





# La felicità e il dolore

Verso un'etica della cura

*a cura di*

Luigi Alici

*Contributi di*

Luigi Alici

Laura Boella

Carla Danani

Roberto Garaventa

Michele Nicoletti

Paola Nicolini

Donatella Pagliacci

Maria Letizia Perri

Massimo Reichlin



Copyright © MMX  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Raffaele Garofalo, 133/A-B  
00173 Roma  
(06) 93781065

isbn 978-88-548-3425-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2010

# Indice

## 9 Invito alla lettura

*Luigi Alici*

## 15 PARTE PRIMA

### Linee di orientamento

## 17 La felicità e il dolore fra fenomenologia e antropologia

*Roberto Garaventa*

Forme del dolore – Forme della felicità – La vita come “periodo intermedio” – Felicità negativa e positiva – Soggettivisti e oggettivisti – Felicità soggettiva – Tra piacere e desiderio – Felicità oggettiva – Intensità incomensurabile – La felicità come pienezza – La vita buona – Una costante antropologica – Felici da soli? – Un problema specificamente umano

## 55 Il potere del dolore. Per una fenomenologia del rapporto tra politica e sofferenza

*Michele Nicoletti*

La sofferenza nell'origine – Sofferenza ed esercizio del potere – L'amplificazione della sofferenza come strumento di dominio – La sofferenza come stazione sulla via della libertà

## 77 La sventura nel dolore. La lezione di Simone Weil

*Laura Boella*

Il dolore e il potere – La sventura oltre la sofferenza – Il punto zero dell'umano – “Fragili passaggi all'impersonale”

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

*Massimo Reichlin*

Cura di sé e autenticità – Cura degli altri – La salute e il rapporto terapeutico – L'etica della cura – Conclusioni

117 PARTE SECONDA

Linee di sviluppo

119 Intorno alla definizione di normale e patologico: il contributo di Paul Ricoeur

*Donatella Pagliacci*

Asimmetria tra felicità e dolore – Ripensamento della vulnerabilità – Compossibilità tra felicità e dolore

133 La politica tra contenimento del dolore e condizioni per la felicità

*Carla Danani*

Il dolore evitabile e l'imparare a soffrire – Costruire condizioni per la felicità

149 La cura dell'umano tra etica, natura e storia

*Maria Letizia Perri*

Etica e storia – L'implicanza storicistica dell'etica moderna – Dalla solidarietà del senso/valore alla complicità del senso/fine della storia – Etica della cura e storicità esistenziale

165 «I diritti senza la cura sono vuoti, la cura senza diritti è cieca», ovvero del *padre* e del *setting* psicoterapeutico.

*Paola Nicolini*

Dal padre etico al padre affettivo – Il *setting* psicoterapeutico – Conclusioni

## Invito alla lettura

Luigi Alici

In quella sorta di “ricapitolazione” della *Critica della ragion pura*, che è la “Dottrina trascendentale del metodo”, interrogandosi intorno al “Canone della ragion pura” e individuando le tre domande in cui si concentra ogni interesse della ragione («1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa posso sperare?»), Kant definisce la felicità come «l'appagamento di tutte le nostre tendenze», specificandone il triplice livello: «tanto *extensive*, nella molteplicità loro, quanto *intensive*, rispetto al grado, e anche *protensive*, rispetto alla durata<sup>1</sup>». Tuttavia, rispetto a una complessità così esigente, che chiama in causa un appagamento integrale di tutte le nostre tendenze in senso quantitativo, qualitativo e storico, la regola prammatica della prudenza, che consiglia che cosa fare, non coincide con la legge morale, che invece astrae, per essere veramente pura, da tendenze e mezzi naturali per soddisfarle.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant torna sull'argomento, aggiungendo che «il concetto di felicità è indeterminato a tal punto che, nonostante il desiderio di ogni uomo di raggiungerla, nessuno è in grado di determinare e dire coerentemente che cosa davvero desideri e voglia»; questo perché «gli elementi costitutivi

1. I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781, 1787), trad. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, II, Laterza, Bari 1969, pp. 612–613.

del concetto di felicità sono empirici, cioè provenienti dal mondo dell'esperienza, mentre l'idea della felicità richiede un tutto assoluto, il massimo di benessere del mio stato attuale e di quello futuro». Nemmeno un essere accorto e potente quanto si vuole, quindi, sarebbe in grado di stabilire con assoluta certezza che cosa lo renderebbe veramente felice, perché ciò richiederebbe l'onniscienza. Non resta allora che affidarsi ai consigli empirici della prudenza, poiché «il problema della determinazione sicura e universale dell'azione che favorirà la felicità di un essere ragionevole è del tutto insolubile». Dunque «non ci sono imperativi che possano comandare, in senso rigoroso, di fare ciò che rende felici, perché la felicità non è un ideale della ragione, ma dell'immaginazione, fondato semplicemente su principi empirici, dai quali sarebbe vano aspettarsi la determinazione di un'azione mediante cui raggiungere la totalità di una serie di conseguenze, in realtà infinita»<sup>2</sup>.

La brusca virata verso un'etica del dovere, che può delinarsi solo tenendo a distanza le effimere suggestioni dell'esperienza e spostando nel cielo rarefatto dell'*apriori* la ricerca dell'incondizionato, è la risposta di Kant per sottrarsi al paradosso di un impossibile appagamento infinito dentro una condizione finita. Non tutti i filosofi sono disposti a seguire Kant in quest'ardua ascesi trascendentale; resta tuttavia esemplare per i moderni la sua riproposizione di un problema che attraversa l'intera tradizione del pensiero occidentale.

Come scrivono Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti nella loro *Storia della felicità*, «la filosofia comincia prendendo sul serio lo smarrimento di fronte alla fugacità e alla casualità della distribuzione dei momenti felici, facendosi interprete del desiderio di tutti di controllare il proprio destino. *Eudaimonia* [...] — essi ricordano — vuol dire avere un buon demone, una protezione sicura nei duri frangenti della vita»<sup>3</sup>.

Posta dinanzi all'esperienza di una sproporzione umanamente irriducibile fra domanda e risposta, fra desiderio e appagamento, la

2. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), in Id., *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, trad. di P. Chiodi, Utet, Torino 1995, pp. 75-76.

3. F. de Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. XIII.



riflessione filosofica ha scoperto che dentro quest'avvertimento v'è molto di più che una smodata insaziabilità o una cronica insoddisfazione; siamo dinanzi ad una vera e propria anomalia antropologica, che può riassumersi nel paradosso di una felicità infelice, nel quale finito e infinito si toccano. Un paradosso indecifrabile e insieme irrinunciabile per la dignità stessa dell'umano; il prezzo per la riduzione dello scarto appare sempre troppo alto: equivale a mortificare la proiezione infinita del desiderio e, con questo, a depotenziare quell'istanza di appagamento totale in cui consiste il "valore aggiunto" della felicità rispetto al lessico circoscritto e umano-troppo-umano del piacere, della gioia, della soddisfazione, che si accontentano di riciclare al ribasso i tre parametri kantiani dell'*extensive*, dell'*intensive* e del *protensive*.

Per restare fedele alla propria enigmatica vocazione alla felicità, la persona umana deve costantemente mantenersi all'altezza di una promessa che la felicità stessa, tuttavia, non è in grado di mantenere: «Essere solo uomo — ha scritto Lonergan — è quanto l'uomo non può essere»<sup>4</sup>. Ecco il paradosso di un'esistenza "truccata per natura", come direbbe Sartre.

Questo volume, con il quale s'inaugura una nuova Collana di "Percorsi di etica", intende rileggere tale paradosso provando a porre in correlazione la luce della felicità con l'ombra del dolore; assumendo quindi la polarità negativa in un'accezione non genericamente esistenziale (quale può essere veicolata, ad esempio, dal termine "sofferenza"), ma circoscritta all'esperienza del dolore, che rappresenta il primo ostacolo più elementare, di ordine immediatamente sensoriale e vitale, che s'incontra sulla via della felicità nei primi tornanti che dal somatico s'inoltrano verso lo psichico.

L'incrocio semantico tra felicità e dolore non consente soltanto di affrontare il tema da un'angolazione specifica, ma può aiutare a misurarsi criticamente con alcune sfide di particolare attualità culturale e sociale, ulteriormente alimentate dallo sviluppo straordinario delle

4. B.J.F. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1957, p. 729.

scienze biomediche e delle biotecnologie. Facendo tesoro dell' ammonimento di Kant, vorremmo provare ad articolare il problema in un contesto più ampio e meditato, sottraendolo alle pressioni della casistica spicciola e alle tentazioni della semplificazione ideologica.

Tre questioni, in particolare, possono aiutarci a disegnare le coordinate di fondo della riflessione, a partire da un dato ricorrente della tradizione filosofica: l'avvertimento di un'antitesi irriducibile tra il desiderio di pieno appagamento di tutte le nostre tendenze e l'esperienza di un insulto che ferisce l'ordinaria fisiologia del vivere e fa scoprire l'enigma del male nella vulnerabilità del proprio corpo.

Tale antitesi è stata diversamente elaborata nell'interpretazione dei filosofi: la felicità può essere il fine ultimo in cui si riassume la piena fioritura dell'umano o un'illusione pietosa con cui l'umanità cerca di sublimare il suo insuperabile disadattamento biologico; parimenti, il dolore può essere una mortificazione umiliante e inaccettabile per un essere irriducibilmente votato ad altezze metafisiche o al contrario un indicatore biologico neutro, che attesta semplicemente la funzionalità del sistema nervoso<sup>5</sup>.

Felicità e dolore, in ogni caso, si sovrappongono nel nostro vissuto nella forma di una difficile coabitazione: quando il dolore bussava forte alla nostra vita, la felicità si trasforma nella nostalgia di un'assenza e in un ideale regolativo, che rende legittima e persino doverosa la lotta in difesa della salute; al contrario, quando predomina la tonalità positiva di una condizione relativamente felice, l'assenza del dolore non è mai assoluta, ma continua a pesare come una spada di Damocle sulla fragilità dell'esistere, ipotecando il futuro e con questo sciupando irrimediabilmente i momenti magici del godimento.

5. «Un mammifero — ci ricorda Baird Callicott — che non sperimentasse mai il dolore sarebbe un essere gravato da una letale disfunzione del sistema nervoso. L'idea che il dolore è male, e deve essere minimizzato o eliminato, è una nozione talmente primitiva, che potremmo paragonarla al comportamento del tiranno che fa uccidere i messaggeri che gli recano cattive notizie, supponendo così di incrementare il suo benessere e la sua sicurezza» [J. Baird Callicott, *La liberazione animale: una questione triangolare* (1980), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 224].

Sorge allora un primo ordine di questioni, che riguarda l'articolazione del rapporto tra felicità e dolore: se vogliamo evitare gli eccessi opposti del dolorismo sadico e dell'ottimismo ingenuo, dobbiamo imparare a distinguere senza separare, ricercando una lettura unitaria di queste due forme fondamentali dell'esistere, pur riconoscendo loro una sorta di irriducibile eterogeneità. In linea di principio, l'idea stessa di felicità esprime un'istanza di absolutezza che la rende incompatibile con qualsiasi forma di diminuzione o alterazione o compromesso con il disordine del male; per un'asimmetria evidente, non si può dire lo stesso a proposito del dolore: la scala del soffrire prevede gradi di intensità diversi. La vera felicità non può che essere piena, il vero dolore può anche essere lieve; si potrebbe ripetere, a questo proposito, con gli antichi: *Bonum ex integra causa, malum a quocumque defectu*.

Eppure, in linea di fatto, appare letteralmente disumano, nell'ordine della finitezza, ogni ideale di felicità che escluda in assoluto l'ombra del negativo, così come appare altrettanto inaccettabile confinare il dolore in una sfera del vivere semplicemente subumana, che finirebbe per dilatare in modo incontrollato il principio di autonomia, in nome del quale, al limite, anche una forma di sofferenza giudicata soggettivamente insopportabile potrebbe essere classificata come indegna di una vita umana autentica. Come possiamo perseguire, in altri termini, una legittima ricerca della felicità e insieme combattere una buona battaglia contro il dolore?

Una seconda questione nasce dalla ricaduta antropologica della prima: come disegnare lo spazio dell'umano, in modo che felicità e dolore possano coabitare senza essere confusi e senza che uno dei due debba per forza essere espulso in una zona extraumana, rispettivamente classificabile come sovrumana o infraumana? In fondo, si tratta di assumere la lezione biologica, secondo la quale il fisiologico e il patologico si presentano come due condizioni interne dell'anatomico. Come si può dimensionare, di conseguenza, la "capienza antropologica", in modo da ospitare dentro l'umano questi due registri tendenzialmente antitetici e irriducibili?

Una prima indicazione elementare sembra essere quella di un'antropologia non riduzionistica, almeno in un doppio senso: che non

rinuncia cioè ad abbassare la domanda di felicità, nonostante il limite e lo scacco ricorrente della finitezza, e che non è nemmeno disposta ad arrendersi al dolore, pur non declassandolo a incidente estrinseco, che ridurrebbe la vita umana a un insignificante processo di residuale degradazione biologica. Di fatto, si potrebbe ripetere con Ricoeur, l'uomo è «la gioia del sì nella tristezza del finito<sup>6</sup>». Eppure l'ordine della fattualità lascia intravedere un orizzonte di ulteriorità in nome del quale il negativo dev'essere assunto, ma non assolutizzato; certamente non un muro, probabilmente una porta. Se riusciamo a riconoscere il dolore come la penultima parola, la felicità potrà essere l'ultima. Solo un'antropologia capace di misurarsi con questo paradosso, di conseguenza, può essere capace di contenere al proprio interno questo dislivello.

Infine, la terza questione chiama in causa il senso di un'etica della cura che si lasci ammaestrare dalle considerazioni precedenti. Nella nostra epoca il dibattito pubblico sembra essersi polarizzato solo su alcune domande: Quando e dove è legittimo e lecito curare? Fin dove può spingersi la libertà individuale di disporre del proprio corpo rispetto al dovere di tutela della vita umana? Se invece siamo disposti a far arretrare la riflessione fino a considerare il rapporto tra felicità e dolore come “fondamentali antropologici”, allora anche le domande precedenti conosceranno una sensibile trasformazione, dovendo misurarsi con alcune questioni preliminari: Che cosa significa curare? Non si deve vedere nella cura, prima ancora che una specifica prestazione terapeutica, una condizione irrinunciabile di buona reciprocità? Si può forse dequalificare la cura così intesa, confinandola nella nicchia privatizzata delle prestazioni supererogatorie, oppure la si dovrà riconoscere e promuovere come forma costitutiva di quella rete di legami interumani che costituiscono la trama fondamentale del civile, dal quale dipende il senso stesso di una civiltà giuridica?

A quest'arco complesso e impegnativo di questioni il presente volume offre un primo spettro di risposte, articolate in due parti

6. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), trad. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1960, p. 235.

fondamentali: nella prima parte, in cui vengono delineate quattro fondamentali linee di orientamento, il nesso tra felicità e dolore viene assunto e sviluppato entro una riflessione unitaria, nel punto di intersezione tra fenomenologia, antropologia e biopolitica, e consente di intercettare il tema della cura nel cuore stesso del vissuto, all'incrocio tra etica, neuroetica e bioetica; nella seconda parte altrettanti approfondimenti analitici consentono di verificare ed esplicitare ulteriormente la linea del discorso, introducendo utili puntualizzazioni che arricchiscono la prospettiva di fondo, "rilanciando" su alcuni nodi cruciali.

Il percorso di riflessione che viene proposto non nasce quindi da un assemblaggio estrinseco di punti di vista, ma è frutto di un confronto diretto fra gli autori, nel corso di un "Colloquio di etica" promosso dal Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'Università di Macerata; un confronto destinato ad essere ripreso e sviluppato in una prospettiva di ricerca comune, alla quale questa nuova Collana — resa possibile grazie alla generosa lungimiranza dell'Editore — assicura una preziosa e promettente continuità tematica.



PARTE PRIMA  
Linee di orientamento





# La felicità e il dolore fra fenomenologia e antropologia

Roberto Garaventa

Felicità raggiunta, si cammina/ per te su fil di lama./ Agli occhi sei barlume che vacilla,/ al piede, teso ghiaccio che s'incrina;/ e dunque non ti tocchi chi più t'ama.// Se giungi sulle anime invase/ di tristezza e le schiari, il tuo mattino/ è dolce e turbatore come i nidi delle cimase./ Ma nulla paga il pianto del bambino/ a cui fugge il pallone tra le case  
(E. Montale, *Ossi di seppia*)

## Forme del dolore

Dolore e felicità sono due stati affettivi dicotomici, caratteristici dell'esistenza umana, che, anche per questo, ha una struttura intrinsecamente polare, contraddittoria, tragica<sup>1</sup>, come hanno sottolinea-

1. Tradizionalmente si definisce tragica — e come tale capace di suscitare nello spettatore timore (*phóbos*) e compassione (*éleos*) (cfr. Aristotele, *Poetica*, 13, 1452 b) — una situazione che è anzitutto contraddistinta dalla “collisione”, essenzialmente insolubile e inappianabile, di potenze aventi eguale legittimità; in cui secondariamente le persone coinvolte non sono tanto degli individui tra loro nemici o neutrali, ma dei *philoï*, degli amici, dei parenti, dei consanguinei; in cui infine il conflitto, che essi sono obbligati a sopportare nell'intimo, non scaturisce tanto dal loro temperamento o carattere, da convenzioni etico-sociali o da condizioni passeggere, bensì dalla natura stessa delle cose, dall'essenza stessa del reale. A riflettersi nell'azione tragica — cui è rimessa la “*eudaimonía*” o la “*kakodaimonía*” della vita degli individui coinvolti e alla cui imperscrutabile necessità essi, per quanto dicano e facciano, possono soltanto opporre il loro fermo coraggio e la loro impotente dignità — è infatti l'anfibolia e contraddittorietà della realtà. «La forma classica del tragico è lo scontro tra due ordini o sensi generali nel soggetto cosciente: Antigone invoca le leggi non scritte per fronteggiare quelle della città; il Cid invoca la legge

to in molti: dai greci a Nietzsche<sup>2</sup>, a Jaspers<sup>3</sup>. Essi si presentano tuttavia in una molteplicità di forme e gradazioni diverse.

Quanto alla gradazione, il dolore può essere transitorio o cronico, lieve (e quindi sopportabile) o intenso (e quindi insostenibile). Quanto alle sue forme, invece, una cosa è la sensazione somatica dolorosa conseguente ad una bruciatura o ad una puntura, ad una ferita o ad un trauma; altra cosa è il dolore psichico prodotto da una condizione di lutto o d'abbandono, di solitudine o di scacco, d'insoddisfazione o di disperazione. Questa distinzione tipologica non esclude, però, che le due forme di sofferenza spesso si combinino fra loro: un dolore psichico ha spesso riflessi a livello somatico, mentre in genere non c'è condizione di dolore prolungato o cronico che non comporti sofferenze di tipo psichico. Anzi, una condizione di sofferenza è a volte il risultato dell'intrecciarsi di entrambi i fattori (quello fisico e quello psichico). Filottete non soffre solo per il dolore che gli procura la sua ferita purulenta, ma anche per lo stato di solitudine in cui l'hanno lasciato i suoi compagni<sup>4</sup>; Gesù, morendo, lancia un grido di dolore che non è solo il portato estremo degli spasimi prodotti dalla crocifissione, ma anche il riflesso sintomatico della condizione d'abbandono in cui lo ha lasciato Dio, suo Padre<sup>5</sup>. Si può dire quindi che il dolore fisico e il dolore psichico, pur essendo tipologicamente diversi<sup>6</sup>, finiscono

dell'onore per fronteggiare la legge pura e semplice: così come Nietzsche si dichiara dio per fronteggiare il divino» [C. Noica, *Sei malattie dello spirito contemporaneo* (1978), trad. di M. Cugno, Il Mulino, Bologna 1993, p. 73].

