

L. Alici (a cura di), *La felicità e il dolore. Verso un'etica della cura*, Aracne, Roma 2010

Relazione di Ester Borsella

Roberto Garaventa

La felicità e il dolore fra fenomenologia e antropologia

Il contributo di Roberto Garaventa muove dall'idea che la filosofia sia una riflessione sull'uomo concretamente inteso, sulle sue strutture costitutive, e sul suo bisogno di ricercare un orizzonte di senso che sia in grado di sostanziare la sua esistenza e indirizzare il suo agire. In un simile contesto la felicità e il dolore rappresentano l'elemento centrale, infatti sarebbe impossibile che un individuo non sia necessariamente soggetto a questi stati opposti e dicotomici, che quasi segnano la realtà con una nota contraddittoria. Ai due poli opposti, infatti, mentre la felicità può rappresentare il minimo comune denominatore che regola la vita degli uomini, il dolore sembra essere qualcosa di assurdo, di insensato, che mette in discussione la sensatezza della stessa esistenza umana.

Il dolore è qualcosa di esclusivamente individuale, sono 'io' che provo dolore, ed è difficile se non impossibile comunicarlo, tuttavia allo stesso tempo un'esperienza universalmente condivisa, di cui partecipa e in cui si riconosce l'intero genere umano¹.

Lo stesso vale per la felicità, 'episodica' o 'periodica'² che sia, si deve parlare di una esperienza universale per il genere umano e che coinvolge tutti i lati della persona, sia quello psichico che fisico. Le modalità di manifestazione della felicità sono molto differenti – essa può presentarsi in un sentimento improvviso, intenso e impetuoso, oppure può assumere le forme di un sentimento, meno intenso ma più profondo, di benessere –.

Anche su ciò che provoca felicità ci sono una molteplicità di pareri differenti, poiché per alcuni non è sufficiente il provare emozioni improvvise e sconvolgenti o l'immergersi in un'attività pratica appagante, quanto piuttosto è necessario il provare le più diverse forme di piacere e vivere quante più sensazioni coinvolgenti e sconvolgenti possibile, quasi per uscire dalla noia e dalla realtà quotidiane. Ma una ricerca spasmodica di questo stato estremamente positivo rischia di rendere infelici gli individui, e quell'infelicità diffusa alla qua assistiamo molto spesso nel nostro secolo può derivare proprio da questa convinzione che si debba esser felici.

A tal proposito Garaventa sottolinea proprio questo aspetto paradossale della felicità, che sta nel fatto che essa si sottrae ad ogni ricerca intenzionale, e non esiste un'azione che è prettamente finalizzata al possesso della felicità, ma piuttosto a uno scopo indipendente che può portarci ad essere felici: «la felicità si dà solo ex-post e senza garanzie»³. O come Adorno coglie perfettamente: «È per la felicità come per la verità,

¹ Non a caso, di fronte a tali fatti sconvolgenti gli uomini, da sempre, hanno tentato di porre rimedi al dolore ricorrendo a sostanze naturali, medicinali e spiegazioni metafisico-religiose al fine di confutarne la presunta insensatezza, sia nel caso del dolore fisico che mentale o psichico.

² Garaventa individua due forme in cui la felicità si dà: la prima forma è quella 'episodica', cioè momentanea, e può esser frutto di un colpo di fortuna, è qualcosa di fugace e quasi casuale, oppure il prodotto di un'esperienza sconvolgente o particolarmente appagante. Al contrario, la seconda forma, ossia 'periodica', è una felicità più persistente, come quella dovuta ad una attività pratica che rispecchia la pienezza dell'esistenza, oppure dovuta al risultato di una vita, lucidamente scelta e perseguita, capace di garantire serenità ed armonia interiori. (R. Garaventa, «La felicità e il dolore fra fenomenologia e antropologia», in *La felicità e il dolore, verso un'etica della cura*, a cura di L. Alici, Aracne, Roma 2010).

³ R. Garaventa, *op. cit.*, p. 24.

non la si *ha*, ma ci si è. [...] Ecco perché nessuno che sia felice può sapere di esserlo. Per vedere la felicità, dovrebbe uscirne»⁴, e pertanto, si può solo dire di essere stato felice.

Sulla scia di una tale concezione della felicità – profondamente differente dall'ideale greco –, la vita può esser vista come una sorta di 'periodo intermedio' caratterizzato e vivificato da impetuose esperienze di felicità, che tuttavia restano delle eccezioni più che delle costanti.

Difatti, la quotidiana esperienza ci mostra come nella vita felicità e dolore si implicino a vicenda, a tal punto che molti studiosi hanno pensato che si possa parlare anche di una felicità negativa, ossia conseguente alla fine di uno stato di sofferenza, il risultato della liberazione dalle preoccupazioni e dalle angosce della vita. Ovviamente, ciò non rimuove la felicità positiva, corrispondente a quel frutto di esperienze in grado di donare senso e significato all'esistenza.

Un altro grande problema legato al tema della felicità riguarda la questione se essa sia dentro o fuori di noi: la felicità è solo qualcosa di interiore e quindi legata ad uno stato affettivo (come sensazioni, emozioni e sentimenti), o sono necessari presupposti oggettivi e quindi è condizionata da ciò che è fuori di noi?

Questa problematica ha acceso un lungo dibattito che vede oggi confrontarsi i cosiddetti soggettivisti contro gli oggettivisti. Secondo i soggettivisti la questione relativa a 'che cosa sia la felicità' non può rimandare assolutamente ad 'un bene determinato', poiché la felicità è qualcosa di interiore; al contrario gli oggettivisti sottolineano che tale stato di benessere non potrebbe mai esserci laddove manchino alcuni beni esteriori ed interiori, come la salute, l'integrazione sociale, il rispetto di sé, e molte altre prerogative che possono essere aggiunte a discrezione.

Questa discussione è per ora irrisolta, e forse è irrisolvibile.

Definire la felicità semplicemente come uno stato psicologico e dipendente da giudizi individuali formulati secondo criteri del tutto soggettivi, implica l'impossibilità di universalizzare questo concetto. Per questo Garaventa osserva come questa prospettiva derivi dall'Illuminismo che avrebbe soggettivato concetto di felicità in seguito ad un «crescente scetticismo nei confronti di qualsiasi tentativo di inferire asserzioni universalizzabili circa una vita buona (riuscita, felice) a partire da una definizione dell'essenza dell'uomo in senso antropologico, cosmologico o teologico: se inclinazioni e preferenze differiscono a seconda della persona, della mentalità dominante e del contesto storico-culturale, la questione della felicità può essere risolta solo empiricamente e quindi il concetto di felicità non può costituire una guida universale per l'agire»⁵. In un'epoca che pretendeva di dare definizioni 'a priori', e pertanto indipendenti dall'esperienza, e universalizzabili, la variabilità del concetto di felicità impediva un simile schematismo⁶.

Inoltre, in una concezione soggettivista della felicità chiaramente non trova spazio la teoria edonistica, la quale non terrebbe conto della sovranità dell'individuo nella valutazione della felicità. Difatti, identificazione di felicità e piacere non restituirebbe la giusta complessità del concetto: essere felici o infelici non dipende solo da determinate sensazioni, ma anche dalle interpretazioni che diamo di esse, e quindi come pensiamo o crediamo in base ai nostri personali criteri di misura.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 35.

⁶ Da questa prospettiva ne seguì inevitabilmente non solo una individualizzazione della questione della felicità, ormai trasformata in una mera questione di gusto, ma anche una marginalizzazione filosofica del concetto di felicità, ormai oggetti di interesse delle scienze empiriche.

Le accuse che la teoria oggettivista rivolge alla sua rivale riguardano soprattutto l'esclusione delle dimensioni morale e politica dall'ambito della felicità: infatti renderebbe possibile concepire una vita felice al di fuori di quella morale, e spingerebbe gli individui a contenere le proprie pretese, adattandosi allo stato delle cose esistenti invece di indurli a migliorare le loro condizioni di vita.

Al contrario, il panorama oggettivista concepisce l'autentica felicità necessariamente ancorata alla realtà: una cosa non deve valere come buona solo perché la vogliamo noi, ma perché è buona in sé e per noi, inoltre tale condizione non può essere indotta o manipolata, o esser prodotta artificialmente.

Ciò che comunque lega le diverse prospettive è 'l'incommensurabilità della felicità', ovvero l'idea di fondo che l'esperienza della felicità, così come quella del dolore, non sono qualcosa di suscettibile al calcolo e alla misurazione. Neppure il linguaggio scientifico riesce a definirle adeguatamente, ma è piuttosto il linguaggio della poesia, della musica o della danza che riesce ad esprimere l'incommensurabilità del concetto.

Ma aldilà di uno scarno imprigionamento del concetto di felicità, o di dolore, entro rigide pareti, la ricerca della felicità sembra essere un imperativo antropologico, è la natura stessa che ha istillato nell'uomo, oltre che un'avversione nei confronti della sofferenza, anche la tendenza alla ricerca della felicità: essa è ciò che è in grado di donare senso all'esistenza umana⁷.

Pertanto, Garaventa mostra una possibile forma unica di felicità che chiama 'la felicità come pienezza', che è possibile assimilare alla *eudaimonia* o *beatitudo* antica, in quanto rispecchia quella «condizione di equilibrio interiore per cui l'individuo si sente in pace, in armonia, in sintonia con se stesso e con la natura, quella tranquillità o serenità dell'animo che mira sì a limitare o attenuare il dolore, ma non pretende di eliminarlo completamente, anzi lo riconosce lucidamente (e quindi lo accetta) come altro polo della vita»⁸.

Questa concezione della felicità radicalmente ampliata non ha nulla in sé di sconvolgente o aleatorio, ma è l'unica forma di felicità in grado di rispondere alla questione del senso dell'esistenza. E il suo carattere particolare consiste nel fissare dei criteri precisi per individuare ciò che è degno di essere desiderato e ricercato, laddove la fonte di questi criteri può essere dio, la ragione, o un accordo tra uomini saggi.

Dunque, pur mantenendo salda la consapevolezza che non esistono patenti universali capaci di garantire il raggiungimento della felicità, questa definizione di felicità come pienezza appare essere un disegno di vita il cui senso complessivo compensa i piccoli o grandi insuccessi, dando così il senso all'esistenza.

⁷ La felicità come 'problema specificatamente umano' viene affrontato da Garaventa nell'ultima parte del suo lavoro; e mette in luce l'assoluta particolarità di questo stato nel soggetto umano, soprattutto a confronto con la felicità che potremmo attribuire agli animali o a Dio. Difatti, la beatitudine divina è qualcosa di inconcepibile per l'uomo: è godimento eterno della propria perfezione in cui non c'è spazio né per nuovi desideri né per un'ulteriore crescita, e sarebbe addirittura qualcosa di noioso per un essere manchevole e sempre bramoso come l'uomo. Allo stesso tempo anche la felicità degli animali è completamente differente da quella umana: l'animale ha sensazioni corporee ma manca di autocoscienza, e soprattutto è un essere a-storico, e non ha cioè rapporti col suo passato, e per questo non può essere felice, perché in lui non è più presente ciò che lo ha reso felice. Invece, nel caso dell'uomo la felicità è qualcosa che lo coinvolge nella sua totalità, ossia nel corpo e nello spirito: è come se da un lato l'uomo volesse essere felice come Dio, ma in maniera umana, dall'altro vorrebbe esser felice come l'animale che vive senza preoccupazioni, ma anche qui lo vuole in modo umano.

⁸ Ivi, p.43.

Michele Nicoletti

Il potere del dolore

Per una fenomenologia del rapporto tra politica e sofferenza

La lezione di Michele Nicoletti si concentra mostrare che felicità e sofferenza, nonostante siano qualcosa di intimo e incomunicabile, non sono dimensioni private, ma pubbliche. Addirittura esse fanno parte della politica, e non come semplici effetti o conseguenze, ma come protagoniste: vedremo, infatti, che la sofferenza è al centro dello scenario politico e ne rappresenta persino la genesi.

La sofferenza si accompagna alla storia di tutte le società umane, questo è un rapporto tanto profondo e radicato quanto minimizzato o addirittura rimosso.

Esplicativo è il riferimento al sociologo americano del Novecento Peter Berger che paragona gli uomini ad avvoltoi, poiché vivrebbero sui patimenti del passato. È manifesto, difatti, come alla base di ogni società storica ci siano cataste di cadaveri, vittime di atti discutibili che direttamente o indirettamente hanno portato alla formazione della società stessa. A tale indiscutibile fardello costitutivo della condizione umana si aggiunga il male che l'uomo ha patito nel Novecento a causa dei regimi totalitari, sistemi che si sono nutriti della stessa sofferenza.

Soprattutto in quest'ultimo caso la filosofia della storia non ha potuto ignorare o giustificare, come spesso accade, questa forma di 'male estremo', però il tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini si fa estremamente complesso: difatti il potere si legittima come artefice del bene comune e della felicità umana, e non di certo del male o della sofferenza. Ma allora quale senso attribuire a certi avvenimenti della storia?

Da questa problematica Nicoletti costruisce una sorta di fenomenologia del rapporto tra la politica e la sofferenza, passando per tre luoghi in cui si dà tale rapporto: l'origine e la costituzione del politico, l'esercizio del potere e la lotta contro il potere.

L'indagine dell'autore prende avvio dalla possibilità che il dolore e la sofferenza si rifugino in quella forma di socialità umana che costituirebbe l'embrione della società politica, e attraverso diverse visioni intorno a quello che chiama 'regno originario', cioè la prima fondazione di una città, mette in luce come secondo varianti differenti questo momento originario corrisponda a un *atto di violenza*⁹.

La particolarità di questa violenza sta nel fatto che non è esercitata verso l'altro in quanto straniero o sconosciuto, ma piuttosto la vicinanza appare come lo sfondo necessario di questo atto: infatti la violenza è operata dall'uomo sul vicino, sul prossimo, quasi su se stesso. A conferma di questo riporta alcuni esempi tratti dalla mitologia antica e dalla tradizione cristiana, come il mito di Edipo, in cui la violenza originaria segna il rapporto dei figli contro il padre e la madre, o il racconto biblico di Caino e Abele, e non da meno è il mito di Roma di Romolo e Remo.

Sembrerebbe, pertanto, che qualsiasi tipo di società organizzata nasca sulla rottura di un legame precedente.

Questo istituirsi della società a partire dal dolore è efficacemente colto da Sant'Agostino, per il quale la città fondata dal fraticida Caino diviene un modello paradigmatico della città terrena: il primo fondatore della città terrena fu un fraticida, vinto dall'invidia uccise il proprio fratello. Nella connessione che Agostino evidenzia tra delitto e fondazione della città non manca il riferimento al mito della fondazione di

⁹ René Girard, critico letterario e antropologo francese del Novecento, definisce questo atto come 'violenza originaria' che, essendo protagonista essa stessa della fondazione dell'unità sociale, sarà destinata ad accompagnare ogni vicenda politica umana.

Roma, dove anche qui protagonista assoluto è il fratricidio, e la Roma che Agostino condanna è la Roma ‘capo’ della città terrena, fondata sulla violenza.

Un altro autore che puntualmente rileva questo legame è Schelling. Nella sua interpretazione «l’origine dei popoli non è il risultato di un processo naturale di sviluppo dell’umanità, ma presuppone una sofferenza, una rottura, ‘una crisi spirituale interna agli uomini’»¹⁰.

Paradossalmente si parla di una costruzione dovuta ad una rottura, di un qualcosa che viene chiamato ‘divisione spirituale originaria’. E cioè la nascita dei diversi popoli sarebbe segnata dalla rottura di un’unità indistinta, precedente alla divisione e organizzazione in società, e di conseguenza i singoli conservano nella memoria questa angoscia di essere solo una mera parte del tutto, qualcosa di finito e contingente. Tale angoscia, che mai svanirà, unisce i popoli al loro interno nel terrore di ulteriori scissioni, nel tentativo di mantenere almeno un’unità parziale; e nella speranza di scongiurare la trasmissione di questo sentimento lacerante e custodire la coscienza dell’unità diedero vita alle prime strutture religiose e alle prime istituzioni civili.

E in seguito: «è per metter fine a quest’angoscia che i popoli si allontanano l’uno dall’altro e contemporaneamente si stringono attorno a se stessi. Ma tutto ciò non basta ad eliminare la radice profonda di questa angoscia, che non è storica, bensì metafisica»¹¹.

La lontananza tra le etnie è l’unico fattore che acquieta questa angoscia di dispersione che non abbandona mai la coscienza dei popoli; tuttavia, la distanza spaziale sembra una garanzia troppo precaria e facilmente superabile, come le migrazioni di tutti i tempi dimostrano. E nel presentarsi dell’altro riemergono i sentimenti di esistenza finita, contingenza, mortalità, e immediatamente il tentativo di placarli difendendo la distanza, e quindi espellendo l’altro, ghettizzandolo: «La distanza fisica diviene distanza spirituale»¹².

In un tale orizzonte la semplice presenza dell’altro si fa estremamente problematica, sembrerebbe giustificare la presenza della sofferenza. E ciò appare come un sentimento condiviso dai popoli.

Sulla base di un’irruzione del dolore e della sofferenza nell’originaria relazione tra gli uomini, ciò che diviene fondamentale e necessario è il tentativo di evitare che si inneschi una spirale infinita di violenza e di inumanità. Questa problematica si sviluppa in due direzioni: da una parte, l’esigenza di frenare il male che deriva dall’abuso umano con apposite istituzioni, e dall’altra contenere il male che deriva dall’abuso di potere di tali istituzioni. Ciò significa che le punizioni che uno Stato infligge vanno attentamente adattate e ponderate alla giustizia: «in questo caso la giustizia non ha sola da considerare il ‘male’ che il colpevole ha compiuto, ma ha anche da rispettare il ‘bene’ che il colpevole in quanto uomo continua ad essere»¹³. L’eliminazione della tortura fisica, delle punizioni corporali e della pena di morte da parte di gran parte della civiltà occidentale è un esempio dell’umanizzazione della legislazione.

È doveroso, a tal punto, il riferimento che fa Nicoletti all’opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*, in cui, oltre a una critica alla pena di morte, afferma chiaramente che le pene e la sofferenza inflitte al soggetto colpevole non possono privarlo della sua umanità: l’uomo mai può cessare di essere persona, e diventare cosa.

¹⁰ M. Nicoletti, «Il potere del dolore. Per una fenomenologia del rapporto tra politica e sofferenza», in *La felicità e il dolore, verso un’etica della cura*, a cura di L. Alici, Aracne, Roma 2010, cit. p.60.

¹¹ Ivi, p.63.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 65.

Come era stato osservato precedentemente, la sofferenza del vivere sociale può essere contenuta e combattuta dalle istituzioni sociali e politiche, ma può anche «essere intenzionalmente utilizzata e incrementata come strumento di potere dell'uomo sull'uomo»¹⁴.

L'utilizzo del dolore ai fini di un dominio è ciò che accadde con il totalitarismo; e attraverso questa esperienza Nicoletti risalta tre diverse modalità con cui il dolore e la sofferenza vengono messi al servizio dell'esercizio del potere.

La prima forma prevede l'utilizzo di questi come *strumento di coesione*: angoscia, violenza, delitti, sono quei meccanismi utilizzati dal totalitarismo per mantenere l'unità del sistema, e tale coesione è valida non solo per coloro che subiscono tale sofferenza, ma anche per chi la infligge.

Ed è così che Neumann rende chiaramente l'idea: «...è compito del leader legare a sé le masse, mediante la creazione di angoscia nevrotica, tanto saldamente che perirebbero se non si identificassero con lui»¹⁵.

In secondo luogo compare la sofferenza come *strumento di conquista dell'interiorità*. Nello Stato totalitario la distinzione tra interiorità ed exteriorità viene abolita, in tal modo ciò che viene giudicato e sanzionato non sono solo le azioni esterne e quindi i comportamenti esteriori, ma anche le convinzioni interiori. La fedeltà esteriore non è più sufficiente, è necessaria la lealtà interiore; di conseguenza, lo spazio interiore viene invaso, e la sofferenza inflitta diventa lo strumento di conquista dell'interiorità del singolo. Affinché possa mantenersi lo stato totalitario esige che la volontà di ciascuno si annulli per fare spazio alla volontà universale. E dunque attraverso la sofferenza esso modella e forma la volontà e la coscienza di ogni singolo individuo, indebolendo così la forza interiore e la resistenza che ogni uomo dovrebbe possedere.

Tuttavia, le volontà sedate che il totalitarismo genera non sono completamente annullate, pertanto il carnefice è consapevole della possibilità che la vittima può ribellarsi e nel farlo si vendicherà del dolore subito. Per questo motivo anche il potere viene trascinato nella spirale dell'angoscia nevrotica e nella minaccia permanente.

Questa volta è Orwell che Nicoletti fa parlare: «Se non soffre, come si fa ad essere sicuri che egli non obbedisca alla sua volontà, anziché alla tua? Il potere consiste appunto nell'infliggere la sofferenza e la mortificazione»¹⁶.

La terza caratteristica dell'utilizzo della sofferenza nei regimi totalitari riguarda la *cancellazione dell'innocenza*. Per esorcizzare la possibile vendetta dei singoli il potere totalitarista non solo accresce il dolore, ma cancella l'innocenza della vittima. Impedendo al singolo l'unica possibilità di rifugiarsi nella propria coscienza esso non fa solo soffrire, ma fa far soffrire: «la sofferenza colpevole non tollera la sofferenza innocente accanto a sé, perché essa le rappresenta la memoria permanente della sua colpa»¹⁷.

Fino a che punto la soglia del dolore e della sofferenza possa essere sopportata e divenire socialmente intollerabile non si sa. Vi sono vittime che arrivano a giustificare il proprio aguzzino, addirittura sino ad identificarsi con esso, e che provano orgoglio per la propria pena. L'inaccettabilità del dolore è qualcosa che compare solo nella misura in cui l'autorità morale viene meno. Dunque il dolore schiaccia, offende e mortifica la natura umana; e può esser sopportato solo se tale insulto all'essere dell'uomo non venga percepito come proveniente da un essere del tutto ingiusto.

¹⁴ Ivi, p. 68.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 69.

¹⁷ *Ibidem*.

Ma nonostante la sofferenza e il dolore appaiano come un'offesa e una negazione alla natura dell'essere umano, la nota positiva che Nicoletti conferisce a questa prospettiva apparentemente devastante è la visione della sofferenza come stazione sulla via della libertà. Difatti, è un elemento imprescindibile della stessa condizione umana, e non si riduce a mera afflizione di un essere, ma piuttosto può avere capacità di «trasformazione della realtà».

Il reagire alla sofferenza con il patire sospende la catena della sofferenza perché tira in ballo l'uso della ragione. Questo atteggiamento è ciò che Nicoletti nel suo lavoro definisce come 'sofferenza cosciente'. Essa non è una necessità, bensì una scelta. Difatti, anziché negare, recidere o cancellare qualsiasi legame il soggetto sceglie di patire, razionalizzare la sofferenza, di viverla e partecipare al suo mistero, e tutto ciò senza pensare a un'espiazione. Tuttavia, non si tratta di un semplice patire fine a se stesso, ciò che fa la differenza è «quel darsi che non esita a rendersi liberamente disponibile al patire» (p. 75). Dunque non è il semplice soffrire, ma è quella volontà libera di darsi, di rimanere nell'essere, anche quando questo diviene insopportabile. E questa reazione apre lo spazio a nuove forme di vita, perché non è abbandono o arresa. Ciò che Nicoletti rileva in ultima analisi è il legame profondo ed originario che lega tutti gli esseri, e che la violenza non riesce a scindere. Un esempio che appare illuminante riguarda il fatto che quando la sofferenza si condivide, essa sembra diminuire distribuendosi, e in questo suo alleviarsi il male si mostra nella sua finitezza. Al contrario il bene condiviso cresce.

Massimo Reichlin

La malattia, la salute, la cura: tra etica e bioetica

Il tema della cura è stato sempre relegato al margine dalla ricerca filosofica, nonostante esso si faccia carico di temi molto vicini a quelli indagati dalla filosofia, come l'empatia, la simpatia, o più genericamente quell'ambito di affetti ed emozioni che comporta il rapporto con l'altro. Ad eccezione, però, di due momenti del pensiero occidentale che avrebbero dedicato una seria riflessione al tema in questione, ovvero la tradizione classica, che concepiva la filosofia come la cura dell'anima, e l'analitica esistenziale di Heidegger, in cui la modalità dell'esistere proprio dell'Esserci è caratterizzata principalmente come cura.

Nel pensiero classico, ed in particolare nei filosofi Stoici – Seneca, Marco Aurelio ed Epitteto – la cura è un ideale morale, e cioè corrisponde alla 'cura di sé'. Essa consiste in un intenso lavoro svolto su se stessi per rendersi conformi a un ideale estetico e morale fondamentalmente caratterizzato dall'autogoverno razionale¹⁸. Attraverso determinati studi e rigorosi trattamenti del corpo, tra cui regimi dietetici ed esercizi fisici, il saggio stoico attua una costante disciplina delle proprie passioni, affinché la parte razionale dell'anima possa governare su di sé.

Tuttavia, in tale progetto di conoscenza di sé e auto-perfezionamento il rapporto con l'altro non è pensato, se non nel ruolo di istruttore o di precettore, ovvero di uno strumento per raggiungere una piena autodeterminazione individuale: l'altro assume il ruolo di un medico dell'anima, e tale relazione non assume affatto i caratteri di autenticità, ma è piuttosto qualcosa di tecnico.

¹⁸ Attraverso determinati studi e rigorosi trattamenti del corpo, tra cui regimi dietetici ed esercizi fisici, il saggio stoico attua una costante disciplina delle proprie passioni, affinché la parte razionale dell'anima possa governare su di sé.

La mancanza di un riferimento all'altro da sé viene decisamente colmata non appena ci rivolgiamo all'altra fase del pensiero filosofico nel quale il tema della cura trova un considerevole spazio: l'essenzialismo heideggeriano. Questo, difatti, intende la cura come una «determinazione essenziale dell'essere-nel-mondo del *Dasein*, e concepisce quest'ultimo a sua volta come un prendersi cura delle cose e al tempo stesso un aver cura degli altri»¹⁹.

Tuttavia l'essere con altri e il prendersi cura degli altri è, secondo Heidegger, caratterizzato in senso negativo, come un venir meno a se stessi: la cura per gli altri e per le cose si definiscono come rapporti inautentici al proprio essere. Mediante tale rapporto si arriva a «negare ogni differenza tra sé e gli altri, o si tenta di riportare il proprio Esserci al livello degli altri, o di mantenere gli altri in uno stato di sottomissione»²⁰.

Dunque, se nella cura Heidegger vede il rischio e la possibilità della dissoluzione della singolarità nel modo di essere di tutti gli altri, Reichlin mostra che le filosofie dialogiche hanno evidenziato il limite insito in tali analisi che vedono nel rapporto con l'altro un limite per il soggetto. Secondo questa nuova prospettiva «l'essere umano si costituisce essenzialmente nelle forme della cura, ossia nelle forme della relazione all'altro, in cui si articola il compito morale»²¹.

Solo nella relazione con gli altri l'identità individuale acquisisce progressivamente forma, e spesso è la relazione di cura che attua questa sostanzializzazione, in quanto «consiste nel prendersi attivamente a cuore l'altro nelle sue difficoltà e sofferenze, è un accompagnare l'altro nella sua esperienza di vita. È anche e soprattutto attraverso la condivisione con l'altro, attraverso la solidarietà che progressivamente si apprende a esercitare, che la propria individualità si arricchisce e guadagna una vera profondità umana»²².

La cura ha pertanto un ruolo centrale nell'esperienza etica, poiché è essa stessa a presupporre il rapporto con gli altri.

Dopo aver stabilito l'importanza della cura, e quindi la centralità di tale concetto nella condizione umana, Reichlin sposta la sua attenzione al rapporto sussistente tra salute, malattia ed esercizio della pratica medica, con l'intento di guadagnare una concezione più profonda dell'etica del rapporto terapeutico.

La salute è un fenomeno che indubbiamente sfugge a una definizione determinata, tuttavia si può parlare da un lato di una condizione di normalità, «intesa come la situazione in cui il vivente meglio risponde alle esigenze del proprio ambiente e vive in armonia con esso, dall'altro come la capacità di fronteggiare gli eventi avversi, ripristinando rapidamente la propria integrità ed il proprio ordine normale, o istituendone uno nuovo»²³. La salute sarebbe quella caratteristica che possiede il nostro corpo di essere in un rapporto armonico con qualcos'altro, con ciò che è diverso da sé, con ciò che ci circonda e consente di vivere: chi è sano si relaziona armonicamente all'altro da sé. C'è dunque nella salute la stessa dialettica di auto relazione tra il sé e l'altro-da-sé che Reichlin evidenziava nella cura.

Al contrario, la malattia fisica, e ancor più quella psicologica o mentale, rompe questo equilibrio dinamico rendendo la persona incapace di rapportarsi al suo ambiente e all'altro, e in questo caso il bisogno della cura è essenziale. La malattia conduce alla

¹⁹ M. Reichlin, «La malattia, la salute, la cura: tra etica e bioetica», in *La felicità e il dolore, verso un'etica della cura*, a cura di L. Alici, Aracne, Roma 2010, cit., p. 96.

²⁰ Ivi, p. 98.

²¹ Ivi, p. 102.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 104.

perdita della certezza e stabilità del proprio mondo, del controllo su di sé e sul proprio ambiente.

Alla luce di tali considerazioni appare necessario, secondo Reichlin, porre l'attenzione sul senso della professione medica; difatti, la cura del corpo non può ignorare quella dell'anima, e cioè è necessario curare la persona nella sua interezza.

La malattia umana non è semplice interruzione di un funzionamento meccanico, ma, più profondamente, interruzione di una storia biografica, rottura nel tessuto narrativo di un'esistenza; perciò, la cura non può esaurirsi nella sola competenza scientifica, ma presuppone sempre una capacità relazionale, una presa di carico psicologica, un aiuto e un accompagnamento competente ed empatico nell'affrontare il cimento della malattia e della morte»²⁴; non può prescindere dall'instaurazione di un rapporto di reciprocità dialogica.

È tuttavia noto come le modalità d'intervento terapeutico conducono all'oggettivazione della persona malata, così come le strutture ospedaliere rafforzano indubbiamente l'isolamento dal mondo vitale.

Il senso della cura è quindi fondamentale per l'essere umano, ha a che vedere con la realtà più profonda dell'essere al mondo: il senso stesso della dignità umana dipende essenzialmente dal riconoscimento che ci viene offerto dagli altri, dal fatto che gli altri si curino di noi²⁵. Pertanto, sembra ormai consolidato che il riconoscimento del valore e della dignità della persona malata hanno un ruolo centrale nel determinare la qualità e l'efficacia delle cure che gli vengono fornite.

La cura è il principio etico e fondamentale del fare e dell'agire e, ancor prima, del sentire: è una disposizione nei confronti dell'altro. Non ci si può prendere realmente cura dell'altro se non si assume un atteggiamento di disponibilità, ascolto e comprensione della sua esperienza, è perciò necessario porsi in armonia con l'esperienza dell'altro. Tale disposizione empatica non è semplice farsi partecipi e sentire-con nei confronti dell'esperienza altrui, bensì un mettersi nei panni dell'altro, il fare propria l'esperienza vissuta dell'altro, per non rimanere spettatori.

Questa enfasi sulla cura comporta una critica radicale delle teorie etiche più diffuse, tutte variamente ispirate ad un approccio di tipo razionalistico. In primo luogo, infatti, l'etica della cura sarebbe la sola a porre l'accento sulle relazioni, più che sui principi universali di giustizia, e alla mutevole fenomenologia dei sentimenti morali. In secondo luogo, il limite della prospettiva moderna sta nel trascurare completamente le relazioni familiari e relegarle nella sfera privata della coscienza, concedendo la maggior importanza alla sfera pubblica delle relazioni politiche. Al contrario, la prospettiva della cura invita a concepire l'io 'maturo' come «un io 'relazionale', capace cioè di mantenere rapporti di empatia e di reciproca intersoggettività»²⁶.

La condivisibilità di tale prospettiva appare ancor più chiara alla luce di quelle tendenze contemporanee che sono solite definire tutti i rapporti umani sul paradigma della relazione contrattuale, per cui le identità morali e psicologiche delle persone vengono concepite come anteriori alla relazione stessa. Piuttosto, dalle considerazioni fatte sin'ora non possiamo non avvalorare il ruolo fondamentale di quell'esperienza originaria delle relazioni primarie attraverso le quali gli individui biologici si trasformano in creature sociali. La dimensione contrattuale propria dei rapporti regolati da un agire puramente strategico non costituiscono la realtà originaria dei rapporti umani.

²⁴ Ivi, p.106.

²⁵ viceversa, ciò che contribuisce maggiormente alla perdita di senso e del valore di sé è il fatto che gli altri non si curino di noi, non ci considerino come termini di una relazione.

²⁶ Ivi, p. 109.

C'è tuttavia un rischio in questa prospettiva etica che stiamo considerando, e cioè quella di giungere ad una deriva particolaristica e puramente contestualistica, «nella quale si finisce per affermare che solo l'attenzione concreta agli aspetti circostanziali delle diverse situazioni e ai vissuti che vi si elaborano possa generare conclusioni normative, le quali non avrebbero perciò alcun valore universale, e neppure generale, ma per l'appunto solo particolare e contingente»²⁷. In tal modo diviene impossibile definire principi di applicazione universale.

L'avvertenza espressa da Reichlin si basa in primo luogo su un bilanciamento tra la cura, che si concentra sugli aspetti particolari e contingenti delle diverse relazioni, e i principi di giustizia, che fanno appello a valori universali di eguaglianza e libertà che devono presiedere alle relazioni umane. In secondo luogo propone un superamento della dicotomia tra ragione e sentimenti, mettendo in luce che non si escludono a vicenda e soprattutto che non agiscono indipendentemente l'uno con l'altro.

Ogni singolo individuo va compreso nella sua peculiare identità, determinata da molteplici e concreti fattori come storia, relazioni e costituzione affettiva. Tale prospettiva si concentra sull'irripetibilità del singolo, e pertanto su ciò che ci rende diversi più che uguali.

Alla luce di tutto ciò sarebbe auspicabile un'integrazione tra la concretezza delle relazioni di cura e la specificità irriducibile di ogni individuo con l'astrattezza degli ideali moderni di giustizia. In tal maniera verrebbe anche meno quell'apparente iato che tradizionalmente si pone tra principi di giustizia e concezioni della vita buona, solitamente confinata nell'ambito della sfera privata.

La cura appare come l'altra faccia della giustizia. Se il valore fondamentale è la dignità umana, e il dovere fondamentale è quello del rispetto delle persone, non si può prescindere da quell'atteggiamento empatico per l'altro che è alla base della cura. Mentre i principi di giustizia e i diritti umani di libertà e uguaglianza rappresentano lo strato più astratto nella nozione di rispetto, la cura è l'unica che si fa realmente e concretamente carico della persona umana: «senza atteggiamenti e sentimenti di empatia, l'astratta definizione di diritti e doveri morali non sarebbe in grado di fornire alle persone il riconoscimento pieno che è loro dovuto»²⁸.

I due aspetti dell'etica sono indissociabili; nel tentativo, pertanto, di non cadere in un'etica alla mercé dei sentimenti mutevoli, la giustizia che non si traduce nella cura non è altro che qualcosa di astratto e impersonale.

«Parafrasando Kant: i diritti senza la cura sono vuoti, la cura senza diritti è cieca»²⁹.

Ester Borsella

²⁷ Ivi, p. 110.

²⁸ Ivi, p. 115.

²⁹ *Ibidem*.