a seguire il canto argentino di un'infinità di minuscoli frammenti di silicio che crollava in terra in un milione di luccichii. Flit attraversò quella cascata di schegge sfavillanti prima che finisse di depositarsi sul linoleum.

Riportò il piede di porco sopra la testa, avanzando senza tentennamenti verso una Buick Riviera Gran Sport del '95 parcheggiata dietro un cartello "Offertissima!" scritto a mano, di un rosso metallizzato che scintillava come fiamma viva sotto i faretto del salone.

La punta del piede di porco ripiegò il cofano esattamente al centro, con un rumore di lamiera che sembrava il lamento straziante di un qualche animale. Il potente urto aveva spezzato il radiatore come si trattasse di una millefoglie. Da lì passò ai cristalli: i fanalini, il parabrezza, il lunotto posteriore, i finestrini, che si infrangevano sotto quei colpi bene assestati con dei festosi boati.

Gli occhi giallognoli di Bozo non potevano credere a ciò a cui assistevano. Scomodò i tacchi del Pampero dalla posizione rialzata, che permetteva di far defluire il sangue dai piedi gottosi giù per le gambe corte e grassocce, per appoggiarli sul pavimento e mettersi in moto con quanta velocità gli consentisse un corpo poco allenato agli scatti atletici.

Lo raggiunse mentre Flit finiva di staccare a calci lo specchietto retrovisore di destra: "Fermati, maledetto!" gli intimava, "Che ti è saltato in mente, stupido buono a nulla?".

Flit in quel momento si disinteressò di colpo alla Buick. Diresse il proprio sguardo verso il suo datore di lavoro. Bozo non lo aveva mai visto così. Che fine aveva fatto quel tizio anonimo e remissivo che aveva sfacchinato ai suoi ordini per una dozzina d'anni mattina e pomeriggio, senza contare gli straordinari non pagati?

Flit impugnò il piede di porco come fosse una mazza da baseball, gli fece prendere una corta rincorsa e glielo scaraventò in faccia con tutta la forza che i suoi muscoli riuscivano a pompare.

Terminato il compito che si era prefissato, prese la porta, attraverso due ali di colleghi che lo fissavano attoniti senza avere avuto il coraggio di intervenire.

Tornò a casa. Si sdraiò sul letto. Incominciava già ad accusare la perdita delle forze dopo così poca fatica? Non fece in tempo a risponderci che già era scivolato in un sonno buio e fragrante.

Si alzò presto l'indomani.

Era nel cucinino a intingere un biscotto integrale dentro la tazza di latte, quando sentì suonare. Nello schermo del videocitofono due alti cappelli con la fiamma disegnata in mezzo. "Scendo" comunicò nel microfono. Già sapeva.

Si infilò nei primi jeans e nella prima maglietta che trovò (evitando quelli chiazzati di sangue il giorno prima) e li seguì fino alla vicina caserma. Fu interrogato brevemente. Era lui che aveva sfigurato il signor Bozoni William? Era lui. Motivi? Imprecisati. Il pomeriggio trascorso nella cella del seminterrato, la scarcerazione prima di sera, in attesa di processo, con la consegna di un foglio firmato dal giudice.

Alle 11 spaccate, quattro ore dopo, era davanti al lussuoso ingresso del *Roma*. Non dovette aspettare molto per vedere l'assessore prendere l'uscita, gonfio come un porcello, a braccetto con una stangona bionda naturale in tailleur di una trentina d'anni in meno. Conosceva i suoi orari. Il *Roma* era il suo quartiere generale. Fuori dal municipio lo trovavi sempre lì. Era lì dentro che dovevi andare per allungargli una bustarella sotto il tavolo o andargli a pietire qualsiasi genere di favore.

Non stette neanche a spiegargli a cosa fosse dovuto quel pugno in faccia, quando attraversò la strada indossando il tirapugni. Lo lasciò semplicemente a terra, con la faccia aperta - la “fidanzata” che, al posto di soccorrerlo, fermava un taxi e ci montava sopra in gran fretta - e tornò da dove era venuto.

Confrontò mentalmente l’aspetto che aveva il padre, mentre si consumava nel corridoio del pronto soccorso in attesa di un ricovero che non sarebbe arrivato per tempo, con quello dell’assessore alla Sanità, dopo che lo aveva atterrato, e pensò che a quest’ultimo fosse andata fin troppo bene.

Avrebbe anche potuto infierire ulteriormente, ma aveva preferito risparmiare le energie.

Andò a coricarsi, ma stavolta caricò la sveglia su un orario abbastanza mattiniero da essere pronto prima che qualcuno andasse di nuovo a cercarlo. Quando fu fuori dal palazzo la luce stentava ancora a illuminare la strada. Prima di andarsene suonò tutti i campanelli, facendo andare l’indice su e giù per la pulsantiera.

Vista l’ora, ci volle un po’ perché qualcuno rispondesse. Insistette finché non li ebbe tirati tutti giù dal letto. “Correte giù! C’è un’emergenza!” gridò dentro il videocitofono in risposta al coro di assonnate richieste di spiegazioni.

Tempo due minuti e aveva tutti i condomini davanti, quasi tutti in pigiama, con un pulloverino storto messo sopra giusto per un minimo di decenza.

I cinque si guardarono un po’ intorno, poi tra loro, poi con aria smarrita puntarono Flit: “E allora? Che succede?”.

“Se questa è un’altra delle sue inutili scemenze, stavolta le giuro che...” lo stava già investendo il colonnello in pensione del terzo piano, il cui consueto militaresco malumore si capiva dovesse essere stato ulteriormente guastato dalla levataccia.

Flit portava sulle spalle una specie di zaino, con una pompa attaccata sul fondo. Aveva un aspetto davvero ridicolo che non faceva che innervosire ancor più i condomini. Pensavano a uno scherzo.

Flit non spiacciò parola. Si riservò unicamente di versare addosso al gruppo un liquido dall’odore inconfondibile. Glielo nebulizzò innanzitutto negli occhi, in modo che quelli, impegnati a sfregarseli per il grande bruciore, non pensassero a scappare, poi passò a imbeverne pigiami e vestaglie. Alla fine aprì il contenitore fatto a zaino e ne versò il contenuto proprio in mezzo alla punta delle loro babbucce disposte a cerchio. Fece due passi indietro, tirò fuori dalla tasca uno Zippo, lo accese e lo tirò in mezzo alla pozzanghera iridescente, che prese fuoco all’istante. Le fiamme si diramarono agli inquilini del palazzo, avvolgendoli come tante banane flambé, mentre si contorcevano per la paura, anticipando gli impulsi del dolore che sarebbero seguiti a breve giro.

Flit se li lasciò alle spalle che si rotolavano in terra urlanti e proseguì verso la periferia ovest della città.

Al termine del giro di autobus, mise piede in una zona molto diversa da quella dove abitava lui. Viali alberati, begli edifici bassi e freschi di pittura, vie larghe, pulite e poco trafficate.

Voltò l’angolo. Conosceva orari e spostamenti.

Per quella spedizione aveva deciso di agire all'impronta, secondo un'ispirazione estemporanea. Così, come una sorta di gentile omaggio.

Lei arrivò, preceduta dai due maltesi, candidi come nuvole di panna, collegati alle sue unghie smaltate da lunghi guinzagli fucsia.

S'era tutta tiflonata da quando bazzicava il contabile. A quel pensiero gli venne in mente che alla fin fine erano colleghi lui e il nuovo compagno di Elettra. Anche lui in quegli ultimi giorni non faceva altro che pareggiare i conti.

Si nascose dietro un'aiuola alta e squadrata. Mentre lei gli stava sfilando davanti, con la coda dell'occhio captò una bella sedia tornita lasciata vicino ai cassonetti dell'immondizia in attesa di essere ritirata dai dipendenti della municipalizzata.

Fu questione di un attimo. Elettra curvò seguendo l'andamento del marciapiede. Appena fu un po' più avanti, Flit sbucò dall'aiuola, corse ad afferrare la sedia e gliela spezzò sulla schiena senza che lei neanche si fosse accorta del movimento.

Avrebbe voluto finire l'opera percuotendola con il pezzo di sedia che gli era rimasto in mano, ma quando la vide laggiù in terra, anche se impegnata a frignare, tornò ad apparire così bella ai suoi occhi che non ebbe il coraggio.

Preferì fare il giro del suo corpo, sollevarla in braccio come un neo-sposino che oltrepassi la porta di casa per la prima volta. C'erano i due cagnolini a sottolineare ogni sua mossa con i loro fiochi abbai.

Flit stese un piede in avanti sino ad appoggiarlo sul pedale del cassone dell'umido. Fece aprire il coperchio e con un ultimo sforzo ce la gettò dentro.

Incurante degli insulti, ovattati dalle pareti in resina artificiale del contenitore, andò dietro al cassonetto e allungò entrambe le braccia con tutta la forza che aveva, spingendolo in mezzo alla strada.

Mentre il cassonetto scivolava giù per la collinetta, correndo verso un incrocio in fondo alla strada, dove c'era il traffico dell'ora di punta ad attenderlo, Flit si voltò in direzione opposta, procedendo sicuro, un piede davanti all'altro.

“Non c'è da perdere tempo. La lista è ancora lunga” si esortava a mezza bocca, ripetendoselo ossessivamente.

Furono giorni di febbrile attività.

LA RESPONSABILITÀ COME CURA PLANETARIA NELL'EPOCA DELLA TECNICA



PAOLO PICCOLELLA

Nel romanzo *Il superstite* di Carlo Cassola il protagonista è un cane, Lucky, che sopravvive ad un disastro nucleare che ha ucciso gli esseri umani. Tra questi è morto anche il suo padrone e anche il suo amico gatto con cui era solito giocare. Rimasto solo, Lucky, inconsapevole dell'accaduto e disorientato su cosa fare, cerca di sopravvivere in un mondo dominato dal silenzio e dall'assenza di vita. Lo scrittore italiano non è stato certo il solo a dare forma narrativa al peggior scenario possibile dell'apocalisse atomica. Già nell'immediato secondo dopoguerra anche la filosofia aveva tematizzato lo stesso pericolo estremo. Si pensi a come Günther Anders avesse ammonito il mondo dalla possibile catastrofe, soprattutto come testimone tanto della Shoah quanto dello sgancio delle bombe atomiche sul Giappone. In modo meno apocalittico, ma pur sempre pieno di inquietudine, anche Martin Heidegger e Arnold Gehlen misero in rilievo la dinamica ipertrofica della tecnica rispetto alla capacità sempre più ridotta nell'uomo di saperla utilizzare senza lasciarsene sopraffare. Sono numerosi nel XX secolo gli intellettuali che hanno approfondito la questione della tecnica e i suoi possibili esiti distruttivi da Russell a Arendt, da Jünger a Horkheimer, da Huxley a Orwell, da Foucault a Flusser, per nominarne solo alcuni. Pochi

tra questi, però, hanno cercato non solo di sviluppare un'analisi della tecnica come "problema" ma hanno anche aperto vie di riflessione se non con la pretesa di risolvere la questione almeno con lo sforzo di affrontarlo in modo più propositivo. Tra questi ultimi vi è di certo il filosofo tedesco, poi naturalizzato statunitense, **Hans Jonas**. Per un'intera vita (che ha attraversato gran parte della parabola novecentesca, nato in Germania nel 1903 e morto a New York nel 1993) la sua indagine gli ha permesso di riflettere su moltissimi campi specifici collegati al tema più generale di una **tecnologia** ormai onnipervasiva: intelligenza artificiale, clonazione, organismi geneticamente modificati, fecondazione assistita e modifiche genetiche, armi atomiche, cambiamenti climatici, inquinamento della biosfera, alterazione degli equilibri ambientali fino al rischio dell'estinzione di tutte le forme di vita esistenti, compresa quella umana. Questi sono solo alcuni dei campi di possibilità aperti dalla recente tecnologia considerati da Jonas. Tali questioni prospettano all'umanità una terra ancora incognita quando non piena di rischi o di conseguenze nocive. La fase attuale dell'umanità e quella della storia della terra sono così strettamente legate l'una all'altra da aver indotto molti scienziati e studiosi ad utilizzare il termine "**antropocene**" per designare come una nuova era geologica quella iniziata da qualche decennio. Come ci invita a riflettere Jonas, il momento attuale, se da un lato evidenzia la più alta concentrazione di esseri umani sulla terra rispetto a qualsiasi altra epoca del passato, rischia, dall'altro, di mettere in questione l'esistenza stessa della vita, anche quella umana, sul nostro bel pianeta. Non bisogna essere profeti di sventura né indovini o maghi per rendersi conto dell'impatto sconvolgente che le nuove invenzioni tecniche possono avere sull'intera biosfera e sulla specie umana. Già diversi decenni fa, almeno a partire dagli anni Settanta del Novecento, il filosofo Hans Jonas aveva focalizzato la propria riflessione sulla necessità di costruire un'etica della responsabilità planetaria per una civiltà così intensamente tecnologizzata. L'allievo di Husserl e di Heidegger fu in grado di trasformare i concetti astratti della **fenomenologia** e della **metafisica** dei maestri in figure quanto mai attuali di una nuova etica della cura. Soltanto che, per rendere feconde quelle astrazioni in un mondo in profonda trasformazione, doveva ripensare la *Sorge (cura)* heideggeriana così come la coscienza husserliana in termini non esclusivamente umani dal lato di ciò che è oggetto della cura stessa. Se è inevitabile che il **soggetto curante** sia l'uomo, ciò non vale più dal lato dell'oggetto: non solo l'essere umano ma anche piante, animali, **l'intera biosfera** con le sue risorse indispensabili alla vita e alla prosecuzione di tutte le specie sul pianeta diventano oggetto di un rapporto di cura da parte di chi detiene la responsabilità della possibile distruzione mediante l'impatto del progresso tecnologico. Il primo aspetto di discontinuità dell'etica jonasiana rispetto a tutte le etiche del passato è il suo tentativo di essere **un'etica non antropocentrica**. Certo, dal lato del soggetto che agisce è inevitabile che sia sempre l'uomo colui che si prenda cura del mondo. Ma dal lato dell'oggetto della cura, Jonas propone un'etica non antropocentrica: anche piante, animali, paesaggi naturali, oceani e montagne, l'intera biosfera, meritano tutte le attenzioni e le azioni necessarie alla loro preservazione anche, ma non esclusivamente, nell'interesse dell'umanità stessa e della possibilità di una sua vita dignitosa in futuro. Un'etica della cura nella versione proposta da Hans Jonas deve rompere però decisamente con tutte le etiche

della passata storia della filosofia. In primo luogo, non deve essere più un'etica che pone al centro il solo individuo nel "qui e ora" e nel presente; l'etica della responsabilità come cura della terra deve essere concepita in una **dimensione planetaria**, cioè deve considerare un soggetto collettivo, la moltitudine delle azioni degli uomini nella loro interconnessione. Essendo cambiata la natura dell'azione umana in base al più intenso intervento tecnologico in tutti i campi, deve cambiare anche la considerazione etica collegata a tali azioni. Per questo, come ci dice il filosofo tedesco-statunitense nel suo saggio più importante *Il principio responsabilità* (1979), occorre costruire un modello di etica che si preoccupi molto meno delle *intenzioni* in base alle quali ci comportiamo rispetto alle *conseguenze* delle nostre azioni. La nota distinzione tra etica dell'intenzione e etica della responsabilità non è un'invenzione jonasiana ma era stata già proposta da **Max Weber**. Soltanto che il sociologo tedesco l'aveva pensata soprattutto nella sfera politico-sociale. Ora Jonas la riprende dando alla dimensione del *respondeo* un'eco planetaria e non esclusivamente politica, bensì anche etica e ontologica. Jonas si rende conto della complessità dell'agire dell'uomo dato il carattere cumulativo delle nostre azioni altamente tecnologizzate e caratterizzate da una forte ripetitività. Accendiamo continuamente le nostre automobili, i nostri impianti di riscaldamento, i nostri condizionatori e molti altri strumenti di confort, di produzione o di trasporto non facendo attenzione al fatto che solo a lungo termine e in un tempo prolungato è percepibile o misurabile l'effetto inquinante o alterante di quello che facciamo. Anzi, siamo così abituati a un ritmo di vita sistematicamente legato ai mezzi tecnologici che non ce ne curiamo più. Gli effetti di tali azioni rimangono per lo più latenti o, qualora emergano dalle nostre previsioni scientifiche, preferiamo non soffermarci a riflettere sulle implicazioni delle nostre azioni quotidiane, perché troppo impegnativo sarebbe il livello dei cambiamenti sul nostro tenore di vita per poterne attenuare gli effetti. Il cambiamento dell'azione umana, si potrebbe dire andando anche oltre quella che è la riflessione jonasiana, è ormai così radicale che appare del tutto obsoleta la distinzione aristotelica tra "**azione**" nel senso dell'atto etico in sé e per sé e "**produzione**" di qualcosa di concreto attraverso la *poietica*. Aristotele aveva fondato su tale differenza tra i due tipi di atto umano la nota distinzione tra scienze pratiche (tra cui l'etica e la politica) e scienze poietiche (tra cui la poetica, la retorica e le tecniche in genere). Nell'epoca della tecnologia globale assistiamo certamente ad una ipertrofia della produzione di cose per mezzo dei mezzi tecnici e nel contempo ad una correlativa impotenza di fatto delle scienze pratiche rispetto alla loro capacità di dominare razionalmente il senso dell'azione etica dell'uomo. Detto in altri termini, per la quantità di questioni nuove che la tecnica sottopone alla nostra attenzione, necessitiamo di un'etica rinnovata che assuma la sfida per un compito così ampio e decisivo. Un'etica che sappia dominare la grande complessità delle sfide planetarie, ovvero un'etica della cura per l'intera biosfera.

Ora, una tale etica, ci invita a pensare il saggio di Jonas già dal 1979, oltre a non essere più una forma di cura di tipo esclusivamente antropocentrico, deve anche prendere le distanze da due atteggiamenti esistenziali e da due sentimenti contrastanti, entrambi presenti nel mondo intellettuale novecentesco di fronte ai problemi posti: **la disperazione impotente** e **la speranza utopica illusoria**. Il primo atteggiamento era per Jonas incarnato da Heidegger dal

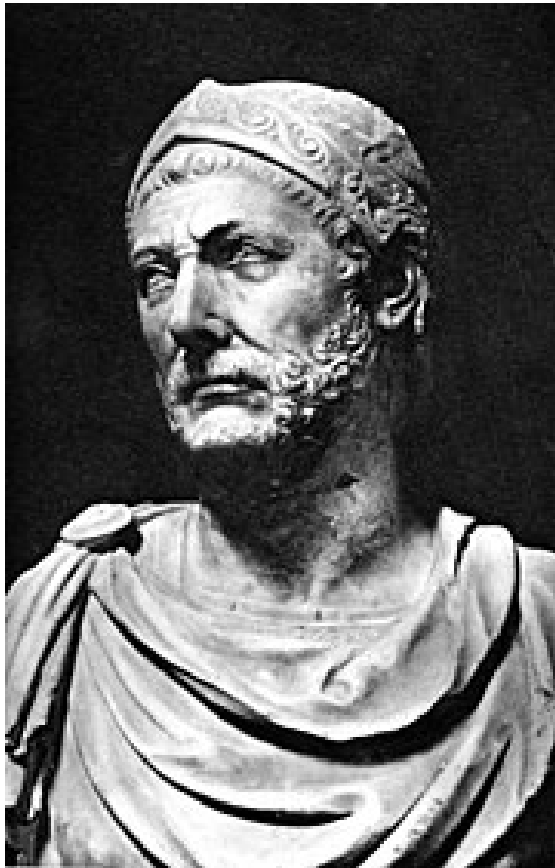
punto di vista filosofico. Per il maestro di Friburgo la tecnica appariva ormai una sorta di destino ineluttabile ed era fatica sprecata pensare di dover costruire una qualsiasi etica per dominare il processo di destinazione della tecnica stessa. Questo processo era ormai scritto nel destino metafisico dell'Occidente, per cui “soltanto un Dio ci può salvare”. Ma Heidegger era solo un insigne rappresentante filosofico di un atteggiamento emotivo ed esistenziale ben più ampio e diffuso, che Jonas aveva riscontrato in molti suoi coetanei nel periodo tra le due guerre mondiali e anche in seguito. La disperazione blocca l'azione, o forse sarebbe meglio dire un certo pessimismo esistenziale, perché in fondo la disperazione di chi si sentiva “sull'orlo dell'abisso” aveva pur sempre spinto Anders e Russell a battersi fino all'ultimo fondando un movimento internazionale a favore del disarmo atomico. Ma d'altro canto, anche l'atteggiamento opposto, fondato su una fiducia eccessivamente ottimistica sul potere della scienza-tecnologia, risulta dannosa e ne vanno prese le distanze se si vuole costruire un modello di cura responsabile per il mondo di domani. Jonas, a tal proposito, identifica con questo tipo di mentalità quello che definisce il “paradigma baconiano di utopia”, cioè l'idea che a partire dal filosofo inglese del Seicento tende a connotare gran parte della modernità occidentale: l'uomo deve dominare sulla natura e lo può e lo deve fare attraverso la scienza applicata e la prassi tecnologica. Lo deve fare a proprio esclusivo e pieno vantaggio, tanto da far dire a **Francis Bacon** che “la natura va violentata”. Ma a questo atteggiamento utopico Jonas accomuna anche il marxismo come massima espressione a lui contemporanea del “Prometeo scatenato” della tecnica moderna. Per marxismo Jonas intende ne *Il principio responsabilità* soprattutto la sua attuazione concreta nei sistemi socialisti del mondo sovietico che avrebbero idolatrato anche più dell'Occidente capitalista la capacità quasi redentrice della tecnologia salvo poi svuotare completamente il disegno emancipatore a favore dell'umanità. Una volta caduti i regimi sovietici nell'est, tuttavia, il discorso di Jonas non perde di significato e d'attualità perché la desertificazione della natura a causa dello sfruttamento delle risorse e dell'uomo sull'uomo rimane presente nelle dinamiche del mondo capitalista proprio su quelle stesse basi del paradigma baconiano.

Prese le distanze tanto dalla disperazione paralizzante quanto dalla speranza utopica e illusoria, la **responsabilità come cura del pianeta** e delle condizioni per una sua abitabilità per il futuro, Jonas propone due paradigmi esemplari che possono esprimere al meglio il senso profondo dell'attività umana della **cura**. Si tratta dell'esempio del **genitore** e di quello **dell'uomo di Stato o politico**. Jonas è convinto che i due esempi siano i più adatti a farci comprendere il rapporto di chi cura rispetto a chi è bisognoso di cura. Il genitore, soprattutto se lo si considera nei primi anni di vita del proprio figlio, incarna quei caratteri che l'etica della responsabilità per il futuro deve necessariamente mettere al centro dell'azione morale. Si tratta dell'**asimmetria** tra il soggetto responsabile, il genitore, e l'oggetto della responsabilità, il bambino. Tale asimmetria è un tratto assolutamente caratterizzante il rapporto di responsabilità tra chi cura e chi è oggetto della cura. Ulteriore elemento fondamentale risulta per Jonas la dimensione del futuro con la quale il genitore ha a che fare in tutte le azioni del presente: il genitore compie tutto quello che è in suo potere e dovere fare per il figlio nell'ottica della crescita e del divenire adulto del figlio stesso. Allo stesso

modo, sarebbe eticamente responsabile che anche il politico, o come Jonas preferisce dire “l'uomo di Stato” (come a voler sottolineare il bene comune e non di parte cui dovrebbe guardare chi si occupa di politica) dovrebbe avere come oggetto della propria cura la dimensione del futuro delle generazioni che ancora non esistono. Se l'analogia istituita da Jonas tra modello genitoriale e modello politico ha fatto storcere il naso a qualche lettore che vi ha visto un tratto paternalistico nel sottofondo politico, va detto che tali esempi vanno presi per quello che sono, cioè analogie, e che servono più a rendere evidenti alcuni caratteri del rapporto di cura e di responsabilità che a proporre e giustificare un certo modello politico effettivo. L'altro tratto caratteristico di un rapporto di cura, ammette Jonas, sia del genitore sia del politico, risulta il fatto che in entrambi i casi si tratta di un rapporto totalizzante con l'oggetto della cura stessa. Un rapporto totalizzante significa che tanto al genitore quanto all'uomo di stato deve stare a cuore la salvaguardia della condizione fondamentale per l'adempersi di ogni altra possibilità. La responsabilità, e con essa ogni forma di cura per l'altro, si configura come apertura originaria e fondativa a tutte le possibilità date all'uomo. Come Jonas argomenta “estremizzando si può dire che la possibilità che si dia responsabilità è la responsabilità preliminare”. Inoltre, si tratta di un rapporto di **cura totalizzante** per il proprio oggetto perché tanto il politico quanto il genitore devono provvedere tendenzialmente a tutti gli aspetti dell'oggetto della propria cura, tanto i bisogni corporei e materiali quanto gli aspetti culturali, educativi e, in senso lato, spirituali.

Per evitare che la terra diventi desolata come nel romanzo di Cassola e non accada che sia solo un ricordo la bellezza del creato di un tempo, occorre che si sviluppi il senso profondo di un'etica della cura e della responsabilità. Come bene illustra lo stesso Jonas, se non ci convince del tutto la coerenza di un dovere che abbiamo verso le **generazioni future**, perché non siamo direttamente responsabili delle generazioni future, siamo però “responsabili verso l'idea dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo”. Le dimensioni della responsabilità sembrano allora allargarsi su una ideale linea del tempo orizzontale verso il futuro e le generazioni di quegli uomini e di quegli esseri viventi che ancora non vediamo ma anche, seguendo una sorta di linea ascensionale, verso **l'immagine ideale dell'uomo** la cui integrità è pur sempre nelle nostre mani.

DE CURA REI PUBLICAE: PER LA LEGGIBILITÀ DELLA DITTATURA ROMANA



ANDREA RACITI

"Il diritto – la volontà di rendere eterno un rapporto di potenza momentaneo"

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*

1. Leggere l'inattuale

La comprensione dell'essenza di un fenomeno storico è condannata ad uno statuto paradossale: la sua realizzazione si compie in un gesto che si colloca oltre la scienza storica e le sequenze fattuali da essa elaborate, pur restando, ad un tempo, confitto strenuamente in

esse. La comprensione storica essenziale si muove, in un certo senso, entro una coimplicazione tra trascendenza sulla e immanenza alla scienza che costituisce come tali i fatti storici, la storiografia.

Lo sapeva bene **Marc Bloch**. Questi, nel suo *Apologia della storia o il mestiere dello storico*, non si limita a ribadire l'esigenza del ruolo meramente descrittivo, ricostruttivo, quindi, imparziale che caratterizzerebbe quella che **Burgio**, ne *Il sogno di una cosa*. Per Marx, ha definito come «l'essenza contemplativa del rapporto con il passato» che pare contrassegnare - prima facie - in senso assai riduttivo lo storico blochiano, all'insegna di un rigetto di qualsiasi giudizio di valore sul passato.

In realtà, come rileva a ragione lo stesso Burgio, Bloch si spingeva ben oltre l'asfittica apologia della cosiddetta "imparzialità storica".

Infatti, nella stessa opera, lo storico francese non esitava a scrivere che i quesiti che spingono lo storico a iniziare qualsiasi indagine, non solo sarebbero dettati da prospettive ereditate dalla tradizione, dal senso comune e, soprattutto, dai pregiudizi comuni - in questo senso, «non si è mai tanto ricettivi come quando si pretende di non esserlo» - ma anche che siffatta ammissione della subordinazione della prospettiva storica all'angolo visuale proprio dell'indagine si regge sulla - ed è governata dalla - **coscienza della realtà storica** intesa come il presentarsi di una «**quantità quasi infinita di linee di forza, tutte convergenti verso un medesimo fenomeno**». Per questo, chiosava Bloch, a un principiante non si può dare consiglio peggiore di quello di attendere, in una sorta di atteggiamento di mistica sottomissione scientifica, «l'ispirazione del documento».

Vorrei tentare di tracciare qui, o meglio, di **introdurre** al possibile sguardo sulla traccia di una delle infinite linee storiche, ovvero **la dittatura romana propria dell'età repubblicana**, in quanto linea privilegiata convergente verso il fenomeno eminentemente storico, e, come tale, a noi già-sempre **presente**, del **dicere ius**, ossia della **rivelazione-apparizione** del diritto in quanto esperienza fondamentale della storia dell'Occidente, e, ormai, con la compiuta penetrazione universale e omogenea di quest'ultimo, del pianeta. Insomma, è possibile ipotizzare che, a partire da una meditazione filosofica sull'essenza storica della dittatura romana, sia pensabile giungere a riconoscere i tratti fondamentali del volto di quella struttura fondamentale dell'Occidente, la cui **Vollendung tecnica** si inizia solo nel nostro tempo a intravedere, che è il diritto nel suo legame inscindibile e ineludibile con il potere.

Se quanto affermato è corretto, forse, nel nostro tempo potrebbe aprirsi la via alla **leggibilità dell'inattualità** quantomai **presente e imperante** del senso storico essenziale che la dittatura romana ha per noi, ovvero per la nostra **epoca** quale momento la cui storicità è data dal riferimento incontrovertibile alla dialettica dell'eternità dell'annientamento, al contempo, dell'essente come tale e di ogni essente determinato.

È opportuno far presente alcune considerazioni storiografiche essenziali. La cura rei publicae cui si fa qui riferimento, non è certo assimilabile alla cura et tutela rei publicae universa che si intestò **Ottaviano (Augusto)**, dal 27 a.C.) quando, dopo la battaglia di Azio (31 a.C.), egli consolidò sempre più il proprio principatus negli anni successivi (in particolare dal 27 a.C. al 4 a.C.).

Bisogna tentare perciò un'operazione interpretativa che si collochi al livello del trauma storico-politico che pervade la domanda posta da **Tacito** nel libro I degli *Annales*: «(...) quanti restavano, dunque, di quelli che avevano visto la Repubblica?»

2. «*Ultimum auxilium*»

La cura rei publicae di cui parliamo è quella propria del diritto costituzionale romano che va dal lungo processo di genesi della Repubblica (510-509 a.C. fino al 367 a.C. ca.), già da **Tito Livio** e **Cicerone** ritenuto massimamente avvolto nell'oscurità e nell'incertezza, fino alla fine del III secolo a.C. (202 ca.). La dittatura, nella fase più matura e consolidata dell'ordinamento repubblicano, viene ritenuta la magistratura **straordinaria** par excellence, che incarna più di ogni altra carica politica (dignitas) l'istituto gius-pubblicistico della **cura**, ossia un particolare tipo di potestas concernente un potere (imperium) parimenti civile e militare (pur con una forte accentuazione di quest'ultimo aspetto) affatto **illimitato**, esorbitante perciò senz'altro dalle competenze attribuite ai magistrati ordinari (consoli, pretori, censori, etc.) e conferito al fine di **assolvere per un tempo limitato un determinato compito**, che presentava perlopiù i caratteri di un Notstand (**stato di necessità**).

Gli elementi essenziali della dittatura repubblicana erano i seguenti:

1) durata massima della carica di **6 mesi**, dunque temporalmente più ristretta di quella annuale tipica delle magistrature ordinarie (con l'eccezione dei 18 mesi di durata prevista per i censori); in ogni caso, la dittatura cessava prima della scadenza naturale nell'ipotesi in cui il dictator avesse adempiuto il suo incarico (o se la situazione di necessità per cui era stato nominato si fosse estinta) prima dello scadere dei 6 mesi;

2) il dictator **non** veniva eletto dalle assemblee popolari, cioè né dai comitia centuriata (come avveniva per consoli, pretori, censori, edili curuli, etc.) né dai comitia tributa (come nel caso dei tribuni della plebe, degli edili plebei, dei questori), né infine dai concilia plebis, bensì era nominato **da un console su proposta del Senato**;

3) la straordinarietà della dittatura era testimoniata anche dalla collegialità **diseguale** della carica, poiché il dictator, a differenza di tutte le magistrature ordinarie, non era affiancato da un collega con eguali poteri che potesse far valere il proprio diritto di veto (ius intercessionis) contro le sue azioni, ma nominava un **comandante della cavalleria** (magister equitum) a lui **subordinato**;

4) durante la permanenza in carica, il dictator era munito di un **imperium illimitato** su ogni affare e circostanza, militare o civile che fosse (imperium militiae ac domi) – omne imperium, secondo il *De re publica* di Cicerone –, tant'è che il suo operato non solo **non era soggetto al potere di veto** dei tribuni plebis ma – cosa ancora più radicale dal punto di vista costituzionale – i suoi provvedimenti di carattere penale contro i cittadini **non erano soggetti al diritto d'appello al popolo** (provocatio ad populum).

In tal senso, ricorda Livio nel suo *Ab Urbe condita*: «**sine provocatione dictaturam esse**», il che comportava una sorta di potere di vita e di morte (ius vitae ac necis) senza limiti su

chiunque, tale che, come nota **Cristofori** nella Storia romana, rendeva la dittatura anche un utile strumento per il controllo della plebe.

5) Il dictator viene nominato nella stragrande maggioranza dei casi al fine di costituire un **comando militare unificato** in caso di **guerra**, ma anche per la repressione di una sommossa civile (*tumultus*); più raramente, come rileva **Nicolet** in *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, per finalità di tipo elettorale (convocazione dei comizi), religiose o per una *lectio Senatus* (revisione della lista dei senatori) urgente.

La dittatura repubblicana, quale magistratura straordinaria adottata come **rimedio estremo** (*ultimum auxilium*) della cura rei publicae, tramonta via via nel corso del III secolo, tant'è che, a ragione, la storiografia pressoché unanime non considera vere e proprie dittature né quella di **Fabio Massimo "Cunctator"** del 217 a.C. (non nominato dal console, bensì eletto dai comizi centuriati e affiancato da un *magister equitum* non subordinatogli, ma che assunse pari rango al suo) né, a maggior ragione, quella dittatura rei publicae constituendae assunta da **Silla** nell'82-79 a.C. e quella di **Cesare**, *dictator perpetuus* nel 44 a.C. (le ultime due sono mere usurpazioni manu militari dei poteri assoluti, quindi cariche ottenute al di fuori e contro l'assetto repubblicano, e che, pertanto, della dittatura mantengono a mala pena il nome, come nota giustamente **Nicosia** nei *Lineamenti di storia della costituzione e del diritto di Roma*).

Una volta fissato tale quadro storico-politico della dittatura - uscito anche dal tornio definitorio della giurisprudenza romana di età imperiale, come testimoniato dall'opinione di **Pomponio** (II sec. d.C.) sulla dittatura, riportata nel *Digesto* -, essa si presenta a prima vista quale istituto costituzionale caratteristico di una lunga fase della storia della Repubblica, confinato entro certe frontiere cronologiche (fine VI-III sec. a.C.).

3. *Il ricordo del tramonto*

Tuttavia, è necessario scendere più a fondo nella questione che sta alle spalle di questo quadro. Infatti, già da un punto di vista puramente storiografico, la dittatura non è affatto riducibile ai connotati della straordinarietà che abbiamo appena esposto. Anzi, il carattere straordinario della dittatura, si giustifica solo se questa viene pensata alla luce del rango e della funzione **originaria** e **fondatrice** che gioca per lo stesso processo di formazione della res publica dopo la violenta soppressione della monarchia ad opera dell'aristocrazia patrizia, cui segue il conflitto patrizio-plebeo che, dalla secessione della plebe sull'Aventino (494 a.C.), almeno fino alla promulgazione delle *leges Liciniae-Sextiae* (367 a.C.) e della *lex Ortensia* (287 a.C.), costituisce la fucina che conduce, attraverso il lungo periodo di tribunato militare consulari potestate (444-367 a. C.), alla comparsa del *praetor maximus* fino ai *praetores-consules* e, infine ai due *consules supremi* comandanti militari, distinti dal *praetor urbanus* quale sommo responsabile della *iurisdictio*, come mostrato da **Arangio Ruiz** nella sua classica *Storia del diritto romano*.

Secondo una solida linea interpretativa sostenuta nella storiografia romanistica, il dictator, chiamato perlopiù in origine **magister populi**, dopo la caduta del *regnum* (510 a.C.), sarebbe

stato nient'altro che **il modello paradigmatico della magistratura repubblicana**. Infatti, posto che non pare possibile dar credito alla tradizione letteraria romana che presenta il consolato e tutte le istituzioni repubblicane nate belle e pronte, perfezionate in sommo grado già subito dopo l'abbattimento della monarchia, secondo il già citato Nicosia si può sostenere quanto segue:«(...) anche sotto il profilo linguistico il sostantivo (...) magistratus, derivante dal più concreto magister, si presenta come il portato di un processo di astrattizzazione e spersonalizzazione, mentre **il prototipo**, o meglio **l'archetipo**, della figura e della categoria astratta di magistratura sembra doversi individuare **precisamente nel magister populi**, che anche nel nome appare come **la prima incarnazione concreta del capo repubblicano**».

Ancorché tenendo conto e prendendo le mosse da questa accreditata ipotesi di storia costituzionale, l'analisi può spingersi alla ricerca di nessi ancora più originari. L'archetipo, prima incarnazione concreta del magistrato repubblicano, di cui possiede, come una sorta di concentrato istituzionale, tutti i caratteri fondamentali, diffonde il suo specifico charássein, il suo "imprimersi", ossia la sua costante presenza stabilmente **fissata nella coscienza storico-giuridica romana**, nelle magistrature repubblicane che a partire dal magister populi traggono vita e che da essa, in quanto sorgente di **energia politica**, dal punto di vista ontologico-sociale, sono determinate.

Si può sostenere, allora, che l'essere sociale della res publica sia determinato dall'essenza del dictator in quanto in esso il Romano pervenne, tra la fine del VI e il V secolo a.C., alla coscienza storico-giuridica della **rottura del precedente ordine costituito** - il regnum - istituendo una dignitas la quale, per lungo tempo, lungi dall'essere una magistratura meramente "ordinaria" e prima di fissarsi nella fattispecie definita dalla prassi costituzionale della magistratura "straordinaria" per antonomasia, si presenta piuttosto come **la rappresentazione** della coscienza dell'**annientamento eterno** di ogni pretesa di un ordinamento giuridico-politico di permanere eternamente nel divenire storico. Anzi, la dittatura incarna, anche quando è ridotta a straordinario ultimum auxilium della res publica matura, **la presenza di tale coscienza**, che, una volta caduta nell'oblio storico, che si manifesta con il progressivo tramonto della dittatura repubblicana, **cessa di rifornire** di energia politica l'ordine repubblicano (II-I sec. a.C.). Nel magister populi si raccoglie l'essenza storica della res publica, poiché nella dittatura **appare storicamente** la coscienza stessa del **tramonto del regnum**, che non viene meramente annientato, ma viene **conservato-in-quanto-nulla**, ovvero rimembrato nella dittatura (e, da e attraverso di essa, in tutte le successive magistrature repubblicane) come **testimonianza** del processo di dissoluzione dell'essenza di ogni ordine costituito.

La dittatura repubblicana è **il ricordo**, **l'anamnesi del regnum** in quanto ne è la morte: si istanzia in essa la manifestazione storica del processo attraverso cui la coscienza concreta del Romano riconobbe se stessa in quanto res publica, ossia come negazione del regnum, il quale divenne quel negato che, sottoposto al riesercizio costante della negazione-violenza giuridica, **si convertì in un positivo**, ossia nel contenuto che, in virtù della sua negazione, **generava energia politica** per la sussistenza dell'ordinamento repubblicano. La dittatura come ricordo non ha alcun carattere psicologico, bensì esclusivamente quello ontologico-sociale

della coscienza della generazione eterna della realtà giuridico-politica mediante **la dialettica** che si auto-produce nello stare (histemi, histáno) della congiunzione (\wedge), cioè **l'a-relazione**, come relazione di una non-relazione tra eternità dell'essente come essere dell'annientamento (definibile «**Destino**») ed eternità del nulla come annientamento dell'essere (definibile «**destino**»).

Questo rappresentarsi, quindi, questo auto-riconoscimento della scissione-unità di Destino e destino costituente il Soggetto o Intelligenza universale, è oggetto di quella che in altri lavori apparsi su questa rivista (cfr. *La retta via della devianza*, *Per una metematosi politica*, *Prossimità accidentale*) ho chiamato **metafisica dell'eccezione**, il cui sapere non è altro se non l'oggetto di ciò che viene prima di – perché più che fondare, **s-fonda** – ogni possibile ontologia e ogni possibile storia, ossia la **filosofia dell'essere accidentale o Symbebekós**, che è l'apparire stesso, assolutamente immanente e, al contempo, trascendente, rispetto all'incontrovertibile riconoscersi e rappresentarsi reciproco di **Destino e destino**, in quanto contenuti **positivi** generati eternamente dall'**assoluta negazione reciproca**.

4. *La dialettica e il nome*

Alla luce di questa dimensione del discorso, si rivela insufficiente il contenitore concettuale a cui **Carl Schmitt** riconduce l'esperienza storica della dittatura romana, che egli reputa l'exemplum costituzionale più limpido della fattispecie della dittatura commissaria, forgiata dal giurista tedesco nel saggio del 1921 intitolato *La Dittatura*.

Infatti, Schmitt traccia una summa divisio all'interno della categoria generale "dittatura", tra 1) **dittatura commissaria**, cioè quella che malgrado tutti i poteri eccezionali si mantiene tuttavia essenzialmente nel quadro dell'ordinamento costituzionale esistente e nel quale il dittatore è incaricato in modo costituzionale di svolgere determinati incarichi finalizzati alla salvaguardia della costituzione stessa; 2) **la dittatura sovrana**, la quale serve allo scopo di produrre un ordinamento del tutto nuovo mediante la soppressione violenta (di solito, rivoluzionaria) dell'ordinamento previgente.

Ma, come abbiamo visto, la dittatura repubblicana romana non ha mero carattere commissario, non si riduce ad una fattispecie di mandato costituzionale per la salvaguardia della res publica, come di certo non è neanche riconducibile sic et simpliciter all'ipotesi della dittatura sovrana. Infatti, in quanto essa esprime, manifesta e istanzia l'origine stessa della res publica, essa è, in un certo senso, **sia commissaria che sovrana**, e, dunque, ad un tempo, **né l'una né l'altra**.

La dittatura romana può dirsi autenticamente **origine**, solo e soltanto perché rivela storicamente, in quanto immediatezza contingente, particolare, determinata, la dinamica oppositiva tra la contingente, particolare e determinata contraddizione che si dischiude nel passaggio dal regnum alla respublica **in quanto** luogo in cui traluce l'eterna contraddizione universale tra la posizione di un ordinamento storico in quanto **già-stato all'atto stesso del suo**

attuarsi e della **finalità storica**, che sorge dall'interno del primo, quale ordine giuridico-politico potenziale non ancora attuato. L'origine esprime già-sempre quella che **Hegel** nella Scienza della Logica definisce come **determinazione oppositiva**, da intendersi come quella contraddizione particolare che si costituisce come il luogo della realizzazione di una contraddizione universale.

Pertanto, la dicotomia schmittiana svela la propria insufficienza interpretativa nella comprensione filosofica – pur rimanendo corretta e pregevole, da un punto di vista giuridico-pubblicistico – della dittatura romana classica, perché rifiuta e, in fondo, misconosce tout court il sistema della contraddizione, ovvero **la dialettica**, che, se fosse stata utilizzata da Schmitt, gli avrebbe consentito di distinguere e articolare in una scissione-unità, come parte integrante di una teoria filosofica della dittatura, ciò che **Badiou** definì, in Teoria della contraddizione, la *logique des places* – concernente la **struttura** della contraddizione – e la *logique des forces* – relativa alla **tendenza che mostra la struttura stessa come negazione di se stessa**.

Se è vero che, in forza della sua stessa contingenza storica, la dittatura repubblicana è una forma politica che incarna la coscienza del contenuto speculativo che abbiamo prima succintamente esposto, attraverso la contraddizione particolare e determinata che sta alla base della dittatura stessa (ossia quella tra *regnum* e *res publica*), adesso bisogna mostrare come ciò si incardini nello stesso **nome della dittatura**, che non è una pura e semplice "creazione" linguistica convenzionale né, al contrario, aprioristica, di un termine, bensì la stessa rivelazione-apparizione storica, nella coscienza giuridica romana, del diritto stesso in quanto *dicere ius*.

«Dictatura» è la parola con cui il Romano nomina l'incarnazione politica del *dicere* stesso quale fondamento della *res publica*. La *res publica* realizza ciò che il *regnum* ostacolava: il *dicere* stesso, che, per il Romano, nella misura in cui si rivolge al fondamento della *res publica*, non può che consistere nella rivelazione-apparizione, come il **mostrarsi** dell'essenza del mondo **attraverso il diritto**, che viene instaurato dal *dicere* del dictator.

Benveniste, nel Vocabolario delle istituzioni indoeuropee, delinea il nesso inscindibile che tiene saldate insieme la greca **dike** ("giustizia"), derivante dal verbo **deiknumi** ("mostrare", "far apparire") e il latino **dico**, da cui *iudex*, e tutti i composti *dicere ius*, *multam dicere*, *diem dicere*: tutte queste forme hanno in comune la radice *deik-. Il nesso che il linguista intravede tra i due sensi, prima facie non collimanti, di "dire" e "mostrare", in cui si dividono le famiglie derivanti dalla radice *deik-, viene individuato nel fatto di **mostrare con autorità di parola ciò che deve essere**: **dike** e *dicere* indicano dunque l'auto-apparire in quanto tale dell'ordine eterno nel tempo, lo stare incontrovertibile dell'*alétheia* come disvelamento dell'essere nella dialettica destinale come **sintesi che congiunge, nella scissione**, l'eternità dell'essente come preannuncio, realizzazione e comprensione dell'essere dell'annientamento in a-relazione con l'annientamento dell'essere.

Il *dicere ius* instaurato politicamente dalla dittatura, indica la coscienza dell'essenza di questo rapporto raggiunta dal Romano nella *res publica*, che si fa **ars boni et aequi**, ossia, come insegna **Severino** in Destino della necessità, nient'altro che quella *techne* che si

costituisce come predisposizione preliminare dei **mezzi** necessari per raggiungere lo **scopo del dominio nell'ambito contingente della comunità politica**. L'ars, intesa come tecnica del dominio fondata sulla verità dell'essente e sulla sua dialettica manifestante l'accadere stesso della sintesi destinale nell'essere accidentale (Symbebekós), è il luogo in cui si apre la dimensione storica come determinazione della e rimando alla verità come eterno **s-fondamento di ogni ordine giuridico-politico esistente**.

Nella dittatura, quale istituto instaurante il dicere come *dicere ius*, si manifesta la metafisica della volontà di potenza che, come scrive **Nietzsche**, fissa come eterno un rapporto di potenza momentaneo. In questa dinamica, nel cui alveo si dispiega la dittatura repubblicana quale punto di convergenza e di coimplicazione supremo **tra imperium e ius** in connessione alla verità intesa romanamente come *rectitudo e iustitia*, si impernia storicamente quanto **Heidegger** afferma nel Parmenide a proposito di tale questione: «**Imperium è l'ordine, il comando**. Nel medesimo ambito essenziale dell'imperiale, cioè di ciò che è retto dall'ordine (das Gebothafte) ed è conforme all'ordine (das Botmäßige), **scaturisce il diritto romano, ius-iubeo, che significa «io comando»**. Il comando è il fondamento essenziale del potere, ed è per questo che in modo più adeguato e chiarificatore traduciamo imperium con Oberbefehl, «comando superiore». L'essere-sopra è proprio del potere, ed è possibile solo in virtù del costante rimanere-sopra nella modalità del costante sopraelevarsi. Quest'ultimo è **l'actus autentico dell'azione imperiale**».

Tuttavia, lungi dall'accettare la tesi heideggeriana che riduce la concezione romana sopra esposta ad una delle massime manifestazioni della dimenticanza o oblio dell'essere (Seinsvergessenheit) e dell'alienazione dell'essenza della svelatezza-alétheia-Unverborgenheit, mi sembra invece evidente come nella dittatura romana della res publica si palesi una forma di **coscienza storica dell'essenza stessa della dialettica diritto-potere (ius-imperium)**; coscienza che lo stesso Heidegger intuisce quale cifra della romanitas, pur senza fare alcun riferimento all'istituzione dittatoriale.

Solo nella comprensione essenziale della dimensione della cura rei publicae appare il vincolo che contiene e congiunge nella medesima dialettica storia e verità.

Dove la storia è cura della verità. La verità, custode della storia.

GIUSTIZIA E CURA



LUCIA RE

Il titolo di questo breve contributo accosta due concetti fondamentali per la riflessione filosofica, i quali sono stati messi in relazione fra loro in modi diversi. Non ho certamente la pretesa di dare una definizione esaustiva del concetto di giustizia e di quello di cura. Mi limiterò a offrire alcuni spunti di riflessione e alcune informazioni relative ai concetti di giustizia e cura e alla loro relazione. Quindi tenterò di mettere in luce come prospettiva della giustizia e prospettiva della cura, che spesso sono state contrapposte, possano essere considerate complementari laddove di giustizia si parli nell'orizzonte forgiato dal costituzionalismo (inter)nazionale, ovvero da quel progetto politico e giuridico al quale dobbiamo le costituzioni postbelliche, come quella italiana, e l'attuale sistema di tutela dei diritti umani a livello internazionale.

Per introdurre al modo in cui intendo riflettere sulla giustizia, vorrei richiamare le considerazioni di un importante filosofo del diritto del Novecento - **Alf Ross** - esponente della corrente del **realismo giuridico** scandinavo. Egli rifiuta il richiamo alla metafisica da parte della scienza giuridica e guarda al diritto come a un fenomeno sociale che può essere studiato attraverso un approccio empirico. In *Diritto e giustizia* (1958) Ross, riferendosi alle principali concezioni di giustizia che sono state forgiate dalle diverse culture etiche, politiche e giuridiche, sottolinea come si possano individuare due concezioni fondamentali della giustizia.

La prima, più antica, che potremmo definire "materiale", secondo la quale quella di giustizia è una idea autoevidente, un principio universale al quale il diritto deve conformarsi. È questa l'idea del giusnaturalismo, dall'antichità ad oggi. Essa considera inoltre la giustizia come una virtù: diritto e morale si sovrappongono. Sul piano del contenuto della giustizia, questa tradizione di pensiero ha dato vita a diverse concezioni del giusto e dell'ingiusto.

In un secondo senso, l'idea di giustizia può essere considerata come il riferimento a un dato puramente formale, come una esigenza di regolarità o razionalità del sistema giuridico,

per cui ogni decisione deve essere il risultato dell'applicazione di una norma generale. La giustizia è così perlopiù stata connessa all'idea di eguaglianza, la quale, tuttavia, laddove non sia intesa in senso assoluto, ovvero tale da disconoscere ogni differenza, è un concetto relativo che può essere definito secondo criteri diversi: a ciascuno secondo il merito; a ciascuno secondo il lavoro; a ciascuno secondo il bisogno; a ciascuno secondo la capacità; a ciascuno secondo il rango o la condizione. Si capisce dunque come tali criteri – e la nozione di giustizia che ad essi è collegata – possano essere in contrasto fra loro e dare vita a ordinamenti giuridici (e sociali) molto diversi. Proprio per questo motivo, nella riflessione politica, giuridica ed etica sono state sviluppate diverse teorie della giustizia (e diversi modi di concepire l'eguaglianza).

Per Ross non si può guardare alla giustizia in astratto, ma ci si deve interessare alle interpretazioni che ne sono state date nelle diverse culture politiche e giuridiche che informano la coscienza degli operatori del diritto e quella dei cittadini. Non posso qui farne un *excursus*, vorrei tuttavia mettere a fuoco come in epoca contemporanea si sia in molti casi assistito a una divaricazione fra il dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico sull'idea di giustizia, che ha avuto in molti casi un carattere normativo e fortemente astratto, e le concezioni della giustizia che hanno informato il diritto in azione (o diritto vivente).

Fra le teorie della giustizia di maggior successo dobbiamo certamente annoverare quella proposta da **John Rawls** in *A Theory of Justice* (1971) e successivamente rielaborata in diversi suoi scritti. Questa teoria può essere considerata come il punto di riferimento intorno al quale è ruotato il dibattito etico, filosofico politico e filosofico-giuridico sull'idea di giustizia a partire dalla fine del Novecento. Rawls, com'è noto, ha proposto una concezione **necontrattualista** della giustizia, volta a individuare una procedura che consenta di fissare i principi di giustizia e di stabilire regole di priorità tra essi. Egli ha immaginato una posizione originaria nella quale gli individui sono soggetti a un "velo di ignoranza" riguardo alla loro posizione sociale, identità, concezione del bene, condizione socio-economica, propensione al rischio. Ciò consentirebbe loro di accordarsi su principi equi. La giustizia ha in questo senso un carattere innanzitutto procedurale: procedure giuste portano a individuare principi giusti. Questa concezione della giustizia è stata sottoposta a numerose critiche che non posso qui ripercorrere. Quella di cui voglio occuparmi è la critica sviluppata dall'"etica della cura", una critica che è in realtà molto più ampia, poiché ha riguardato l'individuazione di principi di giustizia astratti e universali, affidandosi a procedure formali.

Introduco dunque brevemente alcune riflessioni sulla prospettiva della cura.

Il concetto di "cura" ha radici molto antiche: dal mito di cura narrato da Igino nel II secolo, che fa di Cura, divinità femminile minore, colei che plasma l'uomo dalla terra, alla "cura di sé" studiata da Michel Foucault nella sua *Storia della sessualità*, intesa come cura del corpo e cura dell'anima, alla cura del prossimo e delle anime nella tradizione cristiana, fino alla cura dell'altro nella filosofia moderna e contemporanea, vi è un filone della cura che attraversa tutta la filosofia occidentale.

Oggi perlopiù il termine cura è evocato nella riflessione filosofica per indicare non solo la sollecitudine e la preoccupazione per l'altro/a, ma anche una serie di attività, di pratiche

quotidiane che consentono la “riproduzione sociale” (e la riproduzione umana *tout court*). Queste attività, a lungo confinate nella sfera privata e delegate alle donne, prendono spesso anche il nome di “lavoro di cura”. Si tratta in primo luogo delle attività domestiche di cura dei figli, della pulizia, del benessere delle persone. Sono attività considerate spesso come routinarie e prive di valore, ma che sono legate a due dimensioni fondamentali della vita e della società: la condizione della interdipendenza fra gli esseri viventi e quella della loro vulnerabilità ontologica. Tali condizioni erano state occultate dalla tradizione filosofico-giuridica e filosofico-politica moderna occidentale, in particolare dal contrattualismo, che ha costruito il mito della sovranità statale sull’idea che i cittadini siano individui autonomi, indipendenti, oscurando la centralità della relazione e costruendo uno schema verticale per cui, una volta stipulato il *pactum subjectionis*, l’individuo è posto direttamente in rapporto con il sovrano. È il sovrano che ne tutela la vita, nella concezione hobbesiana, e, in quelle liberali, in particolare in **Locke**, anche la sfera privata, la libertà personale e la proprietà che lo definiscono come soggetto.

Le attività di cura e la sollecitudine stessa, che identificano invece un soggetto “inclinato” sull’altra/o, come ha messo in luce **Adriana Cavarero**, sono state rimosse dalla sfera pubblica, che è divenuta il luogo del contratto e della decisione sovrana. Ciò non significa che l’idea dell’interdipendenza e della vulnerabilità siano state cancellate – in fondo è su queste idee che si fonda tutta la tradizione cristiana – ma esse sono state tenute sullo sfondo, come dimensioni originarie della politica, che la forza dello Stato – e per certi versi anche la forza della Chiesa come istituzione – è in grado di contrastare. Esse sono in realtà state gestite concretamente dal lavoro di cura svolto dalle donne.

Non è dunque un caso che a riportare al centro del dibattito politico – e delle teorie della giustizia – la nozione di cura, allargandone via via il significato fino a ricomprendere quella che **Elena Pulcini** ha chiamato la “cura del mondo” (cura delle relazioni fra esseri umani, degli animali, dell’ambiente, della bellezza dei beni storico-artistici, della democrazia, etc.), siano state alcune pensatrici femministe, legate appunto all’“etica della cura”.

Solitamente si distingue fra prima e seconda scuola dell’etica della cura, ma è più corretto parlare di “etica della cura” e di “teoria politica della cura”. Quest’ultima ha preso le mosse dalla prima, superandone alcuni limiti. Fra le più influenti teoriche dell’etica della cura va annoverata **Carol Gilligan**, il cui saggio, *In a different voice*, pubblicato nel 1982, inaugurò un dibattito ricchissimo che ha attraversato diverse discipline. Gilligan si occupa di psicologia evolutiva. Il libro muove da una critica al suo maestro, **Lawrence Kohlberg**, che aveva collegato la maturità morale alla capacità di assumere una prospettiva imparziale e distaccata, secondo principi che potremmo definire di giustizia astratta. Gilligan mostra come le ricerche di Kohlberg siano viziate dal fatto che, nello studiare lo sviluppo psicologico, egli ha adottato un approccio neutro rispetto al genere. Così, quando, attraverso indagini empiriche, ha rilevato che le ragazze erano più attente alle relazioni interpersonali e più legate a un’idea di bontà come dedizione agli altri, rispetto ai coetanei maschi, Kohlberg è giunto alla conclusione che le donne non completerebbero il processo di maturazione psicologica. Soltanto gli uomini riuscirebbero a maturare pienamente, giungendo ad assumere un punto

di vista distaccato, che li porterebbe a giudicare le azioni morali in base a principi universali e astratti.

Gilligan ritiene invece che la voce femminile dell'etica vada presa in considerazione come una voce non immatura, ma diversa, in grado di risolvere i dilemmi etici mettendo al centro il mantenimento delle relazioni interpersonali. Per essersi riferita a un modo di ragionare femminile, è stata accusata di essenzialismo, ma in diversi scritti ha chiarito come già in *In a different voice* non pensasse all'etica della cura come a un'etica naturalmente femminile, ma come al modo di porsi moralmente cui le donne erano state socializzate per secoli, anche in nome del loro destino di madri. A partire dalla storia delle donne - e dalla cultura e dalle competenze che esse hanno sviluppato - l'obiettivo di Gilligan è dunque proporre non un'etica femminile, ma un'etica femminista cui anche gli uomini possono essere socializzati. Questa analisi ha avuto un enorme successo anche perché è parsa in grado di andare oltre le discipline psicologiche per criticare appunto le fortunatissime etiche della giustizia liberali, in primo luogo quella di Rawls cui ho prima accennato. Il richiamo dell'etica della cura ha dunque riguardato la necessità di porre l'interrelazione e le emozioni al centro della politica e del diritto, criticando la divisione fra sfera pubblica e sfera privata, fra principi generali e condizioni situate.

La contrapposizione fra "etica della cura" ed etiche liberali della giustizia ha avuto una significativa valenza critica, ma, a mio avviso, ha anche depotenziato l'etica della cura, che è così stata sottovalutata sia nell'ambito degli studi politici che, ancor più, in ambito giuridico. Se ne sono accolti in parte - a dire il vero molto ridotta - gli spunti critici, ma non si è considerato che essa in realtà porta con sé un progetto di società, quasi una rivoluzione antropologica, che non può che avere una enorme importanza anche per la politica e per il diritto.

Più di recente, soprattutto grazie all'opera di **Joan Tronto**, che ha avuto una grande risonanza internazionale ed è stata recepita in ambiti disciplinari e professionali molto vari, ma anche grazie ai nuovi movimenti femministi, soprattutto a quelli originati in America Latina, il tema della cura è stato rilanciato come un tema eminentemente politico.

Si è così sviluppata la "teoria politica della cura", che ha mostrato l'importanza che la cura riveste nelle nostre società, sia come approccio etico in grado di valorizzare le differenze e rispondere ai problemi della interdipendenza in modo più soddisfacente rispetto al neocontrattualismo e ad alcune etiche liberali, sia per la sua capacità di evidenziare come quello dell'equa distribuzione del lavoro di cura sia uno dei principali problemi di riconoscimento e redistribuzione - e dunque di giustizia - che abbiamo oggi a livello globale.

La cura è infatti l'architrave sulla quale si basano le società umane. Essa, come detto, è necessaria alla "riproduzione sociale", ma pesa in modo del tutto sproporzionato sulle spalle delle donne ed è un'attività non pagata o sottopagata e svalutata socialmente. La teoria politica della cura non ne invoca tuttavia solo una più equa distribuzione per ragioni di eguaglianza (di genere ma anche fra le classi sociali, fra nord e sud del mondo, etc.). Sottolinea anche come le attività di cura, se equamente distribuite e non relegate alla sfera della famiglia patriarcale (o neopatriarcale), ci consentono di vivere bene (*eu zen*), di

vivificare la democrazia e di realizzare l'inclusione sociale promessa negli Stati costituzionali di diritto.

Fatta questa introduzione, necessariamente sommaria rispetto alla vastità dell'argomento, vorrei ora mostrare come la prospettiva della cura, invece che essere contrapposta alla giustizia, com'è accaduto nel dibattito intorno alle etiche della giustizia liberali *à la* Rawls, possa essere considerata come complementare alla specifica concezione di giustizia che è stata proposta dal costituzionalismo (inter)nazionale, ossia da quel progetto politico e giuridico che si è sviluppato sia a livello nazionale che internazionale nella Seconda metà del Novecento, cui dobbiamo il consolidamento o la ricostruzione degli Stati di diritto dopo il trauma dei totalitarismi. Il costituzionalismo (inter)nazionale ha ispirato non solo le costituzioni postbelliche, ma anche il sistema internazionale dei diritti umani e il processo di decolonizzazione. Esso ha cioè plasmato la nostra cultura politica e giuridica. Ciò è molto importante, poiché, se, come detto, adottiamo una concezione realista dell'idea di giustizia, dobbiamo constatare che questa nozione dipende dalle diverse culture che ne hanno individuato il contenuto. Nelle democrazie costituzionali contemporanee, e particolarmente in Europa, si tratta appunto di un'idea che rimanda all'ordine simbolico forgiato dal costituzionalismo e da questo tradotto in norme positive.

La nozione di giustizia si collega dunque alla storia degli Stati costituzionali di diritto e alla centralità che in essi hanno assunto determinati principi giuridici, i quali di volta in volta sono precisati, ridefiniti, vivificati dalla interpretazione, secondo un processo diacronico che è continuamente in divenire.

È allora opportuno evidenziare come il costituzionalismo (inter)nazionale del dopoguerra abbia innovato rispetto alla tradizione del diritto liberale moderno, proprio perché ha posto al centro del sistema giuridico e politico non il soggetto astratto della tradizione illuminista - costruito in realtà sul modello del cittadino, maschio, bianco e proprietario - ma la persona, ovvero il soggetto situato, riconosciuto nelle diverse fasi della vita, con le differenze di cui è portatore e nelle diverse condizioni economiche e sociali in cui si trova. Questa dimensione del costituzionalismo è rafforzata dalle pratiche interpretative che operano costantemente una ulteriore contestualizzazione. Fra i principi cardine del costituzionalismo contemporaneo troviamo la dignità della persona, l'eguaglianza non solo formale ma anche sostanziale e la solidarietà.

Si tratta di principi che muovono dal riconoscimento della vulnerabilità umana e che guardano al soggetto come a una persona in relazione con gli altri. Individui e formazioni sociali sono inquadrati dal costituzionalismo proprio a partire dal nesso relazionale. L'idea stessa di solidarietà sociale si lega, come ha sottolineato Baldassare Pastore, a un'etica della responsabilità integrata attraverso l'idea di cura. Se dunque guardiamo al rapporto fra giustizia e cura nell'orizzonte forgiato dalla cultura giuridica del costituzionalismo (inter)nazionale che informa gli Stati nei quali viviamo, ci rendiamo conto che non solo cura e giustizia non si contrappongono, ma che sono due dimensioni complementari. Con una battuta potremmo dire che la giustizia ha bisogno di cura, poiché l'esercizio dei diritti, la democrazia e il pluralismo sono pratiche quotidiane che devono continuamente calarsi nella

concretezza delle relazioni sociali. Allo stesso tempo, la cura ha bisogno di giustizia - e dunque anche della individuazione di principi astratti e universali che sono uno degli aspetti della dimensione giuridica - perché essa pone, come detto, problemi di equa distribuzione e reca con sé un'asimmetria, propria di molte relazioni di cura in cui chi offre cura non è sullo stesso piano di chi la riceve. Un'asimmetria che può dar luogo a conflitti o può risolversi in forme di paternalismo/maternalismo quando non di vera e propria violenza.

Perché le pratiche di cura prosperino, il sostegno del *welfare* è fondamentale. Vi è un nesso inscindibile fra cura e servizi sociali, così come fra Stato costituzionale di diritto e Stato sociale, poiché l'eguaglianza sostanziale fra i cittadini è il principio cardine dello Stato costituzionale di diritto e questa non può essere assicurata senza un forte supporto pubblico. La prospettiva della cura può allora essere sostenuta dal *welfare*, ma può a sua volta contribuire a rafforzarlo riformandolo, per eliminarne gli aspetti ancora fortemente patriarcali e disciplinari che abbiamo ereditato dal modello novecentesco. La proposta di alcune teorie della cura è proprio quella di trasformare i nostri Stati sociali in veri e propri "Stati di cura", nei quali siano valorizzate e sostenute le pratiche di cura e le comunità di cura che si sviluppano nella società, attraverso le diverse forme di mutualismo e cooperazione.

Per chiudere non posso che evidenziare come questa alleanza fra giustizia e cura, o meglio, fra teoria politica della cura e costituzionalismo (inter)nazionale, è resa ancora più urgente dall'attacco cui è oggi sottoposto il costituzionalismo (inter)nazionale da parte dell'alleanza (il più delle volte nascosta) fra progetto politico neoliberale e progetti sovranisti. Un'alleanza tesa a smantellare lo Stato sociale e a frammentare il tessuto sociale delle democrazie costituzionali, mentre le diseguaglianze dilagano. Il progetto politico neoliberale si basa sull'individualismo competitivo e predica la libera concorrenza, ma favorisce la concentrazione del potere economico e il consolidamento delle gerarchie sociali. Anche i progetti sovranisti si fondano sul consolidamento di diverse gerarchie (di genere, di appartenenza nazionale, etc.). Questa alleanza promuove una società dell'"incuria generalizzata" nella quale la solidarietà è definitivamente dissolta o reinterpretata nei termini ristretti di una solidarietà fra fratelli di sangue, un "legame ostile" che dà vita a quella che Achille Mbembe ha chiamato la "società dell'inimicizia". Tale progetto - va ricordato - si salda con una concezione oligarchica del capitalismo e giunge sino a mettere a repentaglio la vita della nostra specie sulla Terra. Ad esso dobbiamo peraltro la crisi pandemica, con i suoi milioni di morti, dovuti anche al fatto che una parte significativa della popolazione mondiale non ha avuto un accesso tempestivo ai vaccini.

In questo quadro, difendere lo Stato costituzionale di diritto significa, come ha più volte sottolineato Luigi Ferrajoli, difendere il progetto politico dell'eguaglianza (sostanziale), ossia appunto una specifica concezione di giustizia. Mi pare che questa difesa possa essere rafforzata dall'adozione della prospettiva della cura che non solo invita a guardare all'effettività dei diritti e propone pratiche quotidiane di resistenza, ma evidenzia il ruolo delle "passioni" nella politica, invitando a sviluppare, come ha sostenuto nel suo ultimo libro *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale* Elena Pulcini, una "paideia delle emozioni" che consenta di rafforzare empatia e solidarietà, aprendo la strada a una "democrazia della

cura” (Tronto). Non è un progetto facile, né privo di conflittualità, ma credo che sia un progetto per il quale valga la pena impegnarsi.

CURA DELLA CITTÀ: COOPERAZIONE, DIRITTO E RAPPORTI SOCIALI



JACOPO VOLPI

1. Qualora cercassimo di affrontare un'analisi, il più possibile perspicua, con riguardo ai rapporti fra **individuo** e **autorità** (o, analogamente: fra soggetti e potere, fra cittadini e istituzioni), ci si renderebbe facilmente conto come tali termini risultino sovente fortemente polarizzati all'interno di una dinamica *escludente* ed *oppositiva* che li rende, fra loro, antitetici, distanziandoli dalla loro necessaria contiguità. Se mutiamo l'angolo prospettico, tuttavia, subito ci si avvede come, tali termini, *prima facie* antagonisti, meriterebbero, per converso, di essere riconcettualizzati, al fine di giungere ad una più ampia possibilità di articolazione, la quale, senza eliminare il contrasto, ne permetta di rintracciare un punto d'accordo, un compromesso. L'individuo, pertanto, invece di pensarsi nell'ottica di una entità irrelata priva di sbocchi concreti, potrebbe essere ricondotto a un complesso di configurazioni teoriche che lo ricolleghino all'idea di singolo come **persona**, ossia a una concezione del soggetto come realtà **costitutivamente relazionale**: un individuo, sì, ma "socialmente atteggiato" (avrebbe detto il **Bobbio** 'personalista'); mentre l'autorità politica - od ogni ente sovradeterminato espressivo di funzioni in grado di incidere sulla situazione (giuridica e non) del singolo - si potrebbe tentare di delinearla (in un esercizio che, va da sé, alterna 'realtà' e 'utopia', oscillando fra *essere* e *dover essere*) come entità valoriale correlata a determinazioni e dimensioni specifiche, spogliandola di quell'insieme corposo di misticismo che sembra classicamente circonferirla.

L'individuo, così, può essere reinterpretato nella sua concretezza, contestuale e determinata. Un soggetto che cerchi nell'incontro con l'*altro* la sua cifra caratterizzante e che identifichi nella **comunità personale** – che è compartecipazione ad una condivisa visione esistenziale e collaborazione per approssimarsi ad essa –, il criterio regolativo e costitutivo delle relazioni sociali. Questa esigenza deve abbandonare varie eventualità, allo scopo di non frantendersi sulla dinamica di fondazione della soggettività nei suoi rapporti con gli enti oggettivati della realtà sociale: in prima istanza, si deve evitare, seguendo **Kierkegaard**, la spersonalizzazione nella **massa**, in cui il singolo perde consistenza per “sciogliersi” in un processo indefinito di attività e di atteggiamenti confusi, verso cui la moltitudine della **folla**, quale luogo dell'inautenticità, prova a sospingerlo. Dentro questo processo, il richiamo agli istinti basici, alla subordinazione priva di confronto dialogico e, soprattutto, all'esigenza della sottomissione al carisma di un soggetto-guida, rischiano di vanificare le possibilità positive di incremento, ideale e valoriale, della soggettività individuale (in senso etico, ma anche democratico).

In secondo luogo, un ulteriore ambito da cui è necessario prendere le distanze, onde pervenire ad una corretta tematizzazione del concetto di persona all'interno di un rinnovato orizzonte politico-giuridico, è quello di relativizzare il valore delle forme di gruppo improntate a meri scopi d'interesse, ove il fine, assurgendo a criterio dominante, svolge un ruolo esclusivo per l'orientamento delle condotte. Sebbene, qui, l'assunzione fondamentale della determinazione e della definizione del *fine* rilevante della società possa mutare a seconda del *telos* che si decida di conseguire (un'associazione culturale, ad esempio, può ben costituirsi con la forma di una società di interessi, perseguendo il fine 'culturale' come suo scopo precipuo), proprio la indicazione del fine isola o, viemeglio, *crystallizza* le potenzialità di cooperazione e di collaborazione, a favore di qualsivoglia metodica o prassi d'azione che consenta l'opportunità del raggiungimento del fine stesso, vincolando lo spazio d'agire all'interno degli obiettivi da realizzare. La tipica e più tradizionale società di interessi è comunemente rappresentata dalla impresa economica, che assume come fine capitale della propria sussistenza il conseguimento del profitto: il raggiungimento di quest'ultimo legittima altresì i mezzi per perseguirlo, snaturando i legami dei soggetti associati e avilendo la possibilità di comunicazione interpersonale.

L'altro rischio, invece, più sottile, è quello che risiede nella **società vitale** (tematizzata da **Emmanuel Mounier**, ritrascrivendo e reinterpretando la società chiusa di **Henri Bergson**) in cui i soggetti, sebbene non avvolti dalla dimensione fagocitante della realtà massificata, ma neanche rivolti alla mera realizzazione del fine in sé considerato, vivono, nondimeno, dentro un unico flusso vitale, secondo criteri d'ordine puramente **funzionali**, necessari a garantire le più adatte condizioni di vita in termini generali.

2. Queste riflessioni ci portano a sottolineare come l'esigenza di impostare una rinnovata concettualizzazione dei rapporti sociali risieda nella necessità di configurare l'ambito della comunità in un'ottica intrinsecamente **relazionale, collaborativa e cooperante**. Tale visione è uso pensarla in termini antitetici rispetto alla sfera della giuridicità, tantoché, in vari contributi

del personalismo novecentesco, le diverse scansioni delle forme di vita associata isolano la componente giuridica come momento chiuso ed autonomo, ancora incapace di sviluppare nel soggetto opportunità effettive di relazione fruttuosa con il prossimo. L'individuo che opera nel diritto è ancora un individuo non aperto alla ricchezza dell'incontro interpersonale e in cui i rapporti con gli altri si istituiscono sulla base di una matrice di stampo essenzialmente utilitaristico: la **società giuridica** permane intrisa di elementi contrattualistici e strettamente dipendente da forme ideologiche che legano i soggetti individuali sulla base di meri legami di convenienza.

Si tratta, invece, di far retroagire l'ambito della comunità personale - che è rapporto cooperativo e collaborativo - oltre i suoi consueti margini di operatività (amore, famiglia, amicizie) e innestarlo anche nelle dinamiche (maggiormente) astratte dei rapporti sociali. Terreno, quest'ultimo - spesso fondato sulla drammaticità del conflitto -, in cui tale possibilità risulta più faticosamente realizzabile ed attuabile ma che, in un certo senso, meriterebbe un tentativo di perseguimento: far confluire, infatti, la succitata prospettiva collaborativa e cooperante all'interno della concettualizzazione delle strutture giuridiche e delle istituzioni politiche può rafforzare quella concretezza del vivere quotidiano che sovente dinanzi ai processi di burocratizzazione e di 'livellamento' amministrativo si va a perdere, snaturando il valore primigenio della relazione.

In ragione di ciò, il soggetto non si rapporterà soltanto con macroentità globali o con mastodontiche entità di dominio, ma, altresì, con realtà singolari, specifiche, *locali*, con luoghi particolari e determinati, in cui la vita di tutti i giorni si articola e si sviluppa. La **città**, da intendersi come luogo simbolico per la costruzione e la cura delle relazioni sociali, assume qui un ruolo primigenio; ma anche i singoli spazi in cui la persona si trova strettamente inserita: quelli che, solitamente, si definiscono 'corpi intermedi'. Allora, anche l'attenzione al 'bene comune' può concepirsi come una presa in **cura** di tutto ciò che, a livello definitorio (artefatti, opere, prodotti culturali), gode non già del possesso esclusivo di un singolo ma che, bensì, si misura con la dimensione di un 'possesso' **collettivo**, il cui titolare sia, dunque, la comunità nel suo insieme, la quale coopera e collabora per accrescerlo e sostenerlo.

3. La scansione concettuale che è stata sopra delineata e che si ravvisa in molte riflessioni del personalismo del Novecento europeo, e in altri autori che hanno cercato di agganciare la sfera del diritto con ambiti ulteriori, "esterni" al 'giuridico', ha sempre un corrispettivo sul piano istituzionale: elemento che rivela, ancor più, come tali aspetti della solidarietà e della cooperazione, ispirati alla necessità dell'incontro e della relazione, possano fare ingresso nella dinamica giuridica dei rapporti intersoggettivi e nell'architettura degli enti politici e istituzionali.

Se alla folla, come già accennato, fa da 'contraltare' un **soggetto carismatico** che mette in ordine il complessivo atteggiarsi della massa informe del gruppo (dis)organizzato, in cui il soggetto viene privato della mancanza di capacità deliberativa sul piano dell'autonomia personale, venendo dunque spogliato anche del suo connotato essenziale di soggetto responsabile, alla società di interessi (che abbiamo sopra tipicamente declinato nell'impresa

economica) corrisponde usualmente l'ambito della **decisione esecutiva** – quello che, ad esempio, coincide tipicamente con lo spazio decisionale dei consigli d'amministrazione: un organo compatto, numericamente esiguo, snello nelle procedure decisorie e nelle forme di deliberazione, e a cui vengono affidate tutte le risoluzioni fondamentali per garantire la sussistenza dell'ente in quanto tale.

La visione di una comunità personale – che è anche sinonimo di mutua partecipazione ad una prospettiva esistenziale –, invece, cercando di coniugarsi con la società giuridica – che alcuni personalisti come **Jean Lacroix** o **Emmanuel Mounier** ancora distinguevano come fase non piena dello sviluppo della collettività e dei soggetti personali –, ha l'ambizione di inserire, all'interno delle compagini istituzionali, dinamiche collaboranti e cooperative, improntate all'incontro e al reciproco comprendersi, e che trovano nella *Weltanschauung* **democratica** il requisito principale del loro caratterizzarsi: è il **dialogo** (vitale, ad esempio, nella riflessione sul "sociale" in **Karl Jaspers**), qui, che assurge a circostanza determinante e che permette di impostare una rivisitazione semantica del momento democratico non soltanto come mero intreccio di forme procedurali o come insieme coordinato di regole organizzative (che pur sono necessarie), ma, altresì, come esercizio della ragione critica attraverso il vaglio delle argomentazioni fra soggetti autonomamente responsabili, fra **persone**.

Inoltre, tale esigenza democratica deve altresì ancorarsi alla necessità di rivalutazione dell'elemento **locale, comunale, cittadino** del vivere associato. Al di là di ogni forma di istanza globalistica che cerchi di appiattare la realtà fenomenica su una tavola liscia priva di frammentazione e di differenze, la necessità del dialogo responsabile si deve declinare in un coordinarsi intersoggettivo che si situi, però, entro un luogo di pubblico incontro e confronto, in cui le difficoltà e le fratture che possono subentrare in ragione della vicendevole estraneità possano colmarsi proprio attraverso una **vicinanza strutturale**, che dia l'occasione di costruire una dimensione dialogica foriera di riflessioni creative e di accrescimento reciproco.

In questo senso, si reclama la necessità di una maggiore concretizzazione del soggetto all'interno del vivere quotidiano, oltre ogni ipostatizzazione astratta che possa condurre ad una obliterazione del momento genuinamente sociale che convive all'interno dell'*Io*. E una riflessione concreta sul diritto e sulle sue qualità basilari dovrebbe, in tal senso, operare e lavorare, da una parte, attraverso la valorizzazione della **normatività** quale stadio primigenio dell'**ordine giuridico** che consenta, quantomeno a grandi linee, di distinguere la sfera dei comportamenti leciti da quella dei comportamenti illeciti e, dall'altra, attraverso l'implementazione, in seno alla dinamica giuridica, delle esigenze di **relazionalità** e di intrinseca **socialità**.

È in questi termini che la città – luogo idealtipico di incontro interindividuale – può assumere i caratteri di uno contesto in cui operi e regni la **cura collettiva** per il patrimonio comune – che è patrimonio di idee e di cose, di cultura e di memoria; patrimonio che non assume la connotazione di alcunché di succedaneo, che si aggiunge ai beni individuali, rimanendo disponibile al pubblico dominio, ma patrimonio **comune** in cui tutti possano contribuire attraverso un processo di confronto e di dialogo, che porti a scoprire le

potenzialità inespresse dell'agire collettivo e degli spazi comuni come possibilità di ulteriore inveroamento di quelle realtà, già esistenti e solide, in cui gli esseri umani articolano l'esigenza del mutuo darsi e vicendevole alimentarsi.

“COS’ERA QUESTA CURA...?”: UMANITÀ, STORIA, DEMOCRAZIA NEL COTTOLENGO DI ITALO CALVINO



PIER GIUSEPPE PUGGIONI

“Once one dismisses
The rest of all possible worlds,
One finds that this is
The best of all possible worlds”.

L. Bernstein, J. Wells, *Candide* (1989)

Democrazia, cura e politica in La giornata d’uno scrutatore

Il problema della funzione storica della **democrazia** e quello del significato politico-sociale della **cura** tendono a risolversi in questioni direttamente attinenti all’umano, all’idea di ‘uomo’. È specialmente nei momenti in cui si è chiamati a partecipare all’esercizio democratico dei diritti politici che si palesa l’urgenza di interrogarsi sul senso che la democrazia assume rispetto all’**esistenza storica dell’umano**. Così, nei tempi in cui il bisogno di cura è avvertito con maggiore impellenza emerge e prorompe la questione del rapporto fra tale bisogno e l’orizzonte relazionale in cui l’uomo si muove.

L'interrogativo sulla democrazia si mostra, dunque, a un tempo parallelo e secante rispetto a quello sulla cura. È *parallelo* in quanto ciascuna delle due categorie mostra, per così dire, un doppio volto: il termine *dèmos* si riferisce, anticamente, ad una sezione della moltitudine, un gruppo di individui separato e distinto dagli altri, ma viene associato all'idea del *legame* (*déo* racchiude, infatti, il significato di "legare") o a quella del *corpo unito* (*démas*): se, cioè, per un verso il *dèmos* esclude, per l'altro 'chiude' nel senso che unisce. Analogamente, la nozione di *cura* implica il rivolgimento dello sguardo all'altro, il riconoscimento *dell'altro* in quanto riconoscimento di se stessi *nell'altro*, ma comporta, al contempo, che da quella relazione privilegiata sia escluso colui nei confronti del quale tale riconoscimento non avviene.

I due problemi, del resto, si *intersecano* nella misura in cui implicano entrambi lo spazio *politico*. Quello della democrazia è infatti un problema che attiene all'assunzione delle decisioni nella *polis* e sulla *polis*, all'interno cioè di quel contesto nel quale si svolge l'interazione fra gli uomini. Ma la stessa *polis*, se la intendiamo con **Heidegger** come "luogo dell'esserci dell'uomo stesso", o il *sito* storico dell'esserci, viene allora presupposta dalla dinamica dell'"*avere cura* (*Fürsorge*)", in cui si traduce la struttura dell'uomo, dell'esserci, come "essere-con": per esser-ci, è infatti necessario un "ci (*Da*)", la *polis*.

È proprio attraverso questa sovrapposizione – o, se vogliamo, questa congiunzione – di democrazia e cura che si apre la possibilità di riflettere sulla connessione dell'una e dell'altra all'esperienza umana. Un'indagine siffatta è quella che emerge a più riprese ne *La giornata d'uno scrutatore* (1963) di **Italo Calvino**: in questo romanzo viene, del resto, rappresentata la vicenda di un uomo, fervente appassionato della **democrazia** in quello che lui ritiene esserne il "vero senso", all'interno di un **luogo di cura**, il **Cottolengo** torinese, che ha le fattezze di una città, anzi di "una città nella città". Da questo luogo lo scrutatore **Amerigo Ormea**, nel controllare lo svolgimento delle operazioni elettorali, riceve un'"impressione [...] di estraneità e freddezza": il Cottolengo si presenta come un mondo tutto diverso da quello della città che lo circonda, una fortezza "cinta da mura e soggetta ad altre regole", dotata cioè di un proprio ordine di significati, di un peculiare ordine etico e giuridico.

L'incontro di 'ordini' nel Cottolengo: quale 'cura' e quale 'democrazia'?

Due mondi sembrano, quindi, incontrarsi nella *giornata* di Amerigo: quello di chi vive e opera *dentro* il Cottolengo, "i **credenti** nell'ordine divino, nell'autorità che non proviene da questa terra", e quello di chi sta *fuori*, ossia

“i **compagni** suoi, ben coscienti dell’inganno borghese”. Fra queste due “razze di gente”, che si ritrovano insieme per via di un’operazione politica, unite da un procedimento democratico, lo scrutatore viene colpito da quella che trova a sé *estranea*: si legge, infatti, che “la battaglia legalitaria” di Amerigo “contro le irregolarità e i brogli non era ancora cominciata e **già tutta quella miseria** – la miseria del Cottolengo – **gli era calata addosso come una valanga**”. Non è d’altronde in questo modo che opera, come ricorda Waldenfels, **l’estraneità dell’altro**, la quale “**ci sopraffà e ci sorprende**, disturba le nostre intenzioni prima che noi le comprendiamo in questo o in quell’altro modo”?

Il Cottolengo, l’“enorme ospizio” che svolge la funzione “di dare asilo, tra i tanti infelici, ai minorati, ai deficienti, ai deformati, giù giù fino alle creature nascoste che non si permette a nessuno di vedere”, riceve una duplice qualificazione nell’opinione dei cittadini ‘esterni’: da una parte, esso suscita un profondo *rispetto* nella loro “pietà” attraverso l’immagine di “provvidenza benefica” che essa ordinariamente palesa al pubblico; d’altra parte, in periodo di elezioni quel luogo assume un significato “tutt’affatto diverso”, trasformandosi nel teatro dello “**sfruttamento elettorale**” della *miseria*. Lo spettacolo mostra i malati, gli infermi e gli “idioti” venire accompagnati alle urne da monache e preti, divenendo così una “grande riserva di suffragi” per la Democrazia Cristiana. Nel luogo che per antonomasia ospita la relazione di cura, l’**altro** che di tale relazione è il presupposto viene come privato della propria soggettività. Esso è inserito in un processo di produzione elettorale, che annulla e rende a lui *estranea* la libertà promessagli dalla democrazia liberale: per dirla con il **Marx** dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tanto caro allo scrutatore Amerigo, il *misero* viene **oggettivato** ed egli stesso “annullato”, reso uno strumento di quel processo che strumentalizza la “gratitudine” da lui dovuta a “Dio, nostro Signore, e basta”.

Questa seconda funzione del Cottolengo si è sviluppata nel corso del tempo. A ben vedere, la “Piccola Casa della Divina Provvidenza” non ha semplicemente *mutato* il proprio compito, bensì ha *perduto* la propria identità originaria. È come se l’ospizio, dominato “**alle origini**” dal “calore d’una **pietà** che pervadeva persone e cose”, avesse “**adesso**” assunto in misura pressoché totale le fattezze di una fabbrica che “**produc[e] voti**”. La stessa *cura* trasforma il proprio oggetto e, di conseguenza, se stessa divenendo, da impegno per l’accudimento e il riconoscimento della vulnerabilità, una “cura” volta esclusivamente ad “appendere per bene [d]ei manifesti come bianchi lenzuoli”, al fine di consentire quel “plebiscito di tutti i vivi e i moribondi e magari anche i morti”. La *democrazia* italiana appare, agli occhi di Amerigo, vittima di un’involuzione simile: nell’Italia appena uscita dal fascismo la democrazia

vedeva “la partecipazione di tutti alle cose e agli atti della politica”, mentre “adesso” si fa più presente “l’ombra grigia dello **Stato burocratico**, uguale prima durante e dopo il fascismo, la vecchia **separazione tra amministratori e amministrati**”. Alla luce di questa constatazione, si fa strada nella mente dello scrutatore il pensiero “che solo quella democrazia appena nata pote[ss]e meritare il nome di democrazia”.

È a quest’altezza che Calvino pone sotto i riflettori la problematica relazione che intercorre fra cura e democrazia, da una parte, e realtà storica dell’uomo, dall’altra. Non è, infatti, vero che il momento iniziale, l’istante dell’*eccezione*, esaurisce interamente l’autentico significato dell’ordine democratico o della relazione di cura, come se questi fossero necessariamente destinati a snaturarsi allo stabilirsi della *normalità* (la “normale amministrazione”). “Quel che conta – riflette Amerigo Ormea – **non sono le istituzioni che invecchiano ma le volontà e i bisogni umani che continuano a rinnovarsi, a ridare verità agli strumenti di cui si servono**”. Le istituzioni del mondo acquistano significato in relazione alla loro capacità di accostarsi alla vita dell’uomo, dalla quale trae origine – e alla quale fa capo – la *verità* che informa tali istituzioni. Queste, perciò, smarriscono la loro verità quando si allontanano o, come paventa Savigny nella *Vocazione* (1814) a proposito della scienza del diritto, si “**distaccano**” dal proprio oggetto, ossia “la vita stessa dell’uomo, considerata da un punto di vista particolare”.

Ecco che viene a galla lo **storicismo** dello scrutatore e dello stesso Calvino, il quale dichiara nella *Presentazione* al romanzo di aver voluto denunciare “uno degli aspetti più assurdi della nostra democrazia”, espressione di una “concezione del mondo che tiene la storia per cosa vana”. Le **istituzioni** come le organizzazioni di cura e di assistenza, la democrazia, il diritto, lo Stato, sono calate nella dimensione della **contingenza storica** e non sono destinate per necessità a durare nel tempo. Si tratta, non a caso, di una tesi ampiamente sostenuta nella letteratura marxista – dal Lenin di *Stato e rivoluzione* (1917) al Laski di *The Foundations of Sovereignty* (1921) –, che Calvino sembra assumere e distinguere dal movimento comunista italiano tramite il quale Amerigo tende, invece, a riconoscersi nella procedura elettorale, almeno all’inizio della sua giornata. La “**storia**”, nel Cottolengo come nella democrazia italiana, sembra “**rimasta ferma in un punto**”, mentre nel corso della propria esistenza l’uomo incessantemente si trasforma, mutando così la sua volontà e i suoi bisogni.

Dall’uomo “menomato” alla sua interezza

La concezione delle istituzioni come determinazioni storiche contingenti apre il campo al nodo fondamentale tra quelli rilevabili nella *Giornata*. Calvino, in particolare, sembra chiedersi in che modo le istituzioni, la cui verità dipende dal contatto con la vita dell’uomo, possano a loro volta incidere sull’esistenza stessa dell’essere umano. Del fatto che l’istituzione colpisca l’animo dei votanti nel Cottolengo, rompendo la loro quotidianità con la richiesta di un’“insolita prestazione pubblica”, Amerigo Ormea si accorge quasi subito, notando ad esempio come alcuni di quelli ostentino una “specie di fierezza”, vedendo finalmente *riconosciuta* la propria esistenza. Nel permettere l’incontro fra questi “**abitatori di un mondo nascosto**”, il Cottolengo, e i “**rappresentanti d’un ordine sconosciuto**”, quello della democrazia e dello Stato, il procedimento elettorale sembra illuderci che dietro la “finzione di libertà” del voto si celi “un barlume, un presagio di libertà vera”.

Soltanto in un secondo momento lo scrutatore sembra accorgersi di come la credenza che lo Stato possa elargire una “**libertà vera**” sia quanto mai *falsa*. L’“uomo del Cottolengo” non è, infatti, un uomo meno completo dell’uomo “sano”, “dotato di tutte le sue facoltà”: quest’ultimo promuove valori come “**progresso, libertà, giustizia**”, ma conferisce a essi un significato corrispondente alle “idee di **privilegiati**, cioè idee **non universali**”. L’uomo ‘sano’ non è l’“uomo intero”, è anch’egli – come il “deficiente” o il “menomato” – **dimidiato o dimezzato** (per richiamare un celebre aggettivo calviniano), in quanto “**non considererà mai abbastanza raggiunta la sua interezza**”. Egli, purtuttavia, non nasconde la *presunzione di “costruire” da sé* la propria “storia”, in qualità di *homo faber*, e “rischia sempre di *scambiare le sue istituzioni per il fuoco segreto* senza il quale le civiltà non si fondano”.

Quello dello Stato – quand’anche ‘democratico’ – non è “il migliore dei mondi possibili”, come forse affermerebbe il Pangloss del *Candido* volterriano, e di questo il fautore della lotta di classe dovrebbe essere ben consapevole: Amerigo Ormea non lo è, ma a ben vedere nemmeno lo sono i comunisti italiani di cui si parla ne *La giornata*, che appaiono proni rispetto all’ordine liberale, vivendo una contraddizione che Calvino non manca di far emergere. Nel corso della sua giornata, lo scrutatore realizza che l’ordine statuale è soltanto “un angolo dell’immenso mondo”, **non è cioè “il solo mondo al mondo**”. Si tratta di *un* ‘mondo’ possibile, di *una* realtà che si impone sulle altre e che pretende di **stabilire la norma**, l’ordine di significati in base a cui sia possibile “parlare di minorati, di idioti, di deformi”. È ancora Marx, in un’osservazione supplementare al *Terzo manoscritto*, a dirci che la “**realtà umana**”, corrispondente all’“agire umano e [...al] *patire* umano”, è “**molteplice** quanto

sono molteplici le *determinazioni essenziali* e le *attività* dell'uomo": essa non può dunque esaurirsi in un solo orizzonte di senso. La realtà del Cottolengo – osserva allora Amerigo Ormea – non rappresenta che un *altro mondo* possibile, o meglio un ***altro modo in cui si può "essere umani"***. Rispetto a questa "diversa possibilità d'essere, dimenticata", è l'*homo faber*, l'individuo liberale che si pretende l'artefice unico del proprio destino, a essere "deforme" e "minorato".

All'*interno* del Cottolengo è inoltre possibile intravedere, anzi ***scrutare***, osservare una realtà nuova, **"un mondo che rifiut[a] la forma"**, che respinge le determinazioni della società esistente *all'esterno*, e sembra *perciò* avere accesso a **una regione di felicità e di serenità** tale da sbalordire gli scrutatori. Non è un caso, d'altronde, che le monache dell'ospizio, così come gli "idioti completi", palesino volti "felici e fotogenici". È come se, *entrando* nel Cottolengo, l'uomo 'sano' potesse per un momento *uscire* dalle mura che ne opprimono l'esistenza e scoprire la propria **completezza**. Richiamando, stavolta esplicitamente, la riflessione del giovane Marx sull'"**universalità dell'uomo**", che sussiste nella misura in cui l'"intera natura" diviene "il corpo *inorganico*" dell'uomo stesso, Calvino si sofferma sulla condizione esistenziale dell'"**uomo menomato**", il quale non è soltanto – ormai l'abbiamo capito – "l'uomo-Cottolengo", ma "l'uomo" storico e concreto. Si tratta di uscire "fuori dalla società che fa divenire gli uomini cose", affinché la "totalità delle cose" possa diventare "umana"; o, meglio, affinché **l'umanità** possa accedere al proprio **"corpo totale"**.

A *menomare* e *spezzare* il corpo dell'uomo non è dunque la natura, che ne farebbe parte, ma sono le istituzioni, e in particolare quelle istituzioni che pretendono di esaurire i modi in cui potersi 'legittimamente' definire *umani*. **"Le istituzioni – osserva Calvino – modellano il volto e l'anima delle civiltà"** e **informano** l'uomo, apponendo dei confini alle sue possibilità di essere e di esprimere la propria umanità. L'umano, quindi, pare in un certo senso *denaturarsi* tramite l'istituzione che *egli stesso* stabilisce, come sembra suggerire la scena, ritratta negli ultimi capitoli del romanzo, dell'incontro fra il vecchio contadino e suo figlio, ricoverato nell'ospizio, per il quale il padre schiaccia delle mandorle e lo guarda mangiarle. Agli occhi di Amerigo Ormea – e così ai nostri –, questa scena indica **"un territorio sconosciuto"**, al di là, cioè, della strada *conosciuta* che le nostre istituzioni prescrivono: è forse, questo territorio sconosciuto, uno scorcio di quel **"regno della libertà"** di cui parlano Marx, Engels e Gramsci, che si troverebbe compiendo un "salto" al di fuori del "regno della necessità"?

Non parrebbe strano se proprio questa fosse la libertà che *indicano* il vecchio e suo figlio: mentre il giovane mastica "la sua lenta merenda" grazie all'aiuto

del padre, questi “fiss[a] il figlio negli occhi per farsi riconoscere, per non perderlo”. In questo modo i due, “**così come sono**”, cioè allontanando da sé le determinazioni esterne, “**sono reciprocamente necessari**”. In questa necessaria reciprocità Amerigo vede manifestarsi l'*amore*, che non è tanto una proprietà dell'essere umano, quanto piuttosto la sua vera e propria *identità*: “**l'umano** – si legge infatti in conclusione del capitolo XII – arriva dove arriva l'amore; **non ha confini se non quelli che gli diamo**”. Viene dunque istituita un'associazione, una connessione vitale tra umano e amore, tale da far coincidere l'*estensione* dell'uno con quella dell'altro, sicché nella misura in cui l'amore sperimenta limitazioni e confinamenti, è l'uomo stesso a trovarsi rinchiuso, limitato, confinato.

I *confini* che l'uomo pone all'amore, cioè a se stesso, sono di fatto soprattutto quelli stabiliti attraverso convenzioni, superstizioni, istituzioni come lo Stato e il diritto, tramite le quali si opera sulla vita e sull'esistenza una *decisione*, un taglio, e sul corpo dell'uomo uno *smembramento*. La salvezza da questo smembramento pare, tuttavia, accessibile proprio attraverso un gioco di sguardi come quello cui assistiamo durante *La giornata* – lo ‘scrutare’ di Amerigo, gli occhi del vecchio contadino –, uno che ci permetta di ricordare, di *rimemorare* l'interezza ‘smembrata’, di *ri-membrare*.

IN FONDO AL MIO TUNNEL C'È L'INSEGNA AL NEON DI UNA CASA DI CURA



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

cura

/cù·ra/

sostantivo femminile

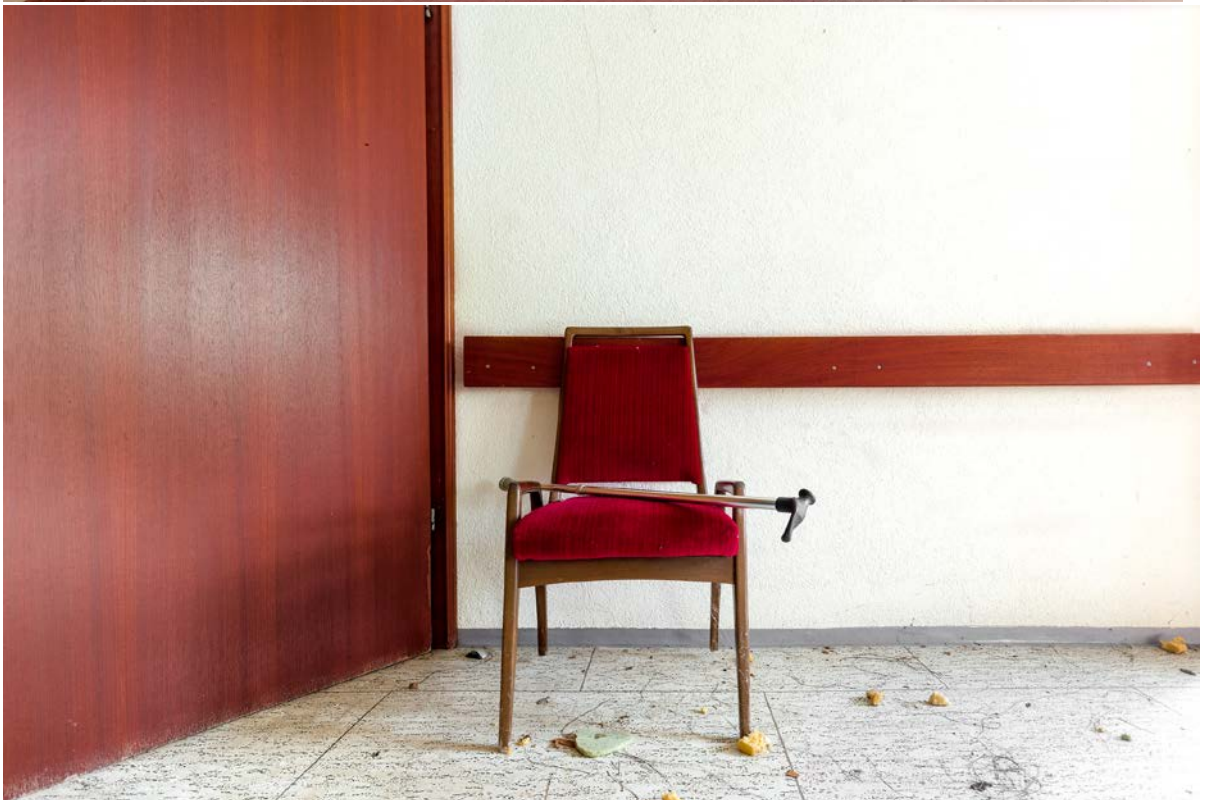
1. Impegno assiduo e diligente nel provvedere a qualcuno o a qualcosa; premura

2. Il complesso dei mezzi terapeutici e delle prescrizioni mediche relative a determinate malattie

Non ho mai avuto quelle fantasie di incantesimi, non sono mai stata ammaliata da stregoni, dalle ali di fata, dai gran cerimonieri. A sette anni mi donarono un libro che parlava di una pietra incantata da cercare tra differenti mondi. Non lo iniziai mai, neppure mezza riga. Sono stata una bambina da tatami, da brodaglia fumante e acqua infreddolita in bicchieri colorati.

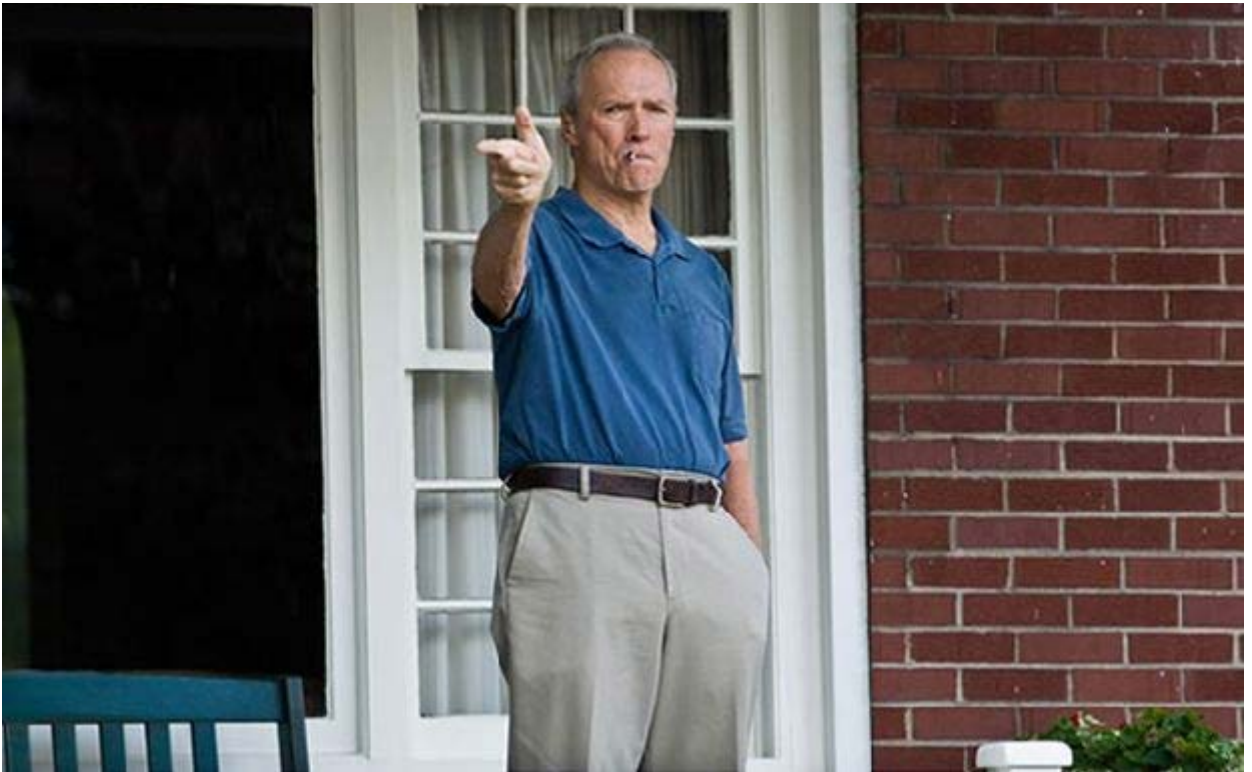
Mi sbuffavo le chiome di parole, come cappotto di piume anni venti. Perché sono cresciuta con la lista delle consonanti dietro il frigorifero, i piedi nudi sul linoleum, titubanze azzurre sedute su una sedia di paglia. Perché dopotutto la cura migliore è accarezzarsi il braccio invisibile e avere due caramelle al rabarbaro nel fondo alle tasche. E un riemergere di sensazioni.







GRAN TORINO: TRATTARE CON CURA



EUSEBIO CICCOTTI

1. L'incuria della famiglia

Già nella scena del funerale, siamo nell'incipit del film (*Gran Torino*, 2008, regia di **Clint Eastwood**), i figli e i nipoti mostrano un atteggiamento di **non rispetto** verso la defunta, ossia la nonna, Dorothy, la moglie del protagonista, l'anziano Walter (Walt) Kowalski (Eastwood). Soprattutto la ragazza, presentatasi alla cerimonia religiosa con la pancia scoperta, piercing e masticando un chewing gum. Durante il rinfresco, dopo le esequie di rito cattolico, sia i due figli, che le rispettive mogli e i figli (tutti vivono lontano dall'anziano padre, in un'altra città del Michigan), non si preoccupano del momento difficile che attraversa Walter.

La ragazza, infiltratasi in garage per fumare, "scopre" l'auto **Gran Torino**, coperta da un telo protettivo, ben conservata, e chiede al nonno Walter, appena entrato lì per cercare un momento di tranquillità: «Nonno, che auto! Quando l'hai presa?». «Nel 1972, non eri ancora nata». «Cosa ci farai ehm, quando

muori?». «E anche quel fichissimo divanetto che hai nella tua tana, il prossimo anno vado al college, ci starebbe bene nella mia stanza». Walter/Eastwood ascolta, offeso, lancia uno sguardo di difficile sopportazione, da **western**, ma non replica. Piega la testa sul lato destro e lentamente sputa, come segno di contrarietà, sul pavimento del garage. È evidente che l'adolescente è cresciuta ascoltando discorsi in famiglia relativi a un vecchio che deve sbrigarsi a togliersi di mezzo, un ingombro, uno di cui **non ci si prende cura**.

Alcuni giorni dopo, il figlio maggiore, Mitch, e la moglie, torneranno a fargli visita, per il suo compleanno. Oltre alla torta, gli regalano un telefono da tavolo con grandi numeri; un bastone-pinza per prendere gli oggetti dagli scaffali alti. Insomma, lo ritengono non autosufficiente e gli propongono di andare in una casa per anziani. Il loro prendersi **falsamente cura** di Walter irrita l'uomo, che probabilmente risponde per le rime: ma non sappiamo come, visto che Eastwood, sapientemente, **ellitticamente**, mostra i due uscire di fretta dalla casa e poi in auto mentre delusi e arrabbiati commentano il modo in cui sono stati allontanati.

2. La cura malata della memoria

Walter non riesce a dimenticare il suo passato di fante nella guerra di Corea. Difende la sua esistenza nella periferia di Detroit, in una area degradata a forte immigrazione, dalla invasione dei «musi gialli» che riempiono il “suo” quartiere. Delimita il “suo” spazio vitale, casa e giardino, con la bandiera americana issata sul pennone della porta di casa. Difende le “sue” abitudini godendosi il sole del tramonto e bevendo birra. Walter ha accanto la sua fedele cagna, Daisy.

È un uomo che si **prende cura** della sua esistenza nel modo meno corretto, barricandosi in casa e odiando i vicini «musi gialli». Difende la sua memoria di soldato usando le armi di fronte alla prima criticità. **Cura** con precisione maniacale la sua auto **Gran Torino 1972**, tirandola ogni tanto fuori dal garage e lavandola.

Deluso dal mondo e dai parenti, razzista nei confronti dello straniero, ripone il suo affetto comunicativo, per quanto concerne gli esseri viventi, solo sulla sua cagna, **Daisy**. Una **cura, purtroppo, egoistica**, chiamata a riempire un vuoto esistenziale.

Ma in realtà Walter Kowalski vive nella **in-curia di sé stesso**. Mangia male, non ha rapporti con i vicini, nessuna colleganza affettiva con i due figli e le rispettive famiglie. I parenti lo vedono come un vecchio scontroso, bramosi di ereditare qualcosa dopo la sua morte. La **non cura** di se stesso è dovuta,

probabilmente, anche a un tumore ai polmoni che si fa pian piano più presente: lo spettatore scopre che egli ha una tosse dispettosa, che poi lo porterà a espettorare catarro e sangue.

Walter, rifiutandosi di *vedere* il mondo che ha davanti, si chiude a una **sana Weltanschauung**, si impedisce quello sguardo limpido che consentirebbe al soggetto «di abbracciare il mondo, anzi penetrarlo, ma in par tempo esserne libero» (R. **Guardini**, *La visione cattolica del mondo*, p. 29)

3. La confessione laica al pub

Il giovane parroco, don Janovich, che ha celebrato le esequie di Dorothy, sin dal giorno del funerale si è presentato in casa di Walter, durante il rinfresco, comunicandogli che intende “confessarli”, avendolo promesso a Dorothy. «Non ho alcuna intenzione di confessarmi, a un ventisettenne vergine che gode tenendo la mano di vecchie superstiziose alle quali promette il paradiso. [...]. Io venivo in chiesa solo per far piacere a Dorothy». Porta in faccia.

Qualche giorno dopo al pub con gli amici (l'unica scena, oltre quella dal barbiere, suo amico di origine italiana, in cui vediamo Walter attivare un minimo di socializzazione), don Janovich torna all'attacco, cortesemente, cercando di parlargli. Walter, si stacca dagli amici ai quali sta raccontando una barzelletta, accetta di offrirgli qualcosa, anche, forse, per farsi perdonare di averlo cacciato precedentemente.

Don Janovich esordisce, «Voglio parlare con lei della vita e della morte». / «Cosa ne sa lei della vita e della morte?». Walter inizia a raccontare del suo passato, che lo tormenta, di soldato in Corea. «Uccidevamo diciassettenni all'arma bianca, con la baionetta, e poi a colpi di badile. [...]. Non posso dimenticare. [...]».

4. Il primo 'incidente'. Verso il disgelo.

Poi accade un primo 'incidente' per Walter, in cui sono coinvolti i vicini Hmong. Una gang di ragazzi Hmong, capeggiata dal cugino prepotente di Thao, che intende aggregarlo a forza nel gruppo delinquenziale, aggredisce il ragazzo, entrando nel giardino. È sera, d'estate, fa caldo. Sue e Thao sono sul patio della loro casa. Sue, la madre, la nonna e un vicino, accorrono cercando di staccare il ragazzo dalle mani dal gruppo. Ma la gang, formata da cinque ragazzi, ha la meglio e lo sta portando verso la loro auto. Nel **montaggio stretto dei primi piani** della colluttazione tra aggressori e aggrediti, nel buio della sera, ecco emergere una canna di fucile (M1 Garand) e il primo piano di Walter. Egli, come farebbe un soldato, punta l'arma sui volti dei bulli. «Ehi nonnetto, torna in casa», lo schernisce uno della banda, quello grasso, «Prima ti faccio un buco sulla fronte. Noi con le caccole come voi ci facevamo i muretti in Corea.

Fuori dal mio terreno!» In effetti nella colluttazione la gang ha sconfinato nel giardino di Walter Kowalski, che egli **cura falciando regolarmente l'erba**. La gang lascia libero Thao, torna verso la bianca auto, con tanto di volgare alettone sul cofano, minacciando Walter che si sarebbero rivisti.

L'avvertimento minaccioso di Walter "Fuori dal mio terreno" prima si rivolge alla gang, poi anche ai vicini. Il personaggio vive l'odio per lo straniero e per chiunque osi violare la sua proprietà, il suo mondo: bianchi, gialli o neri che siano. Adotta un codice militare, da ex soldato. Walter, ribadiamo, si **oppone all'altro**, chiuso nel suo mondo egoistico, dentro una **Weltanschauung autoreferenziale**.

5. Quando dire grazie apre al "tu".

L'ex soldato, l'ex operaio della Ford, dunque, in questo momento del racconto (e della sua vita di anziano) non accetta l'altro, vive in quello che **Martin Buber** chiama «**ripiegamento**». «Chiamo ripiegamento il sottrarsi all'accettazione adeguata dell'essere di un'altra persona [...]». (*Dialogo, in Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, Mursia 1991, p. 210). Walter è rinserrato in sé, non sa rivolgere lo sguardo oltre se stesso o, nel nostro caso, sa solo minacciare con lo **sguardo cattivo** l'altro (Walter, non accettando i «musi gialli», come vicini, sfida la nonna a sguardi schifati, che a sua volta, dalla sua sedia, nel patio, gli risponde attraverso una sorta di **duello western a occhiate**).

Il giorno successivo alla rissa, i residenti Hmong portano fiori e cibo, deponendoli sugli scalini della casa di Walter. Sue spiega che ora lui è «considerato un eroe dagli Hmong del quartiere» per aver scacciato quei teppisti. La ragazza aggiunge che ha protetto una famiglia priva di un padre. Dunque, la difesa armata del «mio terreno» è letta dagli Hmong come la difesa del più debole, addirittura un **prendersi cura** di una famiglia **senza un padre**, tra l'altro, non ancora del tutto integrata (mamma e nonna, di Sue e Thao, non parlano l'inglese). Dal punto di vista della diegesi è una **traccia prolettica** sapientemente occultata nella sceneggiatura, chiamata a emergere nel prosieguo del racconto, in quella che potremmo chiamare la **conversione** di Walter. Questi rimane nel suo ripiegamento, ma il "grazie" di Sue, Thao, della mamma (la nonna è ancora diffidente nel suo silenzio) sono un'implicita **offerta di dialogo**, non percepita coscientemente da Walter, un seme **gettato** dal caso nel suo mondo.

6. Il secondo incidente. Inizia il dialogo

Un pomeriggio Walter assiste dal suo pick-up, mentre sta rientrando verso casa, in una via periferica del quartiere, all'accerchiamento a opera di tre ragazzi afroamericani ai danni di Sue e del suo ragazzo bianco, mentre passeggiano. I tre ragazzi, dopo aver minacciato il ragazzo e allontanatolo, attaccano volgarmente Sue, circondandola, facendole capire che intendono violentarla. Walter, assiste da lontano, dall'abitacolo della vettura. Poi accosta e **fissa il gruppo** dal finestrino aperto. «Cosa hai da guardare vecchio?». Walter dice a Sue di salire. Ma i tre bulli glielo impediscono, la tengono prigioniera. «Vattene vecchio, porta via il tuo grinzoso culo bianco». Walter scende e mima, lentamente, con la mano la pistola, con l'indice come grilletto, puntandola contro i tre, i quali continuano a deriderlo, dandogli del matto. Al che davanti alla successiva minaccia ricevuta Walter estrae una pistola dalla cintola dei pantaloni. Solo allora i ragazzi mollano la presa sulla ragazza; Sue sale in auto.

Inizia un **dialogo** tra la cinese, figlia di immigrati, e l'americano autoctono, un tempo figlio di immigrati polacchi. Sue spiega che lei non è «vagamente cinese» ma **Hmong**, una etnia che vive in diversi parti dell'Asia: Laos, Thailandia, Cina, Vietnam, ecc. «Noi veniamo dal Vietnam e durante la guerra eravamo dalla vostra parte. Alla fine del conflitto molti sono sati imprigionati e alcuni sono emigrati». «Perché siete finiti nel mio quartiere?», questiona Walter con ironia, sempre meno sarcastica. «Chieda ai luterani se siamo qui!», replica Sue con un sorriso solare. Walter, che ha scambiato Hmong per una regione e ora sta imparando qualcosa sull'Asia grazie a Sue, che spiega con calma pedagogica chi sono gli Hmong, è decisamente sorpreso da quel 'muso giallo'. Il sereno volto sereno della ragazza, il suo parlare sorridendo, l'armonia del suo tono (perfetto il doppiaggio italiano di **Valentina Mari**), l'acuta ironica battuta sui luterani, lo hanno decisamente conquistato. Commenta, sempre guidando: «Sei una ragazza ok».

La conversazione lo sta portando verso **la conversione**. Improvvisamente la visione del mondo di Walter subisce uno scossone: **si apre all'altro**. Infatti la «Weltanschauung è l'incontro tra l'uomo e il mondo, uno starsi di fronte, **sguardo nello sguardo [...]**». (R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, Brescia, Morcelliana, 1994, p. 23). E nel pick-up dell'uomo gli **sguardi si incontrano**: nonostante egli, stando alla guida, debba **guardare dove lo porta la strada**.

7. Una nuova famiglia

I due fratelli Hmong ora instaurano una comunicazione con Walter, canale che porterà a un **reciproco prendersi cura**. Qualche giorno dopo Sue, andata a trovare Walter, vede che non ha pranzato e ha terminato la birra. Lo invita alla

festa in casa sua. Il caso vuole che sia il pomeriggio del compleanno di Walter, di cui sopra. Entrato in casa dei vicini, Sue presenta Walter agli amici e parenti, spiegandogli alcune usanze Hmong. Per esempio, «non carezzare» - come ha fatto involontariamente l'uomo - «la testa dei bambini: per gli Hmong **nella testa risiede lo spirito della persona**».

Walter trova un lavoro come carpentiere a Thao presso un amico costruttore. La regia di Eastwood, costruisce **una diegesi a sottrarre** eventuali inutili glosse psicologiche nella narrazione, trasmettendo allo spettatore la velata sensazione che Thao, inconsciamente, stia trovando in Walter quella figura paterna che gli manca; e questi, forse, stia scoprendo in quel muso giallo un figlio adottivo più autentico dei nipoti. **Ormai l'altro è entrato nella mia vita, e io sono nell'altro**: «In qualsiasi modo si possa compiere il passaggio al vivere pieno [...] in ogni caso **la mia vita esperisce un afflusso dall'esterno**, essendo a contatto con la vita dell'altro e proprio questo aumento e arricchimento della mia vita **fa apparire quella dell'altro con la stessa vivacità**, gli attribuisco la mia stessa originarietà [...]» (Edith Stein, *La conoscenza della persona* in *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, 2001, p. 215).

8. Dall'automobile alla persona: metamorfosi del prendersi cura

Ignorato dai parenti, deluso dalla Storia del suo Paese, della sua storia personale, il protagonista, come abbiamo visto, pratica una **cura non-curante** della vita. Prendendosi passivamente cura dell'oggetto feticcio, la **Gran Torino**, Walter colma il vuoto sentimentale della sua vita ridottasi a deserto d'amore, al non dialogo, (un pomeriggio dopo averla lavata, seduto nel patio con la solita birra in mano, l'ammira e **rivolgendosi a Daisy**, «Non è una chicca?»).

Ma il prendersi cura della Gran Torino è **una falsa cura** fino a quando essa rimane una artefatta estensione del sé. Infatti l'auto simboleggia la difesa del passato, come notato, il **ripiegamento buberiano**. Walter la lava, l'ammira, ma non la usa mai. Non ci vive assieme. La osserva **come fosse una mummia**. L'auto **non viaggia**. La Gran Torino **non vive una vita vera, ma una vita riflessa del passato**.

Solo nella scena finale l'auto "resuscita". Quando maestosamente solca le lunghe strade del Michigan, lungo il **lago Erie**. Alla guida della Gran Torino è Thao, con accanto Daisy. La superba lunga sequenza, risolta con **un campo lunghissimo in semi-plongée**, è indimenticabile. La Gran Torino è tornata in vita grazie alla **efficace cura** di chi se ne **prende cura**. «Lascio la Gran Torino a Thao, a patto che non ci monti quei volgari alettoni sul cofano».

Solo se sappiamo dare un senso alle cose esse ci aiutano nel prenderci/si cura. «La via che porta agli altri e che facciamo insieme agli altri **passa**

attraverso le cose» (B. Waldenfels, *Sozialistat und Alterität*, p. 231, in F. G. Menga, *Cura*, Milano, Corriere della Sera – Rizzoli, 2023, p. 98).

Ora, la Gran Torino sancisce un **dialogo io-tu**, anche spirituale, che durerà per tutta la vita, tra Thao e Walter. Questi, lasciando nel testamento la Gran Torino a Thao (dreyeriana la delusione sui **primi piani** dei parenti davanti al notaio), ha compiuto il suo **attraversamento del deserto dell'io**, è arrivato **ad abbracciare l'altro**, uno dei quei «musi gialli» che odiava sino a poche settimane prima. È giunto anche al **per-dono a/tramite se stesso**. Ha cambiato la sua visione del mondo. Ha donato l'auto a Thao, la casa alla parrocchia («come desiderava Dorothy»), la confessione a se stesso («come desiderava Dorothy»).

La confessione, per Walter Kowalski, è una **conversazione-conversione** prima della morte, un collegarsi con l'amata defunta: «[...] un defunto, che a differenza del semplice deceduto è stato rapito a 'coloro che restano', è **oggetto del prendersi cura** nella forma dei funerali, inumazione e culto della tomba. [...] Nell'intimità con lui, soffrendo e pensandolo, coloro che rimangono **sono con lui nel modo di averne cura deferente** [...]» M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1978, p. 292).

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 43, 2023

NOVEMBRE 2021

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 8, 43, MAGGIO 2023***CURA/INCURIA**

7	FERDINANDO MENGA	<i>Curarsi della cura - Editoriale</i>
10	FABIO CIARAMELLI	<i>L'etica della cura: tra controllo sociale e poter-essere-altrimenti</i>
13	MAURIZIO BALISTRERI	<i>La cura e l'umanità delle macchine intelligenti</i>
17	PIER MARRONE	<i>Prendersi cura del nemico</i>
23	TOMMASO CICCARONE	<i>Trapie nietzscheane come cura all'indifferenza e il "giardinaggio" dell'anima</i>
28	EDOARDO GREBLO	<i>Cura, vulnerabilità e solidarietà</i>
33	MICHELE ILLICETO	<i>Prendersi cura nell'era del nichilismo</i>
37	CLAUDIA MANZIONE	<i>La cura in "lingue diverse"</i>
50	PEE GEE DANIEL	<i>Una certa forma di felicità</i>
48	PAOLO PICCOLELLA	<i>La responsabilità come cura planetaria nell'epoca della tecnica</i>
53	ANDREA RACITI	<i>De cura rei publicae: la leggibilità della dittatura romana</i>
61	LUCIA RE	<i>Giustizia e cura</i>
67	JACOPO VOLPI	<i>Cura della città: cooperazione, diritto, e rapporti sociali</i>
73	PIER GIUSEPPE PUGGIONI	<i>"Cos'era questa cura...?": umanità, storia, democrazia nel Cottolengo di Italo Calvino</i>
79	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>In fondo al mio tunnel c'è l'insegna al neon di una casa di cura</i>

4

83 EUSEBIO CICCOTTI

Gran Torino:

90

Informazioni sulla rivista

INTELLIGENZA