2. Fr. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* IV (1885), "Il canto d'ebbrezza", 10: «Avete mai detto sì a "un" piacere? Oh, amici miei, allora avete detto sì anche a "tutto" il dolore. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate».

3. Cfr. K. Jaspers, *Della verità* (1947), parte III, cap. 3/3 ("Il sapere tragico").

4. Sofocle, *Filottete*, vv. 169 ss.

5. Mt 27, 46 ss.

6. Bisogna ovviamente ricordare che, mentre quella del dolore psichico è un'esperienza che riguarda esclusivamente gli uomini, quella del dolore fisico accomuna tutti gli esseri viventi. Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, n. 4175 del 22.4.1826, nonché E. Montale, *Ossi di seppia* (1920-1927): «Spesso il male di vivere ho incontrato:/ era il rivo strozzato che gorgogliava,/ era l'incartocciarsi della foglia/ riarsa, era il cavallo stramazzone./ Bene non seppi, fuori del prodigio/ che schiude la divina Indifferenza:/ era la statua nella sonnolenza/ del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato».

in genere per combinarsi, intrecciarsi, sommarsi e condizionarsi a vicenda, dato che l'individuo umano è sempre un tutto in cui elemento psichico ed elemento fisico sono indissolubilmente connessi.

È vero che il dolore singolo ha il carattere dell'accidente, ma la sua accidentalità è (purtroppo) qualcosa di costitutivo, in quanto non c'è vita che non si trovi prima o poi a dover fare i conti con il dolore (in qualunque modo esso poi possa presentarsi in concreto)<sup>7</sup>. È vero che l'esperienza del dolore è un'esperienza personalissima, dato che nel soffrire sono io a soffrire (e nessun altro lo può fare al mio posto)<sup>8</sup>, ma essa è al contempo un'esperienza di cui partecipa e in cui si riconosce l'intero genere umano: il che spiega anche perché sia possibile comunicarla e parteciparla agli altri. È vero che il dolore è in genere l'indice dell'esistenza di una patologia, ovvero un segnale d'allarme che mette sull'attenti circa un pericolo che sta minacciando l'integrità dell'organismo, ma non sempre il dolore ha questo significato positivo, diagnostico, premonitore; a volte esso sembra (come nel caso del dolore cronico, del dolore del malato inguaribile o del dolore dell'handicappato) essere qualcosa d'assurdo, d'insensato, in quanto, se anche non è senza una causa perché sia, tuttavia è qualcosa che mette in discussione la sensatezza dell'esistenza — pur potendo al contempo essere occasione e stimolo per atti d'amore e di compassione<sup>9</sup>.

Come ha detto una volta Cesare Pavese: «Il dolore non è affatto un privilegio, un segno di nobiltà, un ricordo di Dio. Il dolore è una cosa bestiale e feroce, banale e gratuita, naturale come l'aria»<sup>10</sup>. Non

7. Cfr. Gb 14, 1-2: «L'uomo, nato da una donna, ha vita breve e piena d'affanni. Come un fiore sboccia ed appassisce; fugge come l'ombra e non si arresta e si disfà come legno fradicio, come un vestito roso dalla tignola».

8. Ogni dolore è individuale e difficilmente comunicabile: la sua unica traduzione è l'espressione datagli dal paziente, traduzione cui bisogna affidarsi e riferirsi in modo stringente.

9. Sull'esperienza del dolore come fonte di pietà e compassione, cfr. A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, 1840.

10. «Il dolore non è affatto un privilegio, un segno di nobiltà, un ricordo di Dio. Il dolore è una cosa bestiale e feroce, banale e gratuita, naturale come l'aria. È impalpabile, sfugge a ogni presa e a ogni lotta; vive nel tempo, è la stessa cosa che il tempo; se ha dei

a caso, di fronte all'esperienza sconvolgente del dolore gli uomini hanno già sempre cercato non solo di porvi praticamente rimedio ricorrendo a delle sostanze analgesiche rinvenibili in natura<sup>11</sup> o a determinati riti propiziatori o apotropaici, ma anche di attribuirgli un qualche significato metafisico-religioso, al fine di confutarne la (apparente?) insensatezza. Nel cristianesimo, ad esempio, il dolore viene considerato o come una pena per la colpa commessa all'origine della storia dai nostri progenitori o come una prova, rientrando nei disegni misteriosi ma provvidenziali di Dio, da accettare come viatico per il raggiungimento della salvezza, nella compartecipazione alle sofferenze di Cristo<sup>12</sup>.

sussulti e degli urli, li ha soltanto per lasciare meglio indifeso chi soffre, negli istanti che seguiranno, nei lunghi istanti in cui si riassapora lo strazio passato e si aspetta il successivo. Questi sussulti non sono il dolore propriamente detto, sono istanti di vitalità inventati dai nervi per far sentire la durata del dolore vero, la durata tediosa, esasperante, infinita del tempo-dolore. Chi soffre è sempre in stato di attesa — attesa del sussulto e attesa del nuovo sussulto. Viene il momento che si preferisce la crisi dell'urlo alla sua attesa. Viene il momento che si grida senza necessità, pur di rompere la corrente del tempo, pur di sentire che accade qualcosa, che la durata eterna del dolore bestiale si è interrotta un istante, sia pure per intensificarsi. Qualche volta viene il sospetto che la morte, l'inferno, consisterà ancora del fluire di un dolore senza sussulti, senza voce, senza istanti, tutto tempo e tutta eternità, incessante come il fluire del sangue in un corpo che non morirà più» [C. Pavese, *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Einaudi, Torino 1952 (annotazione del 30.10.1940)].

11. L'uso degli oppiacei per alleviare il dolore è una pratica (una *téchnē*) medica nota fin dalla più remota antichità.

12. A mio avviso, tuttavia, del dolore, in quanto elemento indisgiungibile dalla struttura biologico-corporea della natura umana, l'uomo è responsabile solamente nella misura in cui è lui ad infliggerlo (come nel caso delle guerre, delle torture o delle violenze in genere) o a provocarlo (come nel caso di disastri causati dall'incuria dell'uomo o di condizioni di povertà e d'ingiustizia create dall'egoismo umano), per cui è giusto combatterlo tecnicamente (come per altro è sempre avvenuto); anzi, è appunto in questa funzione compensativa che sta il vero significato della *Kultur*, della civiltà, quale insieme delle costruzioni ausiliare con cui l'uomo ha cercato da sempre di sopperire alle sue carenze e ai suoi difetti — costruzioni ausiliarie che non possono certo eliminare *in toto* le sofferenze che con tale natura carente sono ineluttabilmente connesse, ma possono almeno rendergliele sopportabili, consentendogli di vivere una vita degna di questo nome. Per questi aspetti, cfr. R. Garaventa, *Sofferenza e suicidio. Per una critica del tradizionale approccio cristiano al problema del dolore*, Il Melangolo, Genova 2008.

## Forme della felicità

Per quanto riguarda le forme della felicità, c'è una felicità episodica (cioè momentanea, fugace) e c'è una felicità periodica (cioè più persistente e duratura).

La felicità episodica può essere o il frutto di un colpo di fortuna<sup>13</sup> (vincere alla lotteria o sopravvivere ad un grave incidente<sup>14</sup>), oppure il prodotto di un'esperienza sconvolgente (innamorarsi), appagante (vincere un'importante sfida, raggiungere una nuova conoscenza, fare un'interessante scoperta, sperimentare una nuova occupazione) o piacevole (gustare il sapore e il profumo di un buon caffè, vedersi un bel film, conversare amabilmente con l'amata o l'amico). La felicità periodica, invece, può essere o il risultato dell'immersione in un oggetto d'interesse o in un'attività pratica<sup>15</sup>, quando non addirittura dell'identificazione istintiva e profonda con la corrente della vita

13. Questa è in genere una felicità casuale, "aleatoria" (nel senso etimologico del termine = *àlea*: dado, rischio), che ci capita per lo più immeritadamente e inaspettadamente, senza nostro intervento o a prescindere dai nostri sforzi — seppur è innegabile che a volte possa essere (almeno in parte) il prodotto di un fiuto particolare nel sapere riconoscere un'occasione propizia e quindi nel saper approntare opportuni strumenti atti a consentire di cogliere tale *kairós* (*luck is where opportunity meets preparation*). E, in effetti, un'esperienza è tanto più entusiasmante quanto più è frutto di una grande fatica, di un notevole sforzo, mentre è fonte di minor felicità se non ha comportato impegno alcuno.

14. C'è infatti anche una «fortuna nella sfortuna». In realtà questa idea positiva della "fortuna" è propriamente moderna: se infatti nella modernità la parola "fortuna" viene sempre più spesso a indicare una coincidenza fortunata, cioè l'accadere di qualcosa di desiderato, nell'antichità essa aveva una valenza ancora sostanzialmente neutra, in quanto poteva indicare una coincidenza sia di senso positivo che di senso negativo per l'individuo. Per questo forse era venerata e temuta come una dea: *Týchē*, *fortuna* (da *fors* = caso), che può essere *prospera* o *adversa*.

15. Cfr. l'idea di "flow" ("essere–nella–corrente") in M. Csikszentmihalyi, *Flow. The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York 1990. In quest'opera Csikszentmihalyi (= pron. "chicks send me high") indica con il concetto di "flow" quell'esperienza umana profondamente appagante per cui un individuo si abbandona completamente a un'attività. Il "flow" lo ritroviamo nelle arti figurative, nelle competizioni sportive, nella prassi spirituale o in un compito avvincente e appassionante e descrive il forte impulso, che si ritrova soltanto nell'uomo, a crescere oltre se stessi, a trionfare sui propri limiti, ad andare al di là del puro interesse personale e a vedersi come parte di qualcosa di più grande.

(l'*eúroia bíou*) da cui lasciarsi cullare e trasportare<sup>16</sup>, oppure il portato di una forma di vita, lucidamente scelta e perseguita, capace di garantire senso e pienezza all'esistenza e quindi serenità e armonia interiore (*eudaimonía*)<sup>17</sup>.

Per quanto riguarda la gradazione, la felicità può manifestarsi in un sentimento improvviso, intenso, impetuoso, quasi violento, che ci assale in maniera inattesa<sup>18</sup> — un sentimento che può a volte apparire paradossale (come nel caso di un'euforia improvvisa per cui, come si dice, «non so cosa mi stia capitando») o può a volte risultare irritante (come nel caso del senso di trionfo alla notizia della sconfitta o della morte di un rivale) —; oppure può manifestarsi in un sentimento (forse meno intenso, ma più profondo) di coinvolgente “ben-essere” che dura e si mantiene più o meno costante per un certo lasso di tempo. Comunque in tutti i casi, in virtù del già ricordato

16. Cfr. B. Russell, *La conquista della felicità* (1930), trad. di G. Pozzo Galeazzi, Longanesi, Milano 1983, pp. 228–229: «Indubbiamente dobbiamo desiderare la felicità di coloro che amiamo, ma non quale alternativa alla nostra felicità. Infatti l'antitesi tra il proprio io e il resto del mondo, implicita nella dottrina della negazione di sé, scompare non appena abbiamo un interesse genuino per persone o cose al di fuori di noi. Grazie a simili interessi un uomo riesce a sentirsi parte della corrente di vita [...] È in questa profonda unione istintiva con la corrente della vita che si trova la massima gioia».

17. «All'anima appartengono la felicità e l'infelicità [...] La felicità (*eudaimonía*) non risiede né negli armenti né nell'oro; l'anima (*psyché*) è la dimora del demone (*daimōn*)» (Democrito, 68 A 170–171).

18. Cfr. la poesia *Che felicità*, in Fr. Nietzsche, *La gaia scienza. Canzoni del principe Vögelfrei* (1887): «Le colombe di San Marco io rivedo:/ quieta è la piazza ove il mattino riposa./ Nella frescura, pigramente,/ come uno stuolo di colombe invio/ alti i miei canti nell'azzurro —/ e indietro li richiamo,/ voglio appendere alle piume un verso ancora/ — Che felicità! Che felicità!// Tu, tacito tetto del cielo, azzurro–luce, cielo di seta/ come sovrasti a custodia la policroma mole/ che io — cosa sto dicendo? — amo, pavento, invidia.../ In verità l'anima berle vorrei!/ E indietro la riavrebbe? — / No, non una parola, miracoloso pascolo degli occhi! — Che felicità! Che felicità!// Tu, torre severa, con quale balzo di leonessa/ svetti in alto, ricca di vittorie, inesausta!/ Inondi la piazza di risonanze profonde —:/ in francese, saresti tu il suo *accent aigu*?/ Se qui, con te, restassi,/ saprei con che violenza blanda come seta.../ Che felicità! Che felicità!// Lungi da qui la musica! Che solo incupiscano le ombre/ e s'addensino fino alla bronzea tiepida notte!/ Di giorno è troppo presto per far canti, non ancora/ nel rosato bagliore sfavillano i fregi dorati./ È rimasta ancora tanta parte del giorno,/ tanta parte del giorno per la poesia e fuggitivi passi e bisbigli solinghi/ — Che felicità! Che felicità!».

carattere olistico della natura umana, la felicità è uno stato affettivo che coinvolge tutti i lati della persona, per cui implica sempre anche una sensazione di piacere fisico<sup>19</sup>.

Nelle odierne società opulente<sup>20</sup> — che alcuni sociologici hanno definito *Erlebnisgesellschaften* (società delle emozioni o delle sensazioni forti<sup>21</sup>) e che tendono a rimuovere completamente il dolore fisico e psichico (anestetizzazione e ospedalizzazione del dolore) — vi sono tuttavia numerose persone che non si accontentano di quei “picchi” di felicità che nascono da emozioni improvvise e sconvolgenti o da casi fortunati ed inaspettati, ovvero di quel “ben-essere” che nasce da esperienze appaganti e piacevoli o dall’immersione in un oggetto d’interesse o in un’attività pratica, ma identificano la felicità con la possibilità di divertirsi a più non posso, con il provare le più diverse forme di piacere, con il vivere quante più sensazioni coinvolgenti e sconvolgenti possibile, quasi a voler con ciò compensare le rinunce, rimuovere le angosce e combattere le sensazioni di disagio, di vuo-

19. Dolore (*álgos, dolor, pain, douleur, Schmerz*) e piacere (*hēdonē, voluptas, plaisir, plaisir, Lust*) sono termini che indicano soprattutto due esperienze fisiche, mentre sofferenza (*lýpē, páthēma, thlipsis, labor, sorrow, grief, malheur, Leiden*) e felicità (*eudaimonía, makariotēs, makaría, felicitas, happiness, bonheur, Glück*) indicano soprattutto esperienze psichiche, anche se questa distinzione è meramente formale, in quanto la visione olistica dell’uomo presuppone una complementarietà e una coimplicanza costante di questi due aspetti della *conditio humana*. Cfr. J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano* (1689), II, 21, 43: «La felicità nella sua piena estensione è il massimo piacere di cui siamo capaci e l’infelicità è il massimo dolore; e il grado più basso di ciò che può essere chiamato felicità è quel tanto di sollievo dal dolore e quel tanto di piacere attuale senza i quali nessuno può essere contento».

20. La favola del paese di Bengodi descrive una società opulenta che non ha il problema della carenza di risorse, tanto che tutti, nessuno escluso (nessuno è privilegiato o danneggiato), possono soddisfare pienamente i loro desideri. La vita consiste in un interrotto godimento. La felicità di questa vita sta quindi totalmente nel consumare e nel digerire, senza che sia necessario alcuno sforzo per conservare questo stato di cose (infatti non bisogna né lavorare né preparare da mangiare). Le conseguenze di un tale stile di vita e di un tale concetto di felicità, però, le conosciamo, visto che la nostra società è abbastanza simile al paese di Bengodi: noia e danni alla salute, che possono accorciare la vita. Anche la felicità di Bengodi quindi ha il suo prezzo (salute del singolo).

21. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt/New York, 1992.

to e di noia che inquietano la loro quotidianità<sup>22</sup>. Non finisce, però, questa ricerca “isterica” della felicità per rendere in realtà infelici gli individui? Non è forse vero che una certa infelicità diffusa dipende proprio dal fatto che non pochi individui sono convinti di dover per forza essere sempre felici?<sup>23</sup> In fondo, a ben vedere, l’aspetto paradossale della felicità sta proprio nel fatto che essa si sottrae ad ogni ricerca intenzionale, che resta irraggiungibile per chi voglia puntarci direttamente; si può solo confidare di poterla raggiungere tramite il perseguimento di scopi indipendenti. La felicità si dà solo ex-post e senza garanzie:

È per la felicità come per la verità: non la si *ha*, ma ci si *è*. Felicità non è che l’essere circondati, l’“essere dentro”, come un tempo nel grembo della madre. Ecco perché nessuno che sia felice può sapere di esserlo. Per vedere la felicità, dovrebbe uscirne: e sarebbe come chi è già nato. Chi dice di essere felice mente, in quanto evoca la felicità, e pecca contro di essa. Fedele alla felicità è solo chi dice di *essere stato* felice. Il solo rapporto della coscienza alla felicità è la gratitudine: ed è ciò che costituisce la sua dignità incomparabile<sup>24</sup>.

Lo dimostra *e contrario* il fatto che, quando abbiamo ottenuto qualcosa di agognato, spesso s’insinua in noi un sentimento che ci suggerisce che quel che veramente desideravamo non lo abbiamo tuttavia raggiunto: il che mostra che evidentemente in ciò che vole-

22. In realtà, come ha messo molto bene in evidenza Sigmund Freud parlando del cosiddetto principio di realtà (*Il disagio della civiltà*, 1930), gli uomini amano in genere più la sicurezza e la tranquillità che non le sensazioni forti e preferiscono sostanzialmente una vita sicura e tranquilla più che felice: non a caso essi rinunciano a soddisfare parte delle loro pulsioni (cosa che produrrebbe felicità) pur di godere di una sostanziale sicurezza nei rapporti con la natura (pericoli naturali), con il proprio corpo (malattie) e con gli altri (crimini). Ciò cui mira la società è costruire una vita fondamentalmente sicura, che impedisca i dolori, anche se questo non consente di soddisfare tutti gli appetiti.

23. La frustrazione è quello stato d’animo per cui ciò che è desiderato, si rivela, una volta raggiunto, non più degno di attenzione. Vi sono uomini con l’infelice caratteristica di non poter mai apprezzare ciò che possiedono o che hanno conquistato, uomini per cui la felicità consiste unicamente nel procedere di brama in brama.

24. Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1952), II, 72, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 127.



vamo e mediante esso, desideravamo anche qualcos'altro. La propria felicità non può costituire un motivo sensato per l'agire, in quanto essa resta «sul retro» degli atti (M. Scheler).

### La vita come “periodo intermedio”

Ovviamente la vita non è fatta solo di momenti di forte dolore o d'intensa felicità. Anzi tali stati affettivi dirompenti, che rappresentano un po' i due estremi fra i quali oscilla l'esistenza umana, non possono che essere fuggevoli, transitori, in quanto l'uomo per sua costituzione non solo non è in grado di sopportare una condizione continuativa di forte dolore (in questi casi, se non interviene la morte, egli perde ineluttabilmente coscienza<sup>25</sup>, a meno che non ceda alla tentazione del suicidio<sup>26</sup>), ma può fare esperienza della felicità solo se si tratta di un'esperienza non-duratura, frammentaria (infatti l'ebbrezza permanente si ottiene solo al prezzo di un completo esaurimento, mentre una felicità piena, senza più desideri, è foriera di noia per un essere strutturalmente manchevole e quindi costantemente desiderante come l'uomo). È vero che i momenti d'intensa felicità li vorremmo per così dire «fermare», «eternizzare» («Fermati, attimo, ché sei così bello»: J.W. Goethe), ma essi sono destinati ineluttabilmente a svanire, a tramontare. E non c'è la possibilità di ripeterli, anche se esiste la possibilità di pregustarli (il che a volte procura più felicità dello stesso godimento).

La vita è in genere piuttosto una sorta di periodo intermedio dal carattere “andante”, in cui le forti sensazioni di dolore e/o le impetuose esperienze di felicità restano delle eccezioni, degli “acuti”, dei “picchi”, i quali possono sì avere una durata più o

25. L'abilità dei torturatori è sempre stata quella di non far perdere coscienza ai torturati, di procrastinare al massimo la morte e di impedire il suicidio.

26. In situazioni di forte dolore fisico o psichico l'uomo dispone, come meccanismi di difesa, non solo dello svenimento, ma anche del suicidio, che è «un'estrema grazia della natura» (Drewermann) per uscire da situazioni ormai (apparentemente?) prive di vie d'uscita.

meno lunga (a seconda della soglia di sopportazione degli individui o del grado d'intensità dell'esperienza appagante), ma non possono mai trasformarsi in costanti. Questo però non toglie che la nostra esistenza, seppur parca di "acuti", trascorra in genere nel tentativo (spesso vano) di evitare o combattere il dolore e al contempo di raggiungere o conquistare la felicità. Il fatto è che essa è segnata da una serie innumerevole di esperienze dolorose (magari più lievi, ma altrettanto fastidiose, a volte ricorrenti o addirittura croniche), legate non solo ai disturbi che colpiscono di tanto in tanto il nostro corpo, ma anche ai bisogni e alle preoccupazioni, agli ostacoli e ai conflitti che inquietano pressoché costantemente la nostra esistenza<sup>27</sup>.

Se poi, quando parliamo con gli altri dei nostri problemi, ci riferiamo soprattutto alle esperienze di dolore intenso e profondo, legate a lutti, incidenti, malattie, disgrazie, è perché siamo soliti accettare, senza lamentarci particolarmente, quelle numerose sofferenze quotidiane che ci sembrano un elemento indisgiungibile dalla vita. E parimenti se, quando parliamo con gli altri della nostra felicità, tendiamo a pensare soprattutto ai momenti di grande, intensa, impetuosa gioia, legati a una vincita al gioco, a un'esperienza d'amore, a un successo sul lavoro, è perché siamo soliti non apprezzare adeguatamente nella loro positività i piccoli momenti di felicità (magari meno intensi e meno sconvolgenti, ma non meno appaganti) che costellano la nostra vita quotidiana: «Nel mondo si trova molta più felicità di quanto non ne vedano gli occhi intorbidati; se cioè [...] solo non si dimenticano tutti quei momenti piacevoli di cui ogni giornata è ricca, per ogni vita, anche quella più tribolata»<sup>28</sup>.

27. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, (1689), II, XXI, § 42: «La felicità e l'infelicità sono i nomi di due estremi di cui non conosciamo i confini ultimi; si tratta di ciò che "occhio non ha visto, orecchio non ha udito, né mai cuore d'uomo ha potuto concepire" [...], ma di alcuni gradi di questi estremi abbiamo impressioni molto vivaci, fatte da vari esempi di diletto e gioia da un lato e di tormento e dolore dall'altro».

28. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1878), I, § 49: «Benevolenza».

## Felicità negativa e positiva

Comunque nella vita dolore e felicità si implicano a vicenda, tanto che molti hanno pensato la felicità (o per lo meno quella sua componente fisica che è il piacere) esclusivamente come la conseguenza della fine di uno stato di sofferenza (= felicità negativa)<sup>29</sup>. È quanto fa notare Socrate, nel *Fedone*, allorché il carceriere gli toglie le catene:

Socrate, messosi a sedere sul letto, piegò a sé la gamba e cominciò a fregarsela con la mano; e frattanto diceva: “che strana cosa, amici, è quel che gli uomini chiamano piacere e in che meraviglioso rapporto sta per natura con quel che sembra essere il suo contrario: il dolore! E pensare che i due non vogliono mai trovarsi insieme nell'uomo; ma se qualcuno, inseguendo l'un dei due, lo prende, costui si trova in un certo senso costretto a prendere sempre anche l'altro, come se, pur essendo due, pure fossero legati allo stesso capo. E credo, aggiunse, che se Esopo ci avesse pensato su, ne avrebbe tratto una favola raccontandoci come la divinità, volendo rappacificare questi due elementi che sono in guerra fra loro ma non riuscendoci, avesse legato insieme le loro teste; sicché a chiunque capita l'uno, segue immediatamente anche l'altro. Ed è quel che sembra sia capitato anche a me, poiché al dolore che le catene mi procuravano alla gamba, sento ora che va subentrando il piacere<sup>30</sup>.”

Ed è quanto afferma ripetutamente Schopenhauer non solo ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (§ 58), ma anche negli *Aforismi per una vita saggia*:

29. Cfr. G. Leopardi, *La quiete dopo la tempesta*, 1829: «[...] Piacer figlio d'affanno;/ gioia vana, ch'è frutto/ del passato timore, onde si scosse/ e paventò la morte/ chi la vita abborria [...]». Cfr. inoltre la descrizione della prigionia di Pyotr “Pierre” Kirilovich Bezukhov in *Guerra e pace* (1863–69) di L. Tolstoj: «Pierre imparò per la prima volta veramente il piacere del mangiare solo ora che aveva fame, il piacere del bere solo ora che aveva sete, il piacere del dormire solo ora che era stanco, il piacere del caldo solo ora che tremava di freddo, il piacere del dialogo con un'altra persona solo ora che aveva bisogno di parlare con qualcuno e ascoltare una voce umana. L'appagamento dei bisogni (buona alimentazione, pulizia, libertà) gli appariva adesso, che doveva fare a meno di tutte queste cose, come la perfetta felicità».

30. Platone, *Fedone*, p. 60.

Ogni godimento e ogni felicità sono di natura negativa, mentre il dolore è di natura positiva [...] Se tutto il corpo è sano, ad eccezione di un punticino che ha una ferita o è comunque dolorante, il buon stato di salute complessivo non è più avvertito dalla coscienza, bensì l'attenzione è costantemente rivolta al dolore della parte offesa e la sensazione di benessere generale risulta annullata. Allo stesso modo, se tutti i nostri affari vanno secondo i nostri desideri, ad eccezione di uno solo che si svolge contrariamente alle nostre intenzioni, sarà quest'ultimo a ritornarci sempre in mente, anche nel caso che sia di scarsa importanza: noi rivolgiamo spesso il nostro pensiero ad esso e poco invece a tutte quelle altre cose più importanti che procedono secondo le nostre intenzioni<sup>31</sup>.

Questo dimostra, secondo Schopenhauer, la negatività della felicità di contro alla positività del dolore<sup>32</sup>. In quest'ottica la felicità della vita non sta tanto nelle sue gioie e nei suoi piaceri, ma nel venire meno e nell'assenza del dolore quale elemento positivo. Come diceva già Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: «*ho phrónimos tò ðlypon diōkoei, ou tò hēdy: quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*»<sup>33</sup>.

A questo punto bisogna però chiedersi se questo sia vero o se invece la felicità non sia piuttosto legata ad esperienze di segno positivo (= felicità positiva).

In effetti, se guardiamo alla figura del principe Gautama, detto il Buddha, bisogna riconoscere che sono state due le esperienze che lo hanno reso "felice", come suona uno dei suoi attributi. Certamente egli riesce, ad un certo punto della sua vita, a liberarsi dal desiderio e quindi dal dolore, ma questa esperienza è solo la prima tappa per il raggiungimento di una condizione di completa felicità o beatitudine, in quanto vale anche per lui ciò che vale in generale per ogni altro uomo, e cioè che non si può godere per una vita intera soltanto della cessazione del dolore, ma questa può essere

31. A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, cap. V, A1, in Id., *Parerga e paralipomena. Scritti filosofici minori* (1851), vol. I, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1998.

32. Cfr. anche A. Schopenhauer, *Pensieri diversi, ma ordinati sistematicamente su argomenti di vario genere*, cap. XII, § 149, in Id., *Parerga e paralipomena. Scritti filosofici minori* (1851), vol. II, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1998.

33. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 7, 12.

solo il presupposto per raggiungere qualcosa d'altro. Il Buddha viene quindi definito come “il felice”, perché, oltre a essersi (per altro faticosamente) liberato dal desiderio e dal dolore, è riuscito a raggiungere il nirvana, cioè a godere di quella condizione di felicità che tutti i mistici (ma non solo i mistici<sup>34</sup>) conoscono. Si possono quindi distinguere due livelli nell'idea di felicità. Da un lato vi è senz'altro una felicità negativa, risultato della liberazione dalle preoccupazioni e dalle sofferenze della vita. D'altra parte, però, vi è anche una felicità positiva frutto di esperienze in grado di donare senso e significato all'esistenza<sup>35</sup>.

### Soggettivisti e oggettivisti

Un secondo problema è se l'esperienza positiva della felicità sia solo il portato di uno stato affettivo (sensazione, emozione, sentimento), e quindi solo qualcosa di interiore, o non abbia anche delle componenti esteriori; ovvero se la felicità sia solo in noi o non sia anche condizionata da ciò che è fuori di noi; o, ancora: se, per essere felici, sia sufficiente sentire di esserlo o siano invece anche necessari dei presupposti oggettivi e se quindi il raggiungimento della felicità possa essere impedito od ostacolato da condizioni di bisogno, disagio, povertà. È questa la questione che oggi divide i cosiddetti soggettivisti (per cui la felicità dipende soltanto da una sensazione o

34. «La mistica felicità del nirvana non è niente di misterioso. Ogni scalatore può farne esperienza. Egli si ferma ansimante sulla cima della montagna, viene improvvisamente riempito da un violento respiro che lo attraversa tutto, alla presenza di stelle e neve eterna — e gode (come Buddha) della beatitudine della redenzione» [L. Marcuse, *Philosophie des Glücks von Hiob bis Freud* (1948), Diogenes, Zürich 1972, p. 262].

35. Lo stesso si potrebbe dire di Arthur Schopenhauer che, pur avendo sempre affermato che la felicità è solo negativa, negli *Aforismi per una vita saggia* (che costituiscono un po' la sua filosofia seconda) dà delle chiare e precise indicazioni su cosa fare per vivere (se non felicemente, almeno) il meno infelicemente possibile, puntando su ciò che si è, piuttosto che su ciò che si ha o su ciò che si può valere agli occhi degli altri. Su questo aspetto, cfr. A. Valentinetti, *I due volti della filosofia di Schopenhauer: dalla metafisica tragica alla saggezza eudemonica*, in “Itinerari” 1-2 (2005), pp. 117-139.

valutazione soggettiva) dai cosiddetti oggettivisti (per cui la felicità presuppone degli elementi oggettivi).

A questo proposito la celebre fiaba dei fratelli Grimm intitolata *La felicità di Gianni (Hans im Glück)* viene spesso citata a sostegno della tesi dei soggettivisti. In essa infatti ci viene presentato un individuo, Gianni appunto, che non cessa di essere felice, proprio perché non prende come criterio di misura della sua felicità il valore oggettivo delle cose di cui entra in possesso: ciò che gli interessa è solo in che misura esse soddisfino i suoi bisogni al momento. Ora questo racconto mostrerebbe che:

- 1) l'uomo è veramente felice solo quando non c'è niente (neanche gli obblighi che il possesso porta con sé) in grado di opprimerlo e di vincolarlo (chi non ha nulla da cui dipendere, è felice; può andare dove vuole; niente lo lega a un posto; dipende solo da lui cosa fare della sua vita);
- 2) molte cose possono far felice una persona, ma nessun bene può farla felice sotto ogni rispetto;
- 3) una cosa, se può a volte rendere felice una persona, a volte non ci riesce, anzi all'occasione può renderla addirittura infelice;
- 4) si può essere felici anche senza motivo.

La risposta alla domanda: che cos'è la felicità? non può quindi mai essere il rimando a un bene determinato, in quanto la felicità sta in noi. Non a caso Gianni alla fine è ancora interiormente felice, pur avendo perso progressivamente tutto quel che aveva guadagnato (il pezzo d'oro, il cavallo, la mucca, il maiale, l'oca, la mola). A costituire la sua felicità è la sua capacità di vedere sempre il lato buono delle cose (*looking at the bright side of life*).

Gli oggettivisti, invece, ritengono (prendendo come modello l'*eudaimonía* aristotelica<sup>36</sup>) che non vi possa essere felicità laddo-

36. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 8–9, 1099 a 30–b 5, nonché I, 10, 1101 a 14–15: «Che cosa dunque impedisce di definire felice chi è attivo secondo perfetta virtù ed è sufficientemente provvisto di beni esteriori, e ciò non occasionalmente e temporaneamente, ma per tutta una vita?».

ve manchino alcuni beni esteriori ed interiori (salute, sicurezza, integrazione sociale, rispetto di sé, intensità delle esperienze), ovvero che solo chi possiede questi beni possa essere felice<sup>37</sup>. Vista così, la felicità non è tanto una questione di sensazioni o valutazioni soggettive, quanto di possesso di determinati elementi oggettivi (cose, caratteristiche, condizioni), per cui può essere valutata più adeguatamente da una prospettiva esterna che non da una prospettiva interna. Secondo Martha Nussbaum<sup>38</sup>, ad esempio, se teniamo conto delle caratteristiche di fondo della condizione umana<sup>39</sup>, una persona, per poter essere felice, come minimo deve poter:

37. Per Aristotele non può essere felice chi non vive a lungo, non ha bambini e non appartiene al ceto dei cittadini (tanto che esclude categoricamente che uno schiavo possa essere felice).

38. Cfr. M. Nussbaum, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in H. Steinfath (Hrsg.), *Was ist ein gutes Leben. Philosophische Reflexionen*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, pp. 196–234.

39. Secondo la Nussbaum sono dieci i tratti che contrassegnano costitutivamente la *condition humaine*, tanto che si potrebbe dire che senza di essi non c'è vera vita umana: 1) la mortalità, che si manifesta al contempo come coscienza di essere destinati a morire e come avversione per la morte; 2) la corporeità, dove l'esperienza culturalmente determinata del nostro corpo presenta alcune caratteristiche invarianti: bisogni (come il bisogno di alimenti solidi e fluidi per calmare la fame e la sete; il bisogno di una casa per proteggersi dal freddo e dai pericoli); desideri (come il desiderio sessuale); possibilità (come la possibilità e il piacere di muoversi; la possibilità di provare piacere e di rifiutare il dolore); 3) la capacità cognitiva (cioè la capacità di percepire, rappresentare, pensare); 4) lo sviluppo infantile, che implica un bisogno d'aiuto, nonché un rapporto con persone di riferimento, che può suscitare preoccupazione, amore, ira; 5) la ragione pratica, che consente di partecipare attivamente alla pianificazione e alla conduzione della propria vita e che si manifesta in valutazioni e realizzazioni; 6) il legame con altri uomini (l'affiliazione; il senso di appartenenza; il rapporto con altri; i legami personali e sociali); 7) il rapporto con altre specie viventi (piante e animali) e con la natura in generale (ordine cui partecipiamo e cui dobbiamo molto); 8) l'umore (ridere e piangere) e il gioco (divertimento), che sono elementi invarianti, anche se assumono forme culturalmente diverse; 9) la singolarizzazione (ognuno è unico, nonostante il suo rapporto con gli altri e il suo essere-per-gli-altri, tanto che ognuno avverte il proprio dolore e non quello di un altro); 10) la singolarizzazione qualificata, per cui, pur nel diverso modo di configurarsi del rapporto individuo-società, ogni persona ha un suo contesto (oggetti, luoghi, biografia, amicizie, luoghi di soggiorno, legami sessuali).

- 1) vivere fino alla fine una vita umana piena e degna di questo nome, senza morire anzitempo, o deve poter morire prima che la vita sia così sminuita da non essere più degna di essere vissuta;
- 2) godere di buona salute, essere adeguatamente nutrita, avere un’abitazione adeguata, avere opportunità di appagamento sessuale, poter cambiare luogo;
- 3) evitare dolori inutili e superflui e poter fare esperienze piacevoli;
- 4) usare i cinque sensi, poter fantasticare, pensare e trarre conclusioni;
- 5) intrattenere legami con cose e persone al di fuori di lei; poter amare quelli che la amano e si occupano di lei e potersi dolere della loro assenza; poter amare e dolersi in generale, come pure poter provare nostalgia e riconoscenza;
- 6) formarsi un’idea del bene e impegnare in considerazioni critiche circa la pianificazione della propria vita;
- 7) vivere per e con gli altri, poter mostrare interesse per altre persone, potersi impegnare in forme diverse di interazione familiare e sociale;
- 8) vivere partecipando a (e in rapporto con) il mondo degli animali, delle piante e della natura;
- 9) ridere, giocare e godere di attività rilassanti;
- 10) vivere la propria vita e non quella di qualcun altro;
- 11) vivere la propria vita nel proprio ambiente e contesto<sup>40</sup>.

Il limite di questa teoria, però, è che scambia i beni, che possono essere causa, fonte e oggetto di sentimenti e/o di giudizi di felicità, con questi stessi sentimenti e giudizi. In realtà si può solo presumere che chi possiede certi beni (salute, agiatezza, riconoscimento) sia felice, ma questa inferenza non è logicamente cogente o naturalmente necessaria. Ad esempio, che la ricchezza non renda felici è un’affermazione proverbiale; e lo stesso vale per la salute. In secondo luogo un paziente si sente spesso molto meglio (o mol-

40. Le teorie oggettive dei valori sono motivate per lo più da forti intuizioni circa ciò che è intrinsecamente buono (condizioni gioiose, alto livello di vita, autonomia) e, ancor più, circa ciò che è intrinsecamente cattivo (dolore, fame, oppressione, miseria).



to peggio) di quel che dicono le sue condizioni oggettive di salute. In terzo luogo, per alcune persone il fattore salute è meno importante di altri aspetti della vita (il rapporto con il partner, il bisogno d'assistenza, le condizioni abitative, la possibilità di movimento e di azione, la capacità comunicativa e lavorativa). Infine, una certa fiducia nel mondo e in se stessi, un atteggiamento positivo nei confronti della vita (una sorta di *élan vital* o di *zest*, cioè di gusto ed entusiasmo per la vita) sembrano più importanti, al fine di essere felici, che non il destino esteriore. Non a caso, in tempi recenti, anche nella medicina s'è imposta sempre più una soggettivizzazione del concetto di qualità di vita, che ha per conseguenza l'individualizzazione delle indicazioni terapeutiche (contro l'opposta tendenza alla loro standardizzazione), nonché un maggiore coinvolgimento del paziente nei processi decisionali. Verifiche empiriche hanno, infatti, dimostrato che i giudizi sulla qualità di vita del paziente, espressi rispettivamente dal medico e dall'interessato, spesso divergono fortemente.

### **Felicità soggettiva**

Tuttavia questa discussione, per ora irrisolta e forse irrisolvibile<sup>41</sup>, è la conseguenza ultima della soggettivizzazione del concetto di felicità (e di infelicità) operata dall'illuminismo, che ha portato (come mostra molto bene la fiaba dei fratelli Grimm già citata) alla rottura del nesso tra il sentirsi-bene e l'agiatezza, tra il ben-essere interiore e il benessere esteriore. Ora, soggettivizzazione del concetto di felicità significa fondamentalmente due cose: 1) la felicità è un fenomeno psicologico, uno stato della coscienza, una condizione soggettiva, che non dipende da rapporti oggettivi o da fortune esteriori; 2) la felicità è dipendente da giudizi individuali formulati secondo criteri del tutto soggettivi, per cui il fatto che qualcuno

41. «La felicità [...] dipende in parte da circostanze esterne e in parte da noi stessi» (B. Russell, *op. cit.*, p. 223).

sia felice e in che misura lo sia dipende da come la sua condizione appare a lui (cioè all'interessato): il soggetto è sovrano nella valutazione della felicità.

Indubbiamente non mancano elementi a sostegno della legittimità di questa posizione. In primo luogo, miglioramenti relativamente piccoli dello stato d'animo possono essere avvertiti come felicità da chi non ci è abituato. In secondo luogo, l'idea di felicità dipende in genere dal rapporto tra pretese avanzate e beni (esteriori e/o interiori) posseduti<sup>42</sup>. In terzo luogo, i criteri con cui una persona misura la propria felicità dipendono non solo dalle sue caratteristiche personali e caratteriali, ma anche dal confronto con il proprio passato e con la condizione degli altri. Ad es. è più facile che uno si reputi infelice per la presenza di individui veramente (o presumibilmente) felici, piuttosto che uno si reputi felice per la presenza di individui veramente (o presumibilmente) infelici<sup>43</sup>. In quarto luogo, quali beni rendano felice un uomo, dipende 1) da che uomo uno è e da che cosa egli considera importante, e 2) dal contesto storico-culturale, ovvero dal livello di pretese determinato dai rapporti socio-economici. In quinto luogo, il fatto che una persona si reputi felice può anche dipendere dalla quantità di successi raggiunti nell'affrontare compiti e sfide<sup>44</sup>.

Se il concetto di felicità (o d'infelicità) dipende però da sensazioni e/o da giudizi individuali e soggettivi, ciò ha per conseguenza che esso non può essere universalizzato. E in effetti ciò che ha spinto l'illuminismo a una decisa soggettivizzazione del concetto di felicità è stato il crescente scetticismo nei confronti di qualsiasi tentativo di inferire asserzioni universalizzabili circa una vita buona

42. Cfr. A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, cap. III, cit.

43. Non a caso, in qualsiasi tipo di società, coloro che stanno relativamente meglio si sentono anche soggettivamente molto meglio, e questo indipendentemente dalla quantità assoluta di beni posseduti.

44. Ovviamente le sfide possono variare a seconda dei contesti: ad es. le sfide morali e religiose erano più importanti nel medioevo rispetto a oggi, dove si deve rispondere soprattutto a norme e ideali posti da noi, che consentono maggiore libertà nella definizione dei criteri di misura, ma sono molto più pretenziose e quindi molto più pericolose per la felicità.

(riuscita, felice) a partire da una definizione dell'essenza dell'uomo in senso antropologico, cosmologico o teologico<sup>45</sup>: 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. Ad esempio, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) Kant afferma:

Il concetto della beatitudine (*Glückseligkeit*) è un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri giungere ad essa, nessuno è però mai in grado di dire in maniera determinata e coerente che cosa propriamente desideri e voglia. Causa di ciò è che tutti gli elementi che concorrono a formare il concetto della felicità sono empirici, ossia devono essere tratti dall'esperienza<sup>46</sup>.

E nel saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non va bene per la pratica* (1793) aggiunge:

Per quanto concerne la beatitudine (*Glückseligkeit*), è del tutto impossibile indicare per le leggi un principio che sia universalmente valido. Infatti, sia le circostanze temporali, sia gli elementi illusori in cui ciascuno ripone la propria beatitudine — elementi tra loro contraddittori e quindi sempre mutevoli — rendono impossibile fissare qualsiasi saldo principio e lo rendono inadatto a costituire per sé solo il principio della legislazione<sup>47</sup>.

Ne è seguita:

- 1) una marginalizzazione filosofica della questione della felicità, ormai ridotta ad essere solo l'oggetto dell'interesse delle scienze empiriche (psicologia) o della saggezza popolare di vita;

45. A questo ha contribuito soprattutto Kant. Infatti, all'interno di un'etica che pretende di definire a priori, cioè indipendentemente dall'esperienza, ciò cui siamo moralmente obbligati, la felicità può giocare solo un ruolo marginale.

46. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785, 1786), BA 46.

47. I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non va bene per la pratica* (1793), A 251–252.

- 2) una individualizzazione della questione della felicità, ormai trasformata in una mera questione di gusto;
- 3) una istantaneizzazione e una edonizzazione della questione della felicità, ormai identificata tendenzialmente con l'esperienza vissuta di momenti (o segmenti di tempo) felici/gioiosi<sup>48</sup> e quindi ridotta a mera esperienza di piacere o gioia<sup>49</sup>;
- 4) una perdita di vista dell'idea di vita felice nel suo complesso, cui guardavano e miravano le dottrine antiche.

### Tra piacere e desiderio

La soggettivizzazione del concetto di felicità ha finito comunque per mettere in discussione, oltre la teoria per cui la felicità sta nel possesso di beni, anche le altre due teorie più importanti della storia del pensiero occidentale: quella per cui la felicità sta nel conseguimento del piacere e quella per cui la felicità sta nell'esaudimento di desideri.

La teoria edonistica va infatti incontro a due tipi di obiezioni. In primo luogo non è affatto detto che per chiunque la felicità consista esclusivamente nello sperimentare forti sensazioni di piacere: ci sono persone, come gli scienziati, che trovano la felicità nella ricerca della verità e nell'acquisizione di conoscenze, mentre altre persone la cercano nella fama, nell'agiatezza, nel potere. Inoltre, anche se il conseguimento di questi obiettivi è accompagnato di solito da una forte sensazione di piacere, non è a questa che tali persone mirano in primo luogo, quasi fosse per loro del tutto indifferente da dove derivi tale sensazione. In secondo luogo l'equiparazione di felicità e piacere

48. I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), A 806: «La felicità (*Glückseligkeit*) è l'apagamento di tutte le nostre inclinazioni (tanto *extensive*, nella molteplicità loro, quanto *intensive*, rispetto al grado, e anche *protensive*, rispetto alla durata)».

49. I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), A 225: «La felicità (*Glückseligkeit*) è la condizione di un essere razionale nel mondo, cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà». Cfr. anche J. Stuart Mill, *L'utilitarismo* (1863): «Con felicità (*happiness*) intendiamo il piacere (*pleasure*) e l'essere liberi da pene (*pain*), con infelicità pene e mancanza di piacere».

non rende conto della complessità e specificità delle singole forme di felicità. Ad esempio, le sensazioni episodiche di felicità sono di solito più complesse di mere sensazioni di piacere, in quanto contengono, oltre che un tratto meramente sensibile, un elemento cognitivo: noi non siamo solo felici o infelici, ma lo siamo per determinati stati di cose esteriori o interiori.

Anche il concetto periodico di felicità è però ampiamente indipendente dalle sensazioni di piacere. Se siamo felici, non dipende solo da tali sensazioni, ma anche dall'interpretazione che diamo loro e quindi da che cosa pensiamo e crediamo. Analogamente sensazioni spiacevoli possono incidere diversamente su (rendere infelici in maniera diversa) persone diverse, in quanto tutto dipende da come il singolo le interpreta (ad esempio: se le vede come prive o ricche di senso, come transitorie o croniche, come segno di miglioramento o di peggioramento). Quindi la felicità (e/o l'infelicità) non dipende soltanto dal numero o dall'intensità delle sensazioni vissute, ma dal modo in cui il singolo percepisce tali sensazioni (se come appaganti o non appaganti), e questo sulla base di suoi personalissimi criteri di misura. Insomma la teoria edonistica non tiene conto della sovranità dell'individuo nella valutazione sulla felicità.

Con una concezione soggettivistica della felicità appare però inconciliabile anche la teoria (diffusa soprattutto in ambito economico) che inferisce la quantità della felicità direttamente dalla quantità di desideri soddisfatti. L'appagamento di desideri, infatti, non può essere visto né come condizione sufficiente né come condizione necessaria della felicità. Una persona, ad esempio, può augurarsi molte cose, ma ad essere in grado di produrre felicità sono soltanto quegli appagamenti di desideri che cadono nell'orizzonte informativo e temporale dell'interessato (cioè solo quelli che raggiungono la coscienza dell'interessato): chi ha fatto testamento non può essere felice per il fatto che i suoi eredi hanno tenuto fede alle sue volontà, ma solo perché ha fiducia che vi terranno fede. Inoltre i desideri sono spesso irrazionali, fuorvianti o irrealistici, ovvero spesso la realizzazione dei desideri delude. Infine non mancano obiezioni psicologiche contro la teoria della felicità come conseguenza dell'appagamento dei desideri. Ad esempio, è

dubbio che sia bene augurare a qualcuno di poter soddisfare tutti i suoi desideri, in quanto condizione essenziale della felicità umana è che per lo meno alcuni desideri restino inappagati o non si siano ancora realizzati — ovvero tengano utopicamente desta la nostalgia della beatitudine. Una felicità senza desideri è una *contradictio in adjecto*. Quindi non si può considerare come condizione necessaria della felicità né un soddisfacente né un pieno appagamento dei desideri.

### Felicità oggettiva

La teoria soggettivistica della felicità è stata però spesso accusata d'ideologia, in quanto finirebbe per privare la felicità della dimensione morale e di quella politica. Da un lato, infatti, essa renderebbe possibile concepire una vita felice al di fuori della morale, mentre dall'altro spingerebbe gli individui a contenere spontaneamente e autonomamente le proprie pretese, adattandosi allo stato delle cose esistenti, invece di indurli a migliorare le loro condizioni di vita<sup>50</sup> (meccanismo di adattamento flessibile dei bisogni alle possibilità esistenti)<sup>51</sup>. Inoltre una concezione meramente soggettiva

50. L'esperienza storica, però, mostra come non solo processi di illuminazione ed emancipazione, ma anche movimenti riformistici e rivoluzionari non siano affatto riusciti a rendere gli uomini più felici (in senso soggettivistico), bensì per più versi solo più pretenziosi e insoddisfatti. È proprio vero che le persone della ex DDR sono più felici adesso di prima?

51. A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, cap. III, cit.: «Che, dopo la perdita di una ricchezza o di una condizione di benessere, non appena sia superato il primo dolore, il nostro stato d'animo abituale non risulti molto diverso da quello anteriore, dipende dal fatto che noi stessi, dopo che il destino ha rimpicciolito il fattore costituito dai nostri possessi, diminuiamo ora nella stessa misura il fattore delle nostre pretese. Questa operazione è però l'aspetto veramente doloroso di una disgrazia. Dopo che essa è compiuta, il dolore diminuisce sempre di più, sino a non essere più avvertito del tutto: la ferita si cicatrizza. Al contrario, in un caso fortunato, ciò che comprime le nostre aspirazioni viene sollevato e quelle si espandono: in ciò sta la gioia. Anch'essa però dura soltanto fino a quando tale operazione non sia del tutto compiuta: noi ci abituiamo all'espansione della quantità dei nostri desideri e diventiamo indifferenti al possesso corrispondente».

della felicità non terrebbe conto dell'esistenza di falsi bisogni indotti dalla società<sup>52</sup>.

Non si può in effetti negare che i modelli culturali giochino un ruolo fondamentale nella definizione della felicità. In fondo vale per la felicità quello che Heidegger diceva della vita inautentica: noi iniziamo a riporre la nostra felicità in ciò in cui i più la ripongono, mentre solo in un secondo momento determiniamo da soli (ma questo non succede in tutti) ciò che ci può rendere felici<sup>53</sup>. Non a caso ogni società ha i suoi esperti della felicità, pronti a dispensare consigli, con un linguaggio di volta in volta diverso, sul modo migliore per raggiungere rapidamente la felicità. Ci sono gli esperti della felicità della testa (i filosofi e i teologi), che puntano sulle gioie spirituali che nascono dalla meditazione, dalla riflessione, dallo studio, dalla preghiera, come ci sono gli esperti della felicità del cuore (i poeti e gli scrittori), che mettono in scena in maniera coinvolgente le più diverse esperienze d'amore, per non parlare poi degli esperti della felicità del basso ventre (i cuochi, i libertini e i pornografi), che esaltano le gioie della gola e del sesso.

Di felicità si occupano però con assiduità anche gli psicologi, i sociologi e gli economisti, tutti intesi a proporre programmi dettagliati e precisi per far sentire bene le persone — persone che devono soprattutto preoccuparsi di vivere in un ambiente sociale stabile, devono pensare non in maniera orientata ai problemi ma alle soluzioni, devono essere coscienti dell'importanza del fare sport (fitness) e devono lasciare di tanto in tanto la propria zona confortevole di vita per affrontare dei rischi e provare qualcosa di

52. In effetti la maggioranza dei filosofi (da Platone a Marcuse) è stata in genere del parere che esistono dei falsi bisogni.

53. Dato che ognuno viene educato in un'idea di felicità molto concreta, caratteristica del suo tempo e del suo ceto, bisogna sempre tener desta l'attenzione circa la possibile illusorietà di ciò che brilla e distinguere ciò che luccica e la felicità vera e propria. Cfr. il racconto *Le bonheur* (1882) di Guy de Maupassant, dove è possibile misurare l'incommensurabilità della felicità della protagonista solo se si pensa a tutte le bellezze e alle gioie cui aveva rinunciato e al deserto che in quel momento la circondava.

nuovo<sup>54</sup>. Con la felicità, infine, fanno affari gli astrologi, gli indovini, i maghi, i cartomanti (ancora così diffusi in una società apparentemente razionalizzata e secolarizzata come la nostra), nonché i padroni delle sale-giochi e gli organizzatori di lotterie, che promuovono la ricerca della droga felicità, contribuendo a riempire le casse vuote dell'erario.

Gli oggettivisti muovono invece dalla convinzione che:

- 1) l'autentica felicità debba restare ancorata alla realtà: una cosa non deve valere come buona solo perché la vogliamo noi, bensì noi dobbiamo volere (razionalmente) una cosa perché è buona in sé per noi;
- 2) l'autentica felicità non possa essere indotta o manipolata: se la felicità artificiale non è vera felicità, la vera felicità non può essere prodotta artificialmente.

54. Cfr. la descrizione dell'«ultimo uomo», che ha inventato la felicità, in FR. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra I* (1883), 5: «Guai! Si avvicina il tempo dell'uomo più spregevole, che non sa più disprezzare se stesso. Ecco! Io vi mostro l'ultimo uomo. “Che cos'è amore? Creazione? Anelito? Stella?” così domanda l'ultimo uomo e strizza l'occhio. La terra è poi divenuta piccola e su di essa saltella l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce terrestre; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti. “Noi abbiamo inventato la felicità” — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché c'è bisogno di calore. Si ama ancora il vicino e a lui ci si strofina: perché c'è bisogno di calore. Ammalarsi e diffidare è ai loro occhi peccaminoso: bisogna stare attenti a dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini! Un po' di veleno di tanto in tanto: il che rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine, per morire di una morte gradevole. Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che l'intrattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: entrambe le cose sono troppo fastidiose. Chi vuol ancora governare? Chi obbedire? Entrambe le cose sono troppo fastidiose. Nessun pastore e un solo gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente sceglie di finire in manicomio. “Una volta erano tutti matti” — dicono i più raffinati e strizzano l'occhio. Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno quel che è accaduto: così la materia di schermo è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma ci si riconcilia ben presto — per non guastarsi lo stomaco. Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: ma si sta attenti alla salute. “Noi abbiamo inventato la felicità” — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio».



Gli oggettivisti considerano, non a caso, condizioni di felicità indotte da droghe, antidepressivi o psicotecniche<sup>55</sup> come frutto di strategie di adattamento a una realtà distorta che, lungi dal trasmettere sicurezza e tranquillità, finiscono per trasfigurare la miseria in ascesi, la dipendenza in devozione, l'illibertà in autolimitazione. D'altra parte, secondo gli oggettivisti, la vera felicità deve tener conto delle norme morali vigenti.

La questione però è se questa pretesa non sia eccessiva. Cosa dire di Casanova che, stando alle sue affermazioni, era in perfetta salute, non aveva alcun dovere e nessuna preoccupazione, non era dipendente da nessuno, aveva molti soldi, era fortunato al gioco, aveva successo con le donne e per tutte queste ragioni era profondamente felice? Soggiaceva forse a un'autoillusione? Non aveva ben capito che cosa fosse la vera felicità<sup>56</sup>? Non è un caso che soggettivisti alla Bentham non abbiano mai avuto problemi a privare completamente la felicità della dimensione morale, se è vero che per essi anche la gioia che può derivare o dalla sconfitta del nemico o dalla vendetta compiuta o dalla volontà di distruzione o da un atto criminale<sup>57</sup>, è autentica felicità.

## **Intensità incommensurabile**

Il fatto è che ogni esperienza di felicità è sostanzialmente incommensurabile e quindi non è possibile comparare tra loro esperienze di felicità differenti: non esiste la felicità al plurale;

55. Si pensi alle forme di autoterapia tramite autoosservazione ed esercizio sistematico, ma anche alle forme di immunizzazione contro i casi della vita (atarassia e apatia) usate dagli stoici e dagli epicurei.

56. J.S. Mill ha sostenuto che la felicità dei saggi è maggiore di quella degli stupidi, perché nella felicità ne andrebbe della qualità, non della quantità. La felicità del folle è sì quantitativamente maggiore di quella di Socrate, ma la felicità di Socrate è qualitativamente superiore. E tuttavia il folle non sa nulla di questa differenza.

57. La criminalità può anche essere miope in molti, moltissimi casi (rischio della cattiva coscienza), ma che essa diverta molti, lo testimonia la tendenza a evadere le tasse e a correre per le strade, che contraddistingue anche le persone normali.

ogni esperienza di felicità è la felicità per intero. È vero che, laddove si rinuncia ad una felicità per una felicità ancora più grande, sembra che la felicità possa essere fatta oggetto di calcolo. È vero che, laddove la si collega al possesso di determinati beni materiali o interiori, essa sembra diventare una grandezza non solo quantitativamente definibile e misurabile (come mostra la celebre parola d'ordine utilitaristica della maggior felicità per il maggior numero di persone), ma anche passibile di una crescita continuativa e progressiva secondo un modello lineare. È vero che l'intensità della felicità può essere incrementata artificialmente con l'aiuto del sesso, dell'alcool o di droghe, nonché misurata scientificamente, se è vero, come affermano i neurobiologi, che le esperienze di felicità si accompagnano ad un aumento della produzione di endorfine — sorta di droghe prodotte dal nostro corpo che hanno tutte le caratteristiche delle altre droghe, tanto che un loro utilizzo troppo frequente ne riduce l'efficacia (cosicché la dose deve essere aumentata), mentre il loro abuso induce dipendenza<sup>58</sup>. Tuttavia il fatto che le esperienze di felicità (come per altro quelle di dolore, anch'esse neurobiologicamente misurabili) non possano essere adeguatamente espresse con il linguaggio scientifico, ma solo con il linguaggio della poesia, della musica e della danza, mostra la loro sostanziale incommensurabilità. Poesia, musica e danza, infatti, lungi dall'affermare qualcosa di preciso e di definito su un'esperienza di felicità, si limitano ad esprimerla in maniera immediata e diretta rispettandone l'incommensurabilità<sup>59</sup>.

58. Non a caso c'è chi sostiene che si è felici solo se funziona la chimica del cervello. Lo stato di felicità si basa infatti sulla diffusione di endorfina (morfina endogena), che fa sì che il neurotrasmettitore dopamina venga distribuito nel corpo in misura accresciuta. Da qui nasce l'accresciuta sensazione di felicità, gioia e fiducia.

59. Tuttavia, se è anche vero che qualsiasi discorso teorico sulla felicità è fin dall'inizio segnato da un limite invalicabile, dal momento che può esprimere solo in maniera mediata e indiretta un'esperienza di felicità, un tale discorso non è in ultima analisi superfluo, nella misura in cui può portare più chiarezza e trasparenza nei processi di formazione della volontà e in questo modo aiutare a riconoscere le eventuali false piste su cui conducono idee e attese di felicità profondamente sbagliate.

## La felicità come pienezza

Comunque la soggettivizzazione del concetto di felicità non inficia la possibilità di quella forma di felicità che abbiamo chiamato la felicità come pienezza (*das Glück der Fülle*)<sup>60</sup> e che possiamo assimilare alla *eudaimonía* o alla *beatitudo* antica, nella misura in cui connota 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 (*galéné; Heiterkeit des Sinnes*) che mira sì a limitare o attenuare il dolore, ma non pretende di eliminarlo completamente, anzi lo riconosce lucidamente (e quindi lo accetta) come l'altro polo della vita. Non a caso vale per essa quello che valeva già per le antiche concezioni eudemoniche, in cui il piacere, se anche non veniva svalutato (come poi sarebbe stato col cristianesimo), neanche veniva ricercato come tale: «non scegliamo ogni piacere», «non evitiamo ogni dolore», si legge nella *Lettera a Meneceo* di Epicuro<sup>61</sup>.

Anzi, questa forma di felicità periodica (che va ben oltre la felicità episodica, anche se non la esclude) è in grado di mediare gli aspetti contrastanti dell'esistenza, ovvero a integrare i due poli (positivo e negativo) che la caratterizzano. Essa non dipende da eventi fortunati o da esperienze entusiasmanti e non ha niente di spettacolare, ma garantisce quella *euthymía* che, anche se non dovesse conservarsi per sempre, tuttavia ha la capacità di compenetrare durevolmente l'esistenza. Il fatto è che questa forma di felicità è l'unica in grado di rispondere alla ben più decisiva questione del senso dell'esistenza. Essere felici significa, infatti, aver trovato un orizzonte di senso (*Sinhorizont*) o una donazione di senso (*Sinngebung*) in grado di sostanziare il nostro vivere e il nostro agire, in grado cioè di farci "esistere" (e non meramente "esserci") nel senso forte in cui questo termine viene utilizzato da Karl Jaspers.

60. I termini latini *beatitudo* e *beatitas* (cfr. Cicerone, *De natura deorum* 1, 95) indicano una vita felicemente riuscita nel suo complesso, in virtù sia degli sforzi personali sia dell'appoggio divino.

61. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 129.

Questo concetto di felicità come «pienezza di vita» (*Glück der Fülle*) va quindi ben oltre quel che comunemente s'intende per felicità, e cioè la «felicità casuale» (*Zufallsglück*) conseguente a un colpo di fortuna, la «felicità come ben-essere» (*Wohlfühlsglück*) conseguente a un'esperienza coinvolgente, appagante o piacevole o all'immersione in un'attività o in un'impresa, l'isteria della felicità (*Glückshysterie*) come estrema intensificazione di esperienze forti e divertenti<sup>62</sup>. La felicità come pienezza sta infatti ad indicare, sulla linea della *eudaimonía* antica, una vita buona / riuscita, all'interno della quale i singoli momenti di felicità costituiscono un elemento importante ma affatto particolare e limitato. In questa prospettiva porsi la questione dell'*eudaimonía* significa porsi anzitutto il problema, già richiamato da Platone, di “come si debba vivere”<sup>63</sup>, mentre rispondere alla questione dell'*eudaimonía* significa “scegliere”<sup>64</sup> tra le molteplici forme di vita che ci si prospettano<sup>65</sup>, quella che ci consente di vivere al meglio nelle condizioni date o quella che vorremmo augurare di vivere ai nostri figli e ai nostri nipoti. Nella questione della felicità ne va, infatti, della nostra vita nella sua interezza (non di un segmento di essa), per cui non possiamo fermarci a considerare solo la qualità di certi suoi momenti e di certe sue fasi.

Questa terza forma di felicità ha inoltre un carattere riflesso che la distingue nettamente dalle altre forme di felicità. Essa fissa infatti dei criteri precisi per individuare ciò che è degno di essere desiderato e ricercato, ovvero ciò cui il singolo deve attenersi — laddove la fonte di questi criteri può essere Dio, ma anche la ragione, oppure il consenso raggiunto da uomini saggi o ancora l'accordo frutto di un confronto democratico. Non è che in questo modo la questione della felicità finisca per non dipendere più in ultima analisi da istanze non-cognitive (sentimenti, desideri, volere della singola persona).

62. Per la distinzione fra *Zufallsglück*, *Wohlfühlsglück*, *Glückshysterie* e *Glück der Fülle*, cfr. W. Schmid, *Felicità* (2007), trad. di A. Penna, Fazi, Roma 2009.

63. Cfr. Platone, *Gorgia* 492, d 5; 500, d 4; 512, a 7; *Repubblica* 303, b 2; *Leggi* 808, d 3.

64. Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 3.

65. Cfr. la scelta tra i diversi «stadi sul cammino della vita» in S. Kierkegaard.

Tuttavia tali istanze potranno essere accettate come criterio di una vita buona / riuscita solo se (in una sorta di “soggettivismo riflesso”) sapranno tenere testa a determinate obiezioni razionali di merito. Di qui l’importanza delle ragioni addotte a favore dell’uno o dell’altro stile di vita.

Una forma di vita buona (in quanto modo di esistere liberamente scelto) ha, ovviamente, all’inizio il valore di un progetto che, se dà sì all’esistenza del singolo una certa direzione, resta affatto provvisorio, tanto da poter essere costantemente rivisto alla luce delle esperienze successive. Alla fine, però, tale progetto di vita buona finisce per consolidarsi in un atteggiamento di base che fonda il carattere e l’identità di un individuo. A questo punto, per il bilancio del cammino di vita trascorso, la quantità dei momenti di felicità acuta vissuti non è decisiva. Infatti, se la forma di vita per cui ci si è decisi è in sé armonica, la mancanza di momenti di felicità attesi o sperati non è molto importante. Chi invece nelle sue aspettative si è reso completamente dipendente dal raggiungimento della felicità agognata e non possiede un progetto di vita il cui senso complessivo possa compensare i piccoli o grandi insuccessi, non potrà che lamentarsi, ad ogni fallimento, dell’insensatezza della vita nel suo complesso.

## La vita buona

Ora, a mio avviso, si possano tipologicamente individuare sei forme fondamentali di vita buona<sup>66</sup>, ognuna delle quali implica una determinata concezione della felicità. È poi questa concezione a stabilire quale scopo possa essere considerato come degno di essere perseguito e quale al contrario debba essere evitato come foriero d’infelicità.

Le sei forme di vita buona sono le seguenti:

66. Cfr. A. Pieper, *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben*, Hoffmann & Campe, Hamburg 2001.

- 1) la forma di vita “estetica”, per cui la felicità sta nel piacere, nel godimento, dove il riferimento è alla felicità come piacere misurato in Aristippo ed Epicuro<sup>67</sup>, alla felicità come piacere riflesso in Kierkegaard<sup>68</sup>, alla felicità come apoteosi delle sensazioni in Nietzsche, alla felicità come immersione nella natura in Camus<sup>69</sup>;
- 2) la forma di vita “economica”, per cui la felicità sta nell’utilità quantitativamente misurabile che l’individuo può conseguire con le sue azioni, dove il riferimento è alla felicità come utilità calcolabile in Bentham<sup>70</sup> e alla felicità come utilità qualificata in Stuart Mill (e altri)<sup>71</sup>;

67. Cfr. Epicuro, *Lettera a Menecce*, 131–132: «Quando dunque diciamo che il piacere (*hēdonē*) è il fine ultimo (*tēlos*), non intendiamo riferirci ai piaceri dei dissoluti e ai meri godimenti sensuali, come pur pensano taluni per ignoranza, ostilità o fraintendimento, bensì pensiamo all’assenza di sofferenza fisica e all’imperturbata tranquillità dell’animo (*tò mēte algēin katà sōma mēte taráttesthai katà psychēn*). Infatti a produrre una vita piacevole (*tòn hēdùn gennā bion*) non è né un’ininterrotta serie di simposi e di festini, né il commercio con bei fanciulli e belle donne, né il gusto che si prova a mangiare pesci e tutte le altre leccornie che offre una tavola imbandita, ma un sobrio intelletto (*nēphōn logismòs*), che analizzi attentamente le ragioni di ogni scelta e di ogni rifiuto e bandisca le vane opinioni che sono la causa principale delle più frequenti inquietudini dell’animo».

68. Cfr. S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore* (1843) e *In vino veritas* (1845).

69. Cfr. la descrizione della nuotata notturna in A. CAMUS, *La morte felice* (1936–1938), trad. di G. Bugliolo, Rizzoli, Milano 1990, pp. 127–128.

70. Cfr. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), I, 1–2.

71. Cfr. J. Stuart Mill, *Utilitarismo*, 1863, cap. II: «La concezione per cui l’utilità (o il principio della maggior felicità) è il fondamento della morale, afferma che le azioni sono moralmente giuste nella misura in cui hanno la tendenza a favorire la felicità, e sono moralmente sbagliate nella misura in cui hanno la tendenza a realizzare il contrario della felicità. Con felicità (*happiness*) intendiamo il piacere (*pleasure*) e l’essere liberi da pene (*pain*), con infelicità pene e mancanza di piacere [...] Di due piaceri il più desiderabile è quello che viene decisamente preferito da tutti (o quasi tutti) quelli che li hanno provati entrambi. Se coloro che li conoscono e li possono valutare entrambi danno la preferenza a uno dei due piaceri rispetto all’altro, tanto da preferirlo pur sapendo che è causa di maggiore scontento e tanto da non volerlo scambiare con moltissimi altri piaceri che potrebbero provare, allora siamo legittimati ad attribuire a quel piacere una qualità più alta — una qualità talmente più importante della quantità che questa, al confronto, ha meno peso specifico».

- 3) la forma di vita “politica”, per cui la felicità è pensabile solo o principalmente come felicità collettiva, strategicamente e tecnicamente costruita, dove il riferimento è alle utopie di Moro, Campanella e Bacone e alle distopie di Zamjatin<sup>72</sup> e Huxley<sup>73</sup>;
- 4) la forma di vita “etica”, per cui la felicità sta nella *areté*, nella virtù, in quanto produttrice di felicità, dove il riferimento è a Platone e ad Aristotele;
- 5) la forma di vita “morale”, per cui la felicità sta paradossalmente nella virtù in quanto rinuncia alla felicità, dove il riferimento è a Socrate<sup>74</sup>, a Seneca, a Kant (per cui l’importante non è la ricerca della felicità, ma il diventare moralmente degni della felicità), nonché alla *voluntas* in Schopenhauer;
- 6) la forma di vita “religiosa”, in cui la felicità sta nella contemplazione e/o nella fede, dove il riferimento è a Plotino, ad Agostino<sup>75</sup> e a Eckhart.

72. E. Zamjatin, *Noi*, 1919–1921, 1924.

73. A. Huxley, *Il mondo nuovo* (1932), trad. di L. Gigli, Mondadori, Milano 1933.

74. Platone, *Fedone*, 67 c–d: «E purificazione non è forse proprio il separare quanto più è possibile l’anima dal corpo e abituarla a chiudersi e a raccogliersi, lungi da ogni contatto col corpo, tutta in se stessa, e a starsene, per quanto può, tutta sola da sé e in questa vita e in quella futura, contenta di sciogliersi dal corpo come da una catena? [...] E non forse è questa la morte: lo scioglimento e la separazione dal corpo?»

75. Cfr. Agostino, *La città di Dio*, XIX, 20; XXII, 30: «Poiché dunque il sommo bene della città di Dio è la pace eterna e perfetta, non quella pace che i mortali attraversano tra la nascita e la morte, ma quella nella quale permangono senza più subire alcuna avversità, chi potrà negare che quella vita sia la più felice? e chi negherà che, a confronto con quella, la vita che conduciamo qui sulla terra, per quanto sia ricca di beni dell’anima, del corpo e di altri averi esteriori, sia infelicissima? Tuttavia può essere detto giustamente felice già adesso anche colui che fa un uso retto della sua vita presente e la riferisce a quel fine che egli ama nel modo più ardente e in cui spera con tutta la sua fede, anche se più per la speranza all’aldilà che nel possesso dell’aldiquà. Questo possesso nell’aldiquà, senza quella speranza nell’aldilà, è infatti una felicità falsa e una grande infelicità [...] Quanto sarà profonda quella felicità in cui non vi sarà più alcun male, non mancherà alcun bene e si potrà attendere liberamente a lodare Dio, che sarà tutto in tutti! [...] Là riposeremo e contempleremo, contempleremo e ameremo, ameremo e loderemo. Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine se non arrivare al regno che non ha fine?».

Si tratta di progetti di vita buona di cui si sono fatti portavoce soprattutto i filosofi, ma che trovano concreto riscontro anche nella vita degli uomini, anche se, in quanto tipi ideali, sono difficilmente rinvenibili in forma pura nella vita concreta (o lo sono soltanto in casi eccezionali). Di solito, infatti, le forme di vita realmente praticate sono forme miste, in cui idee diverse delle felicità trapassano le une nelle altre o collidono tra loro, a meno che fin dall'inizio il peso principale non venga attribuito a un determinato tipo di felicità.

### Una costante antropologica

Il termine felicità è comunque in ultima analisi profondamente equivoco: può applicarsi sia a casi fortunati, sia ad attimi gioiosi, sia a tutta un'esistenza. Inoltre può far riferimento o ad uno stato d'animo o ad una condizione di benessere o all'impostazione complessiva di una vita. Al di là di queste sue differenti accezioni, però, ciò che appare indiscutibile è che la ricerca della felicità è una costante antropologica, ovvero che tutti gli uomini cercano in qualche modo la felicità. Infatti, se anche le forme della felicità variano e differiscono fortemente tra loro<sup>76</sup>, il termine felicità indica pur sempre qualcosa il cui possesso promette piena realizzazione e pieno appagamento.

Non a caso Aristotele nell'*Etica nicomachea* afferma:

Dato che ogni conoscenza e ogni scelta aspira ad un qualche bene, diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto tra tutti i beni pratici (raggiungibili mediante l'azione). Orbene, quanto al

76. Sebbene la ricerca della felicità sia comune a tutti gli uomini, quel che al contempo li divide e anzi a volte li rende nemici è il fatto che ogni individuo desidera per sé un'altra felicità e si vede impedito dai suoi simili nel perseguimento dei suoi scopi. Se invece più persone perseguono gli stessi scopi (potere, ricchezza, fama, belle donne, uomini ricchi) per essere felici, gli altri diventano concorrenti e rivali, cui si augura quanto c'è di peggio nella vita. Infatti quello che resta al palo nella lotta per la felicità, è uno in meno, cioè è uno che non potrà render più magra la torta.



nome la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: lo chiamano felicità sia gli uomini normali (che sono i più) sia quelli colti e ritengono che vivere bene (*eū zēn*) e agire bene (*eū práttein*) equivalgano ad essere felici (*eudaimonein*). Ma su che cosa sia la felicità sono in disaccordo e i più non la definiscono allo stesso modo dei sapienti. Infatti alcuni pensano che sia qualcosa di ovvio e chiaro, come piacere, ricchezza o onore, altri altra cosa; anzi, spesso è il medesimo uomo che l'intende diversamente; quando è malato, infatti, l'intende come salute, quando è povero come ricchezza<sup>77</sup>.

E qualcosa di simile sostiene pure Pascal in uno dei suoi "pensieri":

Tutti gli uomini, nessuno escluso, cercano di essere felici; per quanto impieghino mezzi diversi, tendono tutti a questo fine. Quel che spinge alcuni ad andare in guerra e altri a non andarci, è sempre questo identico desiderio, presente negli uni come negli altri, sebbene accompagnato da punti di vista diversi. La volontà non fa mai il minimo passo se non verso quest'oggetto. È il movente di tutte le azioni di tutti gli uomini, anche di quelli che vogliono impiccarsi<sup>78</sup>.

Non è quindi un caso che la felicità, almeno a partire dall'illuminismo, venga considerata addirittura come «un diritto», come mostra la *Dichiarazione d'indipendenza americana* del 4 luglio 1776<sup>79</sup>: infatti, se è vero che la natura ha instillato nell'uomo, oltre che un'avversione nei confronti della sofferenza, anche la tendenza alla «ricerca della felicità» (*pursuit of happiness*), alla felicità l'uomo non può non avere naturalmente «diritto»<sup>80</sup>. E non è nemmeno un caso

77. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1095 a, 14–23.

78. B. Pascal, *Pensieri*, n. 425.

79. Dichiarazione d'indipendenza americana (4.7.1776): «*We hold these truth to be selfevident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*».

80. Il tema del diritto alla felicità è in realtà già in qualche modo presente nel Vecchio Testamento, secondo cui la felicità ce l'ha chi se l'è guadagnata, mentre l'infelicità ce l'ha chi se l'è meritata. Cfr. la storia di Giobbe, dove gli amici, per dimostrare che Dio è un giudice buono, sollevano una serie di obiezioni alla professione d'innocenza di Giobbe (che non capisce perché Dio gli abbia mandato tutte quelle disgrazie a fronte del suo comportamento buono e pio e che quindi pretende un giudizio leale sul suo operato), sostenendo che Dio punisce solo chi se l'è meritato (per cui Giobbe deve aver commesso qualche peccato).

che nell'immaginario escatologico di molte religioni sia presente la tendenza a sognare per i buoni una possibile futura utopica condizione non solo d'assenza totale di dolore<sup>81</sup>, ma anche di duratura e perpetua felicità (la beatitudine del paradiso), dove non ci sia più spazio per ulteriori desideri ma non alberghi nemmeno il pericolo della noia<sup>82</sup>, mentre per i malvagi (in una sorta di trascendente compensazione delle vicende terrene) una condizione di perpetuo dolore (la dannazione dell'inferno), priva di vie d'uscita a cominciare dalla morte — situazioni per altro vivibili (nell'un caso) e sopportabili (nell'altro) solo per esseri strutturalmente diversi dagli uomini quali li conosciamo<sup>83</sup>.

Insomma: la ricerca della felicità è una costante antropologica, come la ricerca di senso. Gli uomini, in quanto esseri che sentono, percepiscono, pensano, vogliono e agiscono, mirano alla felicità come a ciò che è in grado di donare senso alla loro esistenza, altrimenti minacciata dal dolore e dall'insensatezza: infatti una vita senza felicità appare loro priva di senso. Non ci sono tuttavia patenti universali capaci di garantire il raggiungimento della felicità. Nessuno può essere felice al posto di un altro (così come non si può soffrire o morire al posto di un altro) e nessuno può produrre la felicità di un altro. Tuttavia vale la pena riflettere attentamente sulle condizioni che possono rendere possibile una vita buona, nonché ascoltare quello che altri hanno da dirci circa le pietre da costruzione che hanno raccolto e circa le azioni che hanno compiuto per costruire la loro personale forma di felicità.

81. Il tema della liberazione dal male fisico e psichico è un tema religioso per eccellenza: cfr. Ap 21, 1-4.

82. Il paradiso è in effetti sempre stato visto come il luogo della sensatezza e della beatitudine per antonomasia, anche se in certi casi come una condizione ormai perduta, dove non è più possibile far ritorno, mentre in altri come una condizione escatologica promessa ai credenti, in cui essi avranno parte alla eterna felicità in comunità con Dio.

83. Cfr. Platone, *Gorgia*, 523: «Come narra Omero, [...] sotto il regno di Crono vigeva, riguardo agli uomini, la legge (che del resto vige tuttora tra gli dei) che chi degli uomini sia vissuto in modo giusto e santo vada, dopo la morte, nelle isole dei beati e là viva in completa felicità al sicuro dai mali; ma chi invece sia stato ingiusto ed empio, precipiti in quel carcere di pena e di giustizia che chiamano Tartaro».

## Felici da soli?

Resterebbe da chiedersi se la felicità sia qualcosa di meramente individuale, ovvero se possa esistere prescindendo dalla felicità degli altri<sup>84</sup>. Si può essere felici da soli? Si può essere felici se gli altri (soprattutto quelli più vicini a noi) non sono felici?<sup>85</sup> Spesso si pensa che la felicità consista nel non dipendere da nulla e da nessuno, nel non avere vincoli o preoccupazioni, ma può l'individuo trovare la propria felicità prescindendo da buoni rapporti con gli altri? Non è forse vero che i vari progetti di società utopica elaborati nel corso della storia del pensiero occidentale (da Platone a Tommaso Moro<sup>86</sup>, da Tommaso Campanella<sup>87</sup> a Robert Owen<sup>88</sup>, da Saint Simon<sup>89</sup> a Karl Marx) sono sottesi dall'idea che la felicità dell'individuo non può darsi senza la contemporanea felicità degli altri che vivono

84. La felicità che possiamo raggiungere resta infatti sempre circondata o impregnata d'infelicità. Non è forse vero che, come ha detto Nietzsche, l'uomo costruisce il suo piccolo giardino di felicità «proprio accanto al dolore del mondo, e spesso sul suo suolo vulcanico»? (cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, 1878, I, § 591).

85. Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739–40), libro II, parte II, sez. 5: “Una solitudine totale è forse il peggior castigo che ci si possa infliggere. Qualsiasi piacere languisce se non è gustato in compagnia e qualsiasi dolore diventa più crudele e intollerabile [...] Se anche tutte le forze e gli elementi della natura pattuissero di servire un solo uomo e di obbedirgli; se anche il sole sorgesse e tramontasse al suo comando; se anche il mare e i fiumi scorressero a suo piacimento, e la terra producesse spontaneamente tutto quanto gli fosse utile o gradito, egli sarebbe pur sempre un infelice finché non gli si desse almeno un'altra persona con cui poter condividere la propria felicità e di cui godere la stima e l'amicizia».

86. T. Moro, *Utopia*, 1516.

87. T. Campanella, *La città del sole*, italiano 1602, rielaborata 1612–1620, latino 1632, rielaborata 1636.

88. R. Owen, *Una nuova concezione della società*, 1813. In questo libro Owen sosteneva tre idee di fondo: che non si poteva andare avanti nel modo in cui si era andati avanti fino a quel momento; che la società poteva essere qualcosa di diverso da (nel migliore dei casi) un contratto tra egoisti; che l'unico fine della cultura umana era la felicità e che la felicità del singolo dipendeva dalla felicità della società. Owen cercò invano di realizzare la sua utopia prima nella fabbrica–modello di New Lanark in Scozia e poi nella colonia di New Harmony nello stato dell'Indiana (USA).

89. Saint–Simon, *Nuovo cristianesimo*, 1825.

insieme e accanto a lui?<sup>90</sup> Anzi, non è proprio la mia cura per l'altro una delle fonti più importanti di felicità? Non diventiamo felici proprio laddove ci dimentichiamo (almeno fino ad un certo punto) di noi stessi impegnandoci nell'essere per gli altri?

Nella vita (quale noi quotidianamente la conosciamo) le cose sembrano tuttavia andare diversamente. L'esperienza mostra, infatti, che la felicità è possibile anche se gli altri sono infelici, che esistevano uomini felici anche quando c'erano i campi di concentramento, che esistono uomini felici anche oggi che una gran parte della popolazione mondiale soffre e muore per fame. Non vi è nessuna armonia prestabilita tra l'interesse dell'individuo alla riuscita della propria vita e l'interesse degli altri alla riuscita della loro. La morte dell'uno può significare la vita dell'altro. Come l'esperienza del dolore altrui soltanto di rado (o soltanto in ambito familiare) diviene fonte di pietà e compassione autentica, allo stesso modo soltanto di rado (o soltanto in ambito familiare) la propria felicità appare insulsa se non può essere condivisa con gli altri.

### **Un problema specificamente umano**

La ricerca della felicità tuttavia non è solo una costante antropologica (al pari della eliminazione del dolore), ma è anche un problema specificamente umano, esattamente come il suicidio. La felicità umana, infatti, è diversa sia da quella divina che da quella animale.

Anzitutto la felicità è qualcosa che l'uomo prova solo in determinati momenti della sua esistenza, che per il resto non è (e non può essere) sempre felice. Inoltre la sua felicità ha una forte componente emozionale, in quanto o è la conseguenza della fine di uno stato di dolore (= felicità negativa) o è connessa a sensazioni particolari, come il piacere, l'amore, il benessere (= felicità positiva). La felicità umana quindi non è assolutamente paragonabile alla felicità o,

90. Cfr. *Il discorso sulla felicità* (1824) dell'inglese John Gray, in cui questo socialista utopista riconosceva, come ogni pianificatore di una società felice, che la felicità o è totale o non esiste, che uno non può essere felice in mezzo all'infelicità generale.

meglio, alla beatitudine divina. La felicità che prova l'uomo è infatti qualcosa in cui viene coinvolto tutto l'individuo, non solo lo spirito ma anche il corpo, ovvero non solo il corpo ma anche lo spirito. Ne consegue che un essere che non ha un corpo (o almeno un corpo come il nostro) non solo non potrà mai sentire bisogni, avere preoccupazioni, provare dolori, come accade a noi, ma non potrà nemmeno percepire quella gioia esplosiva, quell'estasi beata, quel piacere illimitato che gli uomini chiamano felicità. Come non può suicidarsi<sup>91</sup>, Dio non può nemmeno provare la nostra felicità o il nostro dolore: gli manca il necessario sensorio sensibile. Non a caso parlare di un Dio sofferente o di un Dio felice è solo una forma di discorso analogico o metaforico, in cui però la differenza supera ampiamente la somiglianza. Dio è senz'altro beato, ma non è felice<sup>92</sup>.

Inoltre la beatitudine di Dio, quale godimento eterno della propria perfezione, in cui non c'è spazio né per nuovi desideri né per un'ulteriore crescita, è qualcosa d'inconcepibile, se non addirittura di noioso, per un essere manchevole come l'uomo, che per sua natura non può smettere di desiderare, pena l'essere preda e vittima della noia (che è una sofferenza a sua volta) — o, al massimo, una condizione utopico–escatologica trans–storica, di cui gli uomini potranno godere quando Dio sarà «tutto in tutti»<sup>93</sup>. Infine per la sua natura non–sostanzialistica (l'uomo non è *causa sui*), l'individuo è chiamato a porre in rapporto in maniera equilibrata gli elementi contraddittori (finito, infinito; necessità, possibilità, spirito e realtà

91. Plinio, *Naturalis historia*, II, 27: «*ne deum quidem posse omnia — namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit (scil. natura) optimum in tantis vitae poenis*» («nemmeno un dio può tutto — infatti non può darsi la morte, se vuole; che è invece quanto di meglio la natura abbia donato all'uomo alle prese cogli infiniti travagli della vita»).

92. Dio è contento dopo la creazione (gli è venuta bene un'opera).

93. La stessa definizione kantiana della felicità — «La felicità è l'appagamento di tutte le nostre inclinazioni (tanto *extensive*, nella molteplicità loro, quanto *intensive*, rispetto al grado, e anche *protensive*, rispetto alla durata)» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, 1781, A 806) — confonde la condizione utopico–escatologica trans–storica con la consueta accezione di felicità. Non è forse un caso che Kant usi *Glückseligkeit* (beatitudine) invece di *Glück* (felicità, fortuna).

psico-fisica) che lo caratterizzano, contro ogni forma unilaterale di esistenza (disperazione), e quindi anche a integrare nella sua esistenza sia il dolore che la felicità.

La felicità dell'uomo è tuttavia diversa anche da quella degli animali. Anzitutto gli animali sono esseri che hanno sensazioni corporee, ma mancano d'autocoscienza. Inoltre l'animale vive in maniera astorica, non ha cioè rapporti col suo passato: quel che sperimenta, lo dimentica subito dopo<sup>94</sup>. Per questo non può essere felice, perché non ha più presente ciò che lo ha reso felice. La felicità è quindi una questione del tutto umana. Se potrebbe dire che l'uomo, da un lato, vuole essere eternamente felice come Dio, ma non lo vuole in maniera divina, bensì in maniera umana; dall'altro, vuole essere felice come l'animale che è privo di preoccupazioni e dimentico delle sofferenze, ma non lo vuole in modo animale, bensì in modo umano. Egli non vuole essere felice né in maniera esclusivamente spirituale né in maniera esclusivamente sensibile: vuole entrambe le cose contemporaneamente.

94. Cfr. Fr. Nietzsche, *Dell'utilità e del danno della storia per la vita* (1874): «Osserva il gregge che pascola accanto a te: non sa che cosa sia ieri, che cosa sia oggi; salta intorno, mangia, riposa, digerisce, salta di nuovo, e così dal mattino alla sera e giorno dopo giorno, in breve legato, con il suo piacere e con la sua pena, al piolo per così dire dell'attimo, e perciò né triste né annoiato. Veder tutto ciò è molto duro per l'uomo, poiché egli si vanta, di fronte all'animale, della sua umanità e tuttavia guarda con invidia la felicità di quello — giacché egli vuole soltanto vivere come l'animale né nella noia né nel dolore, ma lo vuole invano, poiché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché mi guardi soltanto, senza parlarmi della tua felicità? L'animale voleva rispondere e dire: la ragione di ciò è che dimentico subito quello che volevo dire — ma dimenticò subito anche questa risposta e tacque».

## Il potere del dolore

### Per una fenomenologia del rapporto tra politica e sofferenza

Michele Nicoletti

Nella vita dell'umanità non è solo la natura ad infliggere all'uomo sofferenza. Molto spesso è l'uomo stesso la causa di nuovo e ulteriore dolore. E non solo l'uomo nel rapporto personale con l'altro uomo, ma anche l'uomo nel suo associarsi ad altri uomini, nel suo dar vita a forme organizzate di società, in breve, nel suo agire storico. La sofferenza sembra accompagnarsi così alla storia di tutte le società umane, e tuttavia, benché questo rapporto sia profondo e radicato, la sua presenza viene spesso minimizzata o addirittura rimossa. «Gli storici — ha scritto Peter Berger — sono bravissimi a seppellire le minuzie della sofferenza individuale nelle presunte *magnalia* [...] del corso degli eventi. I filosofi della storia hanno elevato questo gioco di disattenzione al livello di strumento essenziale del mestiere. Quando ignorare la sofferenza diventa difficile, procurano di legittimarla»<sup>1</sup>. Di fronte al male che deriva all'uomo dalla sua vita nella storia, ci si preoccupa immediatamente — e certo troppo in fretta, senza nemmeno lasciare il tempo allo stupore e al silenzio — di giustificarlo. Ma anche il giustificare troppo e troppo in fretta può essere un modo di incrementare il male, anziché di mitigarlo o comunque di rendere possibile la convivenza con esso. «Gli uomini sono tutti avvoltoi — ha scritto ancora Peter Berger —, in quanto vivono sui patimenti del passato. Alla base di ogni società storica ci sono cataste di cadaveri, vittime degli atti

1. P. Berger, *Le piramidi del sacrificio. Etica politica e trasformazione sociale* (1974), trad. di F. Salvatorelli, Einaudi, Torino 1981, p. 166.

omicidi che direttamente o indirettamente portarono all'istituzione di quella stessa società. Non c'è modo di eludere questo fatto, e non c'è modo di rimediare. È un fardello inevitabile della condizione umana. Ma alcuni uomini sono avvolti in senso più attivo. Producono cataste di cadaveri supplementari con le loro azioni; ed essi stessi, o più probabilmente altri al loro servizio, forniscono le giustificazioni dei massacri mentre questi sono ancora in corso, e qualche volta in anticipo»<sup>2</sup>.

Il grande apparato delle giustificazioni è stato tuttavia radicalmente scosso dal «male estremo» che l'uomo ha patito nel Novecento ad opera di creature politiche uscite dalle sue mani: i regimi totalitari<sup>3</sup>. Queste creature con rara forza hanno fatto dell'uso della sofferenza un terribile strumento di governo. Questa volta le filosofie della storia non hanno potuto ignorare quel male incalcolabile, né sono riuscite ad elaborare ragioni convincenti a “giustificarlo”. Esso resta davanti a noi come male «radicalmente ingiusto», resta — ancora? — pietra d'inciampo dei relativismi radicali.

Di fronte alla sfida ch'esso ci pone, dobbiamo tornare a riconoscere con Karl Löwith che «l'interpretazione della storia è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa»<sup>4</sup> e dobbiamo tornare a fare i conti con la presenza della sofferenza nella vita sociale e politica, con questo oggetto ingombrante, quando non scandaloso, per il potere che cerca di legittimarsi come artefice del “bene comune” (e non certo del male) o della “felicità umana” (e non della sofferenza). L'imbarazzo che talvolta si prova a mettere in connessione questo tema del male e della sofferenza con l'agire politico nasconde forse qualcosa di non confessabile: la consapevolezza che la presenza della sofferenza risale allo stesso vivere insieme degli esseri finiti e, in esso, al potere che l'uno esercita sull'altro.

2. Ivi, p. 167.

3. Sul totalitarismo come «male estremo» — l'espressione è di Hannah Arendt — si veda il volume curato da R. Gatti (ed.), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000.

4. K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), trad. di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1979, p. 23.



Nel tentativo di ricostruire una sorta di fenomenologia del rapporto tra la politica e la sofferenza, analizzeremo tre luoghi del darsi di questo rapporto: l'origine e la costituzione del politico, l'esercizio del potere e la lotta contro il potere.

### La sofferenza nell'origine

Nell'interrogarsi sul rapporto tra la sofferenza e l'origine del politico, nel domandarsi cioè se il negativo si annidi fin nelle radici di quella forma di socialità umana che si costituisce in unità politica, il pensiero che indaga attorno all'inizio si imbatte in racconti diversi relativi alla istituzione di un regno originario o alla fondazione di una prima città. Nelle tradizioni che ci generano e ci accompagnano, questi racconti associano, secondo varianti differenti, questo momento originario ad un *atto di violenza*, che René Girard, sulla scorta delle analisi freudiane di *Totem e tabù*, ha definito nei suoi ormai classici lavori<sup>5</sup> come «violenza originaria»; una violenza che, colta alla base della fondazione stessa dell'unità sociale, finisce per accompagnare e per segnare la vicenda di ogni politica costruzione umana.

Questa violenza è operata dall'uomo sull'uomo e non dall'uomo sullo "straniero", ma dall'uomo sul vicino, anzi sul prossimo, sull'intimo, quasi sul "se stesso" nella figura del padre, del figlio o del fratello ucciso. Talvolta pare che proprio questa vicinanza sia lo sfondo necessario di questa violenza<sup>6</sup>. Nel mito babilonese di Marduk e in

5. In particolare R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), trad. di O. Fatica, E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992; Id., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* (1978), trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1996; Id., *L'antica via degli empi* (1985), trad. di C. Giardino, Adelphi, Milano 1994. Sulla rilevanza delle teorie di Girard per la filosofia politica: cfr. L. Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema politico e giuridico in René Girard*, in "Cenobio", 4 (1990), pp. 312–336. Per una applicazione di tali teorie in campo teologico e biblico, cfr. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel-Verlag, München 1978; N. Lohfink (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Herder, Wien 1983.

6. «Proprio ciò che unisce gli uomini è ciò che li fa "insorgere" mortalmente uno contro l'altro», ha scritto E. Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte*

quello greco di Edipo la violenza originaria segna il rapporto dei figli contro il padre e la madre, mentre il tema del fratricidio è presente nei miti egizi, nel racconto biblico di Caino e Abele, nel mito di Roma di Romolo e Remo<sup>7</sup>.

Ma nell'uno e nell'altro caso il costituirsi di un ordine politico, nella forma di un regno o di una città, pare legato alla rottura di un legame precedente, filiale o fraterno: si narra di un'unica famiglia che si spezza, si differenzia e si ricompone in forma diversa. Colpisce in questi racconti l'insistenza sul tema della violenza e della rottura dei legami che accompagnano l'origine della società e che da quella origine accompagna ogni società.

Nell'interpretazione dei Padri della Chiesa, la sofferenza inflitta da Caino al fratello Abele resta in certo senso impressa in ogni atto fondativo di una città terrena, così come resta impresso, sulle sue mura, anche il segno del sangue. La città fondata dal fratricida Caino diviene per Agostino una sorta di "archetipo" della città terrena: «Il primo fondatore della città terrena fu un fratricida: vinto dall'invidia, uccise il proprio fratello, cittadino della città celeste e pellegrino su questa terra. Non vi è quindi da meravigliarsi se, molto più tardi, al tempo della fondazione della città destinata a diventare "capo" della città terrena di cui parliamo, e a regnare su tanti popoli, si sia riprodotta una certa immagine di quel primo esemplare, di quell'archetipo, *archétypon*, come dicono i greci. Anche là si perpetrò un delitto del quale un loro poeta lasciò scritto: "Le prime mura grondarono di sangue fraterno" [Lucano, *Fars.*, I, 95: *Fraterno primi maduerunt sanguine muri*]]<sup>8</sup>.

Il nesso stabilito da Agostino tra fratricidio e fondazione della città ha chiaramente un intento polemico come risulta dal suo riferimento alla fondazione di Roma e alla leggenda di Romolo e Remo che l'accompagna: la Roma che Agostino critica è la Roma "capo"

*in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, Teil I (Die jahrwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht), Schöningh, München-Paderborn-Wien 1979, p. 132.

7. Cfr. G. M. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli. Miti simboli e politica*, Giappichelli, Torino 1992.

8. Agostino, *De Civitate Dei* XV, 5.

della città terrena, fondata sulla violenza. E tuttavia l'affermazione dell'esistenza di tale nesso sembra non potersi ridurre alla funzione critica che essa svolge in un determinato contesto storico. Lo stesso racconto biblico sembra autorizzare un'interpretazione più ampia, solo a considerare il fatto che il nesso tra atti di ribellione e di violenza e fondazione della città non si riscontra solo a proposito dell'episodio di Caino, ma anche ad un episodio successivo, quello di Nimrod, che ordinò la costruzione della torre.

Anche la fondazione di questa nuova città simboleggiata da Babele sembra nascere dalle stesse esigenze che avevano mosso Caino a fondare la prima città e sembra portare con sé il segno della sofferenza:

Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra» (Gn 11, 1-4).

La costruzione di Babele e della sua torre riproduce molti elementi della situazione precedente<sup>9</sup>. Vi è anzitutto un'unità originaria, qui rappresentata dall'unità di lingua e di parole di tutta l'umanità. Vi è poi la valenza sacrale, antiteologica, dell'atto di fondazione con quella torre protesa a toccare il cielo. In terzo luogo vi è l'angoscia della dispersione e il tentativo di preservare l'identità storico-culturale "facendosi un nome". In quarto luogo vi è l'elemento della tecnica, così ben simboleggiato dai mattoni e dal bitume. Infine vi è l'intervento divino:

Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno

9. Sulla torre di Babele e le sue interpretazioni si vedano la monumentale opera di A. Borst, *Die Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen*, 4 voll., Hiersemann, Stuttgart 1957-1963; E. Drewermann, *op. cit.*; H. Bost, *Babel. Du texte au symbole*, Éd. Labor et Fides, Genève 1985.

in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città (Gn 11, 5-8).

Di nuovo l'intervento divino riconduce i violenti e i superbi alla condizione di "raminghi e fuggiaschi".

Colpisce questa ripetizione del nesso tra violenza e "fondazione" della città anche se va rilevato come l'accento negativo non sia posto dal racconto sulla città in quanto tale, quanto piuttosto sulla fondazione della città quale atto sacrale, che lega in modo assoluto l'uomo alla terra. In questo senso, allora, la condizione di pellegrini sulla terra in cui si trovano i cittadini del cielo non va interpretata come una condizione che implichi di per sé la condanna della vita cittadina nelle città della terra. A vivere con pienezza questa condizione umana e a ricercare comunque anche in essa la felicità paiono invitare le parole che il Signore rivolge agli esuli deportati a Babilonia — simbolo per eccellenza della città terrena:

Costruite case ed abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie, scegliete mogli per i figli e maritate le figlie; costoro abbiano figli e figlie. Moltiplicatevi lì e non diminuite. Cercate il benessere del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate il Signore per esso, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere (Ger 29, 5-7).

Resta però sullo sfondo il fatto, presente anche nel citato brano di Geremia, che questa condizione è una condizione temporanea e che non è a questa appartenenza che può legarsi per l'uomo la salvezza.

A riflettere sul nesso tra sofferenza e politica all'origine del politico ci invita anche l'interpretazione che Schelling dà dell'origine dei popoli nella *Introduzione storico-critica* alla sua *Filosofia della mitologia* riprendendo l'episodio di Babele. Nella sua interpretazione, questo episodio conferma la sua tesi di fondo: 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 in-

terna agli uomini»<sup>10</sup>. La sequenza che il racconto ci descrive segue così una direzione che va dall'interno verso l'esterno: alterazione della coscienza comune ("crisi"), confusione delle lingue, divisione dell'umanità in popoli. Alla radice della divisione dell'umanità in popoli vi è insomma una divisione dell'unità spirituale originaria. È nello spirito, originariamente unico, che si è prodotta la prima rottura. Ma una tale crisi, capace di sconvolgere la coscienza nel suo principio, nel suo fondamento, può essere stata prodotta solo da una forza spirituale.

È questa spaccatura entro il divino a infrangere l'unità della coscienza umana e a gettarla nella confusione: l'unità è infranta, ma non vi è ancora una pluralità distinta. È da questa mescolanza confusa, da questa Babele delle lingue, che prendono forma i popoli diversi. Ma il loro prender forma non è però solo il prodotto di un processo meccanico di divisione: i popoli nascono in senso proprio, con la loro peculiare identità, nel momento in cui ciascuno di essi sceglie, si decide per un mito e lo fa proprio. Dalla confusione prodotta dalla crisi è una decisione a produrre la pluralità di identità distinte. In questo senso sono i miti a far nascere i diversi popoli.

I diversi popoli, però, conservano — ed è questo elemento, in particolare, dell'interpretazione di Schelling su cui si sofferma Eric Voegelin — una traccia di questo evento critico che ha portato alla rottura dell'unità indistinta e alla loro nascita. E questa traccia è una sorta di "angoscia" che ne accompagna l'esistenza. L'angoscia di non essere più il tutto, ma solo una parte, e dunque esseri finiti, esposti al rischio del finire, al rischio della dispersione e della morte. È quest'angoscia che li spinge in primo luogo ad allontanarsi gli uni dagli altri:

Non un pungolo esterno, ma il pungolo dell'inquietudine interiore, il sentimento di non essere più l'intera umanità, ma solo una parte di essa, e di non appartenere più all'*assolutamente* "uno", ma di essere toccati in sorte a un Dio particolare o a Dèi particolari; è questo sentimento ad aver tra-

10. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, I Bd., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, p. 101.

scinato i popoli di terra in terra, di costa in costa, fino a che ogni popolo si vide solo con se stesso, diviso da tutti gli altri estranei ed ebbe trovato il luogo *a lui* destinato e *a lui* adeguato<sup>11</sup>.

In questa distanziamento spaziale delle diverse unità, che rende impossibile la vista dell'altro, l'angoscia della dispersione può acquietarsi. «Solo con se stesso» ogni popolo può coltivare il sentimento rassicurante di essere l'unico popolo esistente, di essere, di nuovo, in qualche modo, il tutto<sup>12</sup>. Ma l'angoscia non viene eliminata e anche dopo la dispersione accompagna la vita dei popoli: «Perché anche dopo la dispersione l'angoscia non si dipartì da loro; sentivano la distruzione dell'unità originaria, che aveva fatto spazio ad una molteplicità sconcertante e che sembrava poter finire in nient'altro che nella perdita totale di tutta la coscienza dell'unità e con essa di tutto l'umano»<sup>13</sup>.

Per questo i popoli non solo si distanziano gli uni dagli altri, ma si stringono al proprio interno, attorno al proprio mito e creano una serie di istituzioni civili e religiose che possano in qualche modo custodirlo:

Questa angoscia dunque, questo terrore di fronte alla perdita di tutta la coscienza dell'unità tiene uniti coloro che sono restati insieme, e li spinge a mantenere almeno un'unità parziale per esistere se non come umanità almeno come popolo. Questa angoscia di fronte alla scomparsa completa dell'unità e con essa dell'intera coscienza umana ha ispirato agli uomini non solo le prime strutture di tipo religioso, ma anche le prime istituzioni civili, il cui scopo non è stato nient'altro che conservare ciò che avevano salvato e assicurarlo contro un'ulteriore distruzione<sup>14</sup>.

Per evitare che il processo di dispersione si trasmetta ai singoli, i popoli hanno fatto il possibile per custodire la coscienza dell'unità: attraverso la creazione di speciali comunità separate (come ad esem-

11. Ivi, p. 111.

12. Cfr. E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Mohr, Tübingen 1933, p. 153: «Nella teoria di Schelling il distanziarsi nello spazio sarebbe espressione dell'angoscia di fronte alla perdita del mondo».

13. F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 112.

14. Ivi, p. 115.

pio le caste) in cui coloro che dovevano in certo modo custodire la coscienza dell'unità, venissero come segregati dagli altri; attraverso istituzioni sacerdotali e codificazione del sapere in dottrina; attraverso monumenti che si slanciano verso il cielo e che ricordano la "torre" della dispersione. I costruttori della torre di Babele avevano detto: «costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra» (Gn 11, 4). Farsi un nome vuol dire diventare un popolo, acquisire un'identità che preservi dalla dispersione, dalla dissoluzione nel nulla.

Di nuovo nell'interpretazione della genesi dell'unità politica incontriamo questo richiamo al ruolo dell'angoscia: un'angoscia che non è riducibile a mera preoccupazione psicologica, ma è uno stato complessivo in cui l'intera esistenza è vissuta come qualcosa che è minacciato a morte, e la minaccia non proviene dall'esterno, ma dall'interno e non produce solo una morte terrena, ma «un annichilamento metafisico dell'esistenza»<sup>15</sup>.

Come abbiamo visto, 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 quest'angoscia, che non è storica, bensì metafisica. L'angoscia della dispersione accompagna dunque la vita di ogni popolo e può in ogni momento essere risuscitata. A darle nuovamente fiato può essere proprio quella «vista dell'altro» da cui i popoli erano fuggiti insediandosi in posti lontani. Nella spartizione dello spazio scompare la vista dell'"altro" e nella sua rimozione ogni popolo può coltivare il sentimento rassicurante della propria unicità.

Ma la distanza spaziale è una garanzia troppo precaria. Lo spazio fisico può essere valicato facilmente: le migrazioni, di ieri e di oggi, lo dimostrano. E dunque l'altro può ripresentarsi alla vista: quell'altro che, come me, proviene da una stessa unità originaria, mi strappa alla credenza rassicurante di essere l'unico popolo esistente, mi ricorda la mia esistenza finita, il mio essere esposto alla morte. E allora per placare l'angoscia della dispersione, ecco riemergere di

15. E. Voegelin, *op. cit.*, p. 152.

nuovo la difesa della distanza. La distanza “spaziale” ora non si esprime più nell’andarsene gli uni dagli altri, ma nell’espellere o nell’allontanare l’altro nell’esilio, nel segregarlo in un ghetto o in uno spazio circoscritto. In ogni caso il riavvicinamento fisico con l’altro ha riaperto l’angoscia e questa spinge a cercare distanze più profonde. La distanza fisica diviene distanza “spirituale”.

È sulla base di questa interpretazione del ruolo dell’angoscia che Eric Voegelin, nel 1933, può leggere la fortuna delle dottrine razziste:

L’angoscia oggi non può venire acquietata dal fatto che l’“altro” scompare in senso spaziale dalla vista e lascia che la comunità torni ad essere “unica” (e non la frazione di un’unità); essa richiede la presa di distanza spirituale attraverso la fede nella propria elezione, nella diabolicità dell’“altro”; essa esige la pretesa imperiale che erige il proprio modo specifico di essere a unico modo di vivere vincolante per tutti e valido per tutti. La comunità particolare supera l’angoscia della propria dispersione considerando se stessa come il “mondo” e tutto il resto come “non-mondo”, come ciò che è perduto di fronte a sé. Nell’angoscia noi riconosciamo le radici più profonde della nuova idea di comunità nei suoi singoli tratti. Dall’angoscia deriva l’odio verso l’“anti-mondo”, che, con la sua semplice esistenza, può rigettarmi in ogni momento nell’esperienza dell’angoscia<sup>16</sup>.

### **Sofferenza ed esercizio del potere**

Dopo che la sofferenza è entrata nelle relazioni tra gli uomini, dopo che la forza e il potere sono stati utilizzati per offendere l’uomo, il ricorso alla forza, il contrapporre potere a potere, anche animato da desiderio di giustizia, può innescare una spirale infinita di violenza e di inumanità. Di qui l’esigenza di un freno che è costituito, nel racconto biblico, dall’intervento del giudizio divino. Questo intervento non è volto solo a punire l’esercizio del potere “ingiusto” di Caino, ma è volto anche a controllare l’esercizio del potere “giusto” che vuole intervenire a riparare al torto e a difendersi da esso, insomma il potere dei vendicatori di Abele.

16. Ivi, p. 153.



È questo un secondo luogo in cui riflettere sul rapporto tra sofferenza e politica: l'esercizio del potere. Di fronte alla sofferenza occorre reagire perché essa non si moltiplichi e la reazione va in una doppia direzione: contenere il male che deriva dall'abuso umano del potere degli individui attraverso la creazione di apposite istituzioni; contenere il male che deriva dall'abuso del potere di tali istituzioni.

Ingiustizie possono aversi nell'attribuzione di mali (castighi o pene) da parte delle istituzioni preposte a giudicare e a punire gli uomini che si rendono colpevoli di reati. Le *pene* che una società infligge sono sofferenze e mali che vanno attentamente ponderati e commisurati alla giustizia. In questo caso la giustizia non ha solo 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. Se è vero che nessuna società umana può rinunciare al male della sofferenza inflitta come strumento di difesa, punizione e correzione, è vero però che l'atto dell'infliggere una sofferenza dev'essere rigidamente disciplinato e umanamente moderato. È questa la strada su cui si è incamminata la civiltà occidentale con l'eliminazione della tortura fisica e delle punizioni corporali, della pena di morte in molti Stati, della "umanizzazione" della legislazione e della istituzione carceraria.

La storia dello Stato di diritto in fondo potrebbe essere letta come storia della istituzionalizzazione e della mitigazione della sofferenza connessa all'esercizio del potere, che trova nell'età moderna e in particolare nell'Illuminismo un momento significativo. Non si può a questo proposito non ricordare l'opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*, in cui oltre alla nota critica della legittimità della pena di morte, si trova affermata con forza e chiarezza l'idea che la sofferenza inflitta non può mai spogliare colui che la subisce della sua umanità: «Non vi è libertà ogni qualvolta le leggi permettono, che, in alcuni eventi, l'uomo cessi di essere *persona*, e diventi *cosa*»<sup>17</sup>. Anche il reo non cessa di essere persona e non può quindi, per usare un'espressione kantiana, essere utilizzato come un *mezzo* per ammaestrare la società.

17. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, XX, in *Opere*, a cura di G. Francioni, vol. I, Mediolanum, Milano 1984, pp. 72 s.

Ma ingiustizie possono aversi non solo nell'attribuzione, bensì anche nella distribuzione di mali sotto la forma di sacrifici che una società può richiedere ai suoi membri. In questo senso non solo lo Stato di diritto può essere letto alla luce della storia della sofferenza, ma anche le misure dello Stato sociale potrebbero essere lette come interventi di redistribuzione della sofferenza, come ha proposto il sociologo Peter Berger nel suo *Le piramidi del sacrificio*<sup>18</sup>. Come nella seconda metà del Settecento e nella prima metà dell'800, gli scienziati politici assumevano come criterio dell'ottimo governo il criterio del massimo di felicità, qui si assume invece quello del minimo di sofferenza distribuito equamente. Si può a lungo discutere su quali siano i principi che devono regolare la giustizia distributiva dei mali e delle sofferenze all'interno di una società<sup>19</sup>: è tuttavia ragionevole pensare che ogni membro di una società, per poter partecipare in modo equo a sostenere il suo carico di sacrifici richiesti dalla società, deve quanto meno essere in grado di sopravvivere. Di qui l'idea stessa di un'equa ripartizione dei mali sociali tra gli individui sembra postulare la necessità che gli individui siano posti nella condizione minima di sopportarli e quindi possano con tale carico sopravvivere.

Oltre questa soglia, quando il carico di mali sociali distribuito all'interno di una società tra gli individui dovesse essere tale da non garantire ad alcuni di essi nemmeno la sopravvivenza fisica e provocasse quindi, di fatto, la loro eliminazione dalla società i cui pesi sono chiamati a sopportare, difficilmente si potrebbe parlare di una giusta distribuzione. Come si possa soddisfare all'esigenza di sopravvivenza di tutti i membri di una società senza creare mali maggiori di quelli cui si vuole porre rimedio è cosa certamente che si può discutere. Ciò che pare difficile da confutare è quell'obbligo

18. Si veda soprattutto il capitolo *Programmi politici e calcolo della sofferenza* in P. Berger, *op. cit.*, pp. 165–201.

19. Per una discussione sul tema si vedano, tra gli altri, B. Moore jr., *Riflessioni sulle cause sociali delle sofferenze umane e su alcune proposte per eliminarle* (1972), trad. di L. Valtz Mannucci, Ed. di Comunità, Milano 1989; S. VECA, *Questioni di giustizia*, Einaudi, Torino 1991; S. Maffettone, *Le ragioni degli altri*, Il Saggiatore, Milano 1992.

verso l'essere umano — che Simone Weil definisce «eterno» —, che impone di soccorrere chi sia in pericolo di morte: «Nessuno, cui la domanda sia posta in termini generali, penserà che sia innocente chi, avendo cibo in abbondanza e trovando sulla soglia della propria porta un essere umano mezzo morto di fame, se ne vada senza dargli aiuto»<sup>20</sup>.

Proprio i rischi anche letali connessi alla presenza di queste ingiustizie sempre possibili esigono che in ogni società le azioni dei singoli individui e il loro potere siano in qualche modo regolamentati da istituzioni comuni. Ma per evitare che nuovi mali si aggiungano è necessario pure che il potere di tali organismi sia a sua volta sottoposto ad un giudizio. Quando il giudizio sulla giustizia degli atti politici, ammonisce Rosmini, «è intieramente abbandonato ai governatori della società e non è sindacabile, allora vi ha il governo assoluto. Se i governatori fossero infallibili, il governo assoluto non avrebbe alcuno inconveniente. Ma l'infalibilità è solo propria di Dio, e però a Dio solo spetta senza inconvenienza il governo assoluto»<sup>21</sup>.

Mentre il potere assoluto è quel potere che pretende di giudicare da sé della giustezza del proprio agire, il potere costituzionale è quel potere in cui il giudizio è affidato a un organo del tutto indipendente. È questo l'autentico modello di governo degno della società civile, ossia «il governo senza orgoglio, cioè il governo umiliato sotto all'insuperabile, all'immutabile giustizia, a cui sola spetta veramente il titolo di Maestà»<sup>22</sup>. Con queste parole Rosmini indicava la forma di un potere pubblico sottoposto al giudizio, che solo può contenere quel male «proteiforme» che è il dispotismo. La sua costruzione costituzionale ruota tutta intera intorno a questo concetto, per questo ci offre interessanti spunti di riflessione sugli strumenti istituzionali che possono accompagnare l'uomo nel suo fronteggiamento del male sociale.

20. S. Weil, *La prima radice*, cit., pp. 11–12.

21. A. Rosmini, *Filosofia politica. Della naturale costituzione della società civile*, tip. G. Grigoletti, Rovereto 1887, pp. 24–25.

22. A. Rosmini, *Sull'unità d'Italia*, in *Scritti politici*, Ed. Rosminiane, Stresa 1997, p. 266.

## L'amplificazione della sofferenza come strumento di dominio

La sofferenza contenuta nella radice stessa del vivere sociale può essere non solo contenuta e combattuta dalle istituzioni sociali e politiche, tragicamente essa può essere anche intenzionalmente utilizzata e incrementata come strumento di potere dell'uomo sull'uomo. L'arrecare dolore, sul piano fisico e psichico, si rivela così nell'esperienza del totalitarismo un mezzo inaudito di dominio. Ripercorrendo le dinamiche del potere totalitario, possiamo ricostruire le diverse forme di esercizio del potere attraverso la sofferenza.

*La sofferenza come strumento di coesione.* Il potere totalitario ha bisogno di infliggere sofferenza sotto forma di angoscia e di persecuzione per mantenere la coesione del sistema. Questa coesione riguarda non solo l'obbedienza di quanti subiscono la sofferenza, come già descritto, ma anche la fedeltà di quanti infliggono la sofferenza. La violenza e il delitto sono infatti utilizzati come meccanismi di unificazione del gruppo dirigente, di vincolo perenne tra gli appartenenti all'organizzazione<sup>23</sup>. Ne *I demoni* di Dostoevskij Stavrogin consiglia:

Persuadete quattro membri di un gruppo ad accoppiare il quinto, col pretesto che costui li denuncerà e li legherete subito tutti, col sangue versato, come un nodo. Diventeranno i vostri schiavi, non oseranno più ribellarsi, né chiedere i conti<sup>24</sup>.

E così commenta Neumann:

... è compito del leader legare a sé le masse, mediante la creazione di angoscia nevrotica, tanto saldamente che perirebbero se non si identificassero

23. Sul rapporto tra *fraternità e terrore* si veda anche l'analisi di J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica* (1960), 2 voll., trad. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963: «L'invenzione del Terrore, come controviolenza generata dal gruppo stesso e applicata dagli individui comuni su ogni agente particolare (in quanto egli comporta in se stesso un pericolo di serialità) è dunque l'utilizzazione della forza comune, fin lì impegnata contro l'avversario, per il riordinamento del gruppo. E *tutti i comportamenti interni degli individui comuni* (fraternità, amore e amicizia come collera e linciaggio) traggono appunto la loro terribile violenza dal terrore» (vol. II, p. 99).

24. F. Dostoevskij, *I demoni*, Parte II, Cap. VI.

con lui. Poi il leader ordina di compiere delitti i quali però, secondo la moralità accettata dal gruppo, come per i lacedemoni, i nichilisti, le S.S., non sono delitti, ma atti fondamentalmente morali. Tuttavia la coscienza, il Super-Io si ribella contro la tesi della pretesa moralità di tali crimini, poiché le vecchie convinzioni morali non possono essere facilmente estirpate. Il senso di colpa quindi viene represso trasformando l'angoscia in uno stato quasi di panico, che può venir superato solo mediante una resa totale di se stessi al leader e richiede inoltre che nuovi delitti vengano commessi<sup>25</sup>.

Attraverso il delitto, infatti, si scatena il senso di colpa nel singolo, il quale, non potendolo esprimere liberamente, perché contraddirebbe le regole del gruppo, piomba in un'angoscia profonda che rende ancora più forte la sua dipendenza dal leader.

*La sofferenza come strumento di conquista dell'interiorità.* Una seconda caratteristica dell'utilizzo della sofferenza nei regimi totalitari riguarda l'abolizione della distinzione classica tra interiorità ed exteriorità affermata nell'età moderna dalla cultura liberale. Secondo tale affermazione, la sfera del diritto e della politica è la sfera dei comportamenti esteriori, mentre la sfera delle intenzioni appartiene alla moralità. Solo dunque le azioni esterne sono sanzionabili, non certo le convinzioni interiori, e così la pena, ossia la sofferenza inflitta, deve incidere sull'esteriorità, non — nella misura del possibile — sull'interiorità.

Nello Stato totalitario questa distinzione viene meno e lo spazio interiore viene invaso: non è più sufficiente la lealtà esteriore, è necessaria la fedeltà interiore. La sofferenza inflitta diviene lo strumento di conquista dell'interiorità: «“Come fa un uomo ad affermare il suo potere su un altro uomo, Winston?” Winston ci pensò un po' su. “Facendolo soffrire” disse in fine. “Esattamente. Facendolo soffrire. L'obbedienza non basta. 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”»<sup>26</sup>.

Lo Stato totalitario è uno Stato etico e ideologico, in esso non è mai solo in gioco la conformità esteriore a dei comportamenti richiesti.

25. F. Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, trad. di G. Sivin, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 144-145.

26. G. Orwell, 1984, trad. di G. Baldini, Mondadori, Milano 1980, p. 213.

Esso esige molto di più. Esige identificazione totale tra volontà particolare e volontà universale: la volontà dell'Io deve lasciare progressivamente il posto alla volontà del tutto. L'infliggere sofferenza non ha quindi uno scopo solamente di minaccia o di punizione. La sofferenza diventa lo strumento attraverso il quale modellare la volontà e la coscienza, indebolire le forze interiori, fiaccare ogni resistenza spirituale oltre che materiale.

Ma l'infliggere sofferenza provoca angoscia anche nel potere e non solo nella vittima. Abbiamo già visto come in realtà anche il sadico sia portatore di una sua angoscia originaria che egli combatte attraverso il potere. E tuttavia proprio il far soffrire — come ricordava Ferrero — aumenta l'angoscia: se da un lato infatti chi fa soffrire, si crede onnipotente e ciò soddisfa il suo bisogno di sicurezza, dall'altro però egli sa perfettamente che la vittima può ribellarsi e ribellandosi si vendicherà del dolore subito. Anche il potere viene trascinato nella spirale dell'angoscia nevrotica, della minaccia permanente rappresentata non solo da chi si trova all'esterno, ma anche dall'interno. È questa quella che Canetti ha definito, in una pagina, l'"angoscia del comando":

Non è difficile comprendere come nasca quell'angoscia. Un colpo che uccida una creatura isolata non lascia dietro di sé alcun pericolo. L'ucciso non può più nuocere in alcun modo. Un comando che implichi, sì, una minaccia di morte, ma in realtà non uccida, lascerà dietro di sé il ricordo della minaccia. Alcune minacce mancano il segno, altre colpiscono: queste ultime non vengono dimenticate. Chi è fuggito o si è arreso dinanzi alla minaccia, sicuramente si vendicherà. Si è sempre vendicato, quando è giunto il momento; chi ricorre alla minaccia lo sa benissimo: deve quindi adoperarsi per impedire un'inversione delle parti. Il senso del pericolo — sapere che tutti coloro cui si sono impartiti comandi, tutti coloro che si sono minacciati di morte, *vivono e si ricordano* —, pericolo in cui ci si troverebbe se molti dei minacciati di morte si riunissero insieme contro chi li minacciò: questa sensazione profondamente radicata e tuttavia indeterminata, poiché non si sa mai quando i minacciati passeranno dal ricordo all'azione, questa tormentosa, invincibile e indefinita sensazione di pericolo è appunto l'angoscia del comando<sup>27</sup>.

27. E. Canetti, *Massa e potere* (1960), trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pp. 372-373.

*La cancellazione dell'innocenza.* Per superare questa angoscia del comando, per esorcizzare la possibile vendetta, il potere è costretto ad incrementare il gorgo della sofferenza. Non solo accrescendo il dolore e soprattutto il suo arbitrio, ma anche cancellando l'innocenza della vittima. La sofferenza colpevole non tollera la sofferenza innocente accanto a sé, perché essa le rappresenta la memoria permanente della sua colpa. Per questo ha bisogno di trascinare la vittima nella spirale della sua colpa associandola al delitto, trasformando la vittima in carnefice. Viene alla mente la prassi delle SS nei campi di concentramento, dove gli stessi prigionieri venivano usati come aguzzini nei confronti dei loro compagni, talvolta dei loro stessi familiari<sup>28</sup>. Il potere totalitario non solo fa soffrire, ma fa far soffrire, annientando l'innocenza, recidendo i legami più forti non solo per seguire l'antica massima del *divide et impera*, ma più profondamente per non lasciare alla vittima nemmeno il rifugio della sua buona coscienza. Portando la colpa nel cuore della coscienza, il potere realizza attraverso la sofferenza la forma più devastante di potere: quello che cancella ogni differenza. Il potere ha spogliato l'uomo di ogni legame che non fosse il legame dell'uomo con il potere stesso: tutto è stato sciolto, il legame degli affetti, il legame della coscienza. Il potere, ora, è davvero *absolutus* e possiede l'uomo al punto da spingerlo a volere il dolore altrui: «“Certe volte — mi disse — minacciano di fare certe cose... certe cose che non si possono sopportare in nessun modo, che non si riesce nemmeno a pensare. E allora si dice: non lo fate a me, fatelo a qualcun altro, fatelo al tal dei tali... Si vuole che succeda all'altra persona. Non importa un cavolo fotuto quanto possa soffrire. Importa soltanto di se stessi”»<sup>29</sup>.

Di fronte a questa vastità della sofferenza usata come strumento di governo, c'è da chiedersi se il suo utilizzo a questo scopo possa essere illimitato o se invece esso incontri un limite oggettivo oltre il quale l'infliggere sofferenza provoca ribellione. In questo caso il ricorso ad una sofferenza eccessiva si ritorcerebbe contro il potere stesso. In realtà non esiste una soglia oggettiva della sofferenza,

28. Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1985.

29. G. Orwell, *op. cit.*, p. 246.

oltre la quale il dolore diviene socialmente intollerabile, e questo perché il potere può elaborare giustificazioni, sia pure paradossali o palesemente irreali, e può imporle alla coscienza per conferire un' "autorità morale" alla sofferenza. Vi sono esempi storici di gruppi umani<sup>30</sup> capaci di sopportare, talvolta anche in seguito ad una scelta deliberata, immense quantità e qualità di dolore, giungendo fino a giustificare i propri carcerieri o ad identificarsi con loro. Vi sono vittime che possono arrivare a identificarsi con i propri aguzzini fino a provare orgoglio per la loro pena, odiando coloro che si oppongono a chi li perseguita. L'intollerabilità della sofferenza emerge solo nel momento in cui viene abbattuta l'autorità morale di essa e dipende quindi non dalla quantità o dalla qualità della sofferenza subita, ma dalle condizioni sociali e culturali in cui essa viene sperimentata. Tutto questo non ci parla solo dell'inaudita capacità di sopportare il male che sta spesso in chi è oppresso, ma anche e soprattutto che il nocciolo del male, anche là dove esso sembra ridotto alla sua nuda fisicità, resta pur sempre qualcosa che trascende il piano meramente fisico. Il dolore dunque schiaccia e offende non solo perché è dolore fisico, ma perché contiene in sé un insulto all'essere dell'uomo e può essere sopportato fin dove questo insulto non giunga ad essere percepito come proveniente da un essere del tutto ingiusto.

### **La sofferenza come stazione sulla via della libertà**

La sofferenza sembra non potersi ridurre a mera afflizione di un essere, a negazione di un suo bene. Essa è certamente tutto questo, ma la sofferenza legata al vero e per esso subita pare avere una capacità di trasformazione della realtà. Troviamo un documento interessante di questo in un testo di Gandhi:

30. Si veda, su questo, lo studio di B. Moore jr., *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta* (1969), trad. di R. Cambiaghi, R. Mussapi, Ed. di Comunità, Milano 1983, in cui vengono esaminati i casi degli asceti indù, degli "intoccabili" indù e delle vittime dei campi di concentramento.



La ragione non è sufficiente ad assicurare cose di fondamentale importanza per gli uomini che devono essere conquistate attraverso la sofferenza. La sofferenza è la legge dell'umanità, così come la guerra è la legge della giungla. Ma la sofferenza è infinitamente più potente della legge della giungla, ed è in grado di convertire l'avversario e di aprire le sue orecchie, altrimenti chiuse, alla voce della ragione [...]. La non violenza nella sua dimensione dinamica significa sofferenza cosciente. Essa non significa docile sottomissione alla volontà del malvagio, ma significa l'impiego di tutte le forze dell'anima contro la volontà del tiranno. Agendo guidati da questa legge, è possibile anche ad un solo individuo sfidare l'intera potenza di un impero ingiusto per salvare il proprio onore, la propria religione e la propria anima, e porre le basi per il crollo o la rigenerazione di tale impero<sup>31</sup>.

L'atteggiamento della «sofferenza cosciente» descritto da Gandhi ci ripropone la strategia socratica che abbiamo esaminato attraverso l'interpretazione di Kierkegaard. Chi risponde alla violenza con il patire, interrompe — almeno momentaneamente — la catena della violenza e fa appello alla ragione: fuoriesce dalla “logica” della forza e tenta di sostituirvene un'altra, quella della ragione. È insomma una strategia volta, tramite un paradosso, a ripristinare le condizioni di un discorso che il ricorso alla violenza ha spezzato<sup>32</sup>. Questa strategia di appello alla ragione si basa sulla speranza che un tale appello possa venire accolto e possa quindi spezzare anche dall'altra parte la spirale della violenza. Inoltre, almeno in alcune visioni nonviolente, vi è anche, in certo senso, l'idea di una unità del male che dilaga nelle relazioni umane, per cui chi riesce a sconfiggere il male presente dentro di sé, riesce in certo modo a sconfiggere il male dentro l'altro perché unico e non diverso è il male.

Nonostante la forza straordinaria di questa suggestione, sono proprio questi due ultimi elementi che devono essere discussi. Il primo

31. M.K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, trad. di F. Grillenzoni, S. Calamandrei, Einaudi, Torino 1978, p. 29.

32. Per una interpretazione in questa direzione dei precetti “non-violenti” del *Discorso della montagna* («porgi l'altra guancia»): cfr. W. Egger, *La pace nel messaggio di Gesù: logica della violenza e logica del Regno di Dio*, in L. Sartori (a cura di), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, EDB, Bologna 1984, pp. 9–25.

di questi riguarda il patire come strategia dialogica. Preme anzitutto sottolineare il suo valore di scelta libera. La sofferenza cosciente non è una necessità. La testimonianza della verità non è costretta a patire. Sceglie di farlo. Non è cioè vittima sacrificale richiesta dal darsi della verità stessa. Non c'è qui nessuno scambio del tipo sofferenza contro conversione. Ciò non si sottrarrebbe all'accusa di fanatismo. Qui c'è solo un attaccamento alle ragioni della verità e un senso così forte della giustizia che impedisce di cedere alla violenza e accetta per questo di patire. Ma non è la sofferenza in sé a persuadere, né tanto meno a redimere. Tant'è vero che l'appello alla ragione contenuto nella sofferenza cosciente spesso non viene raccolto. Quando, però, ciò avviene, ciò che dà da pensare non è il soffrire, ma la disponibilità al patire.

Questa è l'inversione paradossale che smaschera la violenza e l'inversione antica che il male ha operato. Nella dialettica originaria la relazione diveniva insopportabile e i beni degli esseri finiti apparivano impossibili, la paura di sparire si faceva più forte di ogni cosa e la fretta di giungere al tutto faceva smarrire ogni *pazienza*. Allora la volontà precipitava e pur di non perdere la speranza del bene anteponeva sé a tutto, negava, recideva, cancellava ogni vincolo e legame. Anche la dialettica del martire si trova di fronte allo stesso dilemma — che sempre di nuovo a ciascuno è posto — e la ristrettezza del finito gli mostra l'impossibilità, nello spazio e nel tempo, dei beni. Tale impossibilità non lo acceca al punto di non vedere un arco più ampio di quello del presente, ed è disposto a pazientare. È questa pazienza — attesa che patisce — che allargando il tempo dilata lo spazio del compossibile compimento del bene.

Resta allora dubbio che si possa dare, almeno in termini assoluti, una via redentiva attraverso la sofferenza umana, come se il potere potesse purificarsi attraverso la sofferenza cosciente, come se la violenza potesse essere espiata dal sacrificio di sé. La sofferenza non ha, in sé un valore redentivo.

Non c'è espiazione umana dell'immensità della sofferenza storica. La sofferenza cosciente è solo partecipazione al mistero della sofferenza, non è espiazione né sua sconfitta. Resta un di più di sofferenza inspiegata, non tolta, un eccesso di sofferenza simboleggiata dalla

strage degli innocenti, cifra perenne del conflitto che l'incarnazione della regalità divina nei regni del mondo porta con sé. Ogni azione umana, dunque, anche quella nobile del patire va desacralizzata. Essa non è mai santa, né capace, da sé di dare salvezza. Chi certamente ha depurato in modo quasi definitivo il tema della sofferenza come via di liberazione storica dagli aspetti sacrificali mi pare essere Dietrich Bonhoeffer, il quale conduce fino in fondo quel movimento di de-sacralizzazione dell'agire politico e di interpretazione non sacrificale del cristianesimo e della sofferenza.

La sostituzione vicaria, che è la forma dell'agire responsabile e dell'essere per l'altro fino alla morte, non è un atto sacrificale (perdere qualcosa in cambio di qualcos'altro), ma è espressione di grazia: non dunque scambio ma atto gratuito. Contro ogni interpretazione sacrificale dei propri gesti, anche più nobili, come quello dell'assumere su di sé volontariamente la sofferenza per aiutare gli altri, Bonhoeffer lucidamente scrive:

Noi certo non siamo Cristo e non siamo chiamati a redimere il mondo con le nostre azioni e la nostra sofferenza; non dobbiamo proporci l'impossibile né angosciarci per non esserne all'altezza; non siamo il Signore, ma strumento nelle mani del Signore della storia, e possiamo condividere la sua grandezza di cuore nell'azione responsabile, che accetta liberamente l'ora e si espone al pericolo, e nell'autentica compassione che nasce non dalla paura, ma dall'amore liberatore e redentore di Cristo per tutti coloro che soffrono<sup>33</sup>.

Ecco perché non è il patire dell'uomo che è reso necessario dal prevalere dell'altro per compensarlo, purificarlo ed espiarne la colpa, quasi in una macabra contabilità in cui nulla di veramente nuovo accade, ma tutto è legato ad una necessità anassimandrea. Il patire in sé è solo il segno della violenza, il segno della negazione, dell'offesa. Ciò che apre lo spazio è quel darsi che non esita a rendersi liberamente disponibile al patire. Non il soffrire, ma l'atto del darsi, del

33. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, trad. di A. Gallas, Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p. 71.

restare nel con–essere anche quando questo diviene insopportabile, allarga lo spazio, dà nuova vita. Per questo del giusto — che subisce le afflizioni di questo mondo — si può dire con Ambrogio: «Egli stesso, se comprende di poter giovare agli altri, aumenta ancora i suoi sforzi e una tale grazia lega insieme i popoli, accresce l’amore dei cittadini, la gloria delle città»<sup>34</sup>.

Il fatto che il darsi dell’uno fino al togliimento di sé possa aprire uno spazio alla libertà dell’altro e al suo bene, rimanda al punto da cui siamo partiti: un originario legame tra tutti gli esseri che la catena della violenza non riesce a divellere. Qualcosa ci lega, qualcosa perfino capace di superare i confini dello spazio e del tempo. È questo qualcosa che rende possibile la comunicazione da un essere all’altro non solo di gesti e parole, ma anche di gioie e patimenti. Quando si porta — liberamente — la pena dell’altro<sup>35</sup>, la sofferenza, con–divisa, pare alleviarsi distribuendosi. In questo suo alleviarsi il male mostra il carattere “finito” della sua potenza. Mentre il bene con–diviso cresce, il male con–diviso — quel male cioè che non ha trovato esseri finiti disposti a moltiplicarlo —, sembra diminuire.

34. Ambrogio, *Cain et Abel*, II, 3, 12.

35. Cfr. M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, trad. di G. Bemporad, Garzanti, Milano 1988, p. 257.

# La sventura nel dolore

La lezione di Simone Weil

Laura Boella

## Il dolore e il potere

In un saggio del 1955, dedicato all'amico Hermann Broch, Hannah Arendt denuncia lo "strano limite dell'esperienza" della generazione della prima guerra mondiale e degli anni Venti per la quale la morte era assurda a una dignità filosofica prima sconosciuta. Nel momento in cui non più la guerra, ma il potere totalitario diventa l'esperienza centrale, l'antitesi vita-morte si rivela inadeguata a definire i contorni della distinzione di bene e di male:

La frase "Se non ci fosse la morte, non ci sarebbe paura sulla terra" dovrebbe essere modificata per accostare alla morte il dolore insopportabile, e questo insopportabile dolore sarebbe del tutto intollerabile per l'uomo se non ci fosse la morte. [...] Alla luce delle nostre esperienze è forse giunto il momento di scoprire la dignità filosofica dell'esperienza del dolore, alla quale oggi i filosofi guardano con lo stesso malcelato distacco e disprezzo con il quale la filosofia accademica considerava trenta o quarant'anni fa l'esperienza della morte<sup>1</sup>.

Al centro di uno dei momenti più oscuri della storia e della politica europea, quello della seconda guerra mondiale, del totalitarismo e della *shoah*, sta dunque un fenomeno nuovo. L'offesa peggiore che

1. H. Arendt, *Hermann Broch: poeta-scrittore contro la sua volontà* (1955), in *Il futuro alle spalle*, trad. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 188-189.

un essere umano possa fare a un suo simile non consiste più nel togliergli violentemente la vita, bensì nell'inchiolarlo alla mera natura biologica, alla limitatezza delle sue energie, alla casualità delle sue capacità di sopravvivenza e insieme nel renderlo oggetto di distruzione tecnologica. Annunciando la ricerca sulle inedite forme del male contemporaneo, una ricerca che occuperà tutta la sua opera negli anni Sessanta e Settanta, Hannah Arendt ci mette di fronte a uno scarto netto rispetto alla filosofia dell'esistenza, in particolare heideggeriana, nella cui cornice era avvenuta la formazione della sua generazione. Non l'essere-per-la morte e la correlativa angoscia, ma il dolore si rivela repentinamente come lo spazio cieco che sta alla radice di ogni forma di violenza e di potere, individuale e collettivo. La condizione umana è minacciata dallo snaturamento di cui può essere oggetto e che arriva persino ad alterare i confini della sua finitezza, creando figure di viventi che non sono morti solo per ragioni biologiche, mentre sono morti socialmente, moralmente, simbolicamente.

L'idea del dolore che è più forte della morte circola significativamente tra i pensatori e le pensatrici che ci hanno lasciato in eredità una riflessione radicale sull'etica e sulla politica. Non solo Hannah Arendt, ma anche Simone Weil e Emanuel Lévinas hanno letto l'inedita forma politica del totalitarismo, l'orrore di Auschwitz, le distruzioni della guerra mondiale e la cornice tecnologica e burocratica che li ha resi possibili nella chiave di una "storia naturale della distruzione"<sup>2</sup>. Masse di esseri inermi e incolpevoli, vittime civili di bombardamenti, soldati al fronte impegnati in estenuanti assedi come quello di Stalingrado, deportati e prigionieri nei lager, detenuti politici sottoposti a tortura furono ridotti alla vita biologica pura e semplice, a corpi sofferenti schiacciati da un dolore insopportabile che li privò dell'ultimo residuo di umanità che consisterebbe nel morire. Morire sarebbe ancora stato l'adempimento di una legge dell'umano. Il dolore dei corpi straziati dalle schegge, soffocati dai

2. Cfr. W. Sebald, *Storia naturale della distruzione*, trad. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2009. Cfr. anche V. Grossmann, *Vita e destino*, trad. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2008. È nota l'importanza di questo libro per Lévinas.

gas, ustionati dal calore sprigionato dalle esplosioni, carbonizzati dagli incendi, denutriti, percossi e torturati, resi folli dalla paura e dall'abbandono, immette in uno spazio tecnologico, burocratico e organizzato, che è difficile ricondurre alla morte o almeno alle forme che la caratterizzano nel corso dell'intera storia umana, anche se perlopiù l'uccisione era il suo esito. Si tratta infatti di uno spazio non più umano, perché privo di linguaggio, di storia, di narrazione, ma che non ha niente a che vedere con gli inferi o l'oltretomba perché non rappresenta altro che un drastico impoverimento dell'esperienza dello stare al mondo.

Gli oggetti consueti del mondo vissuto e abitato, le strade di una città, il cielo notturno, il riparo di una stanza o di una cantina, una sedia per riposarsi o un tavolo come piano d'appoggio per un libro, un piatto e un bicchiere, uno strumento di lavoro, una pinza, una forbice, cambiano repentinamente la loro funzione, diventano precipizi oscuri, luoghi e strumenti di sofferenza e privazione fisica, di assoggettamento al caso e alle necessità organiche. Una storia non più umana, ma naturale. La sofferenza fisica è privazione di mondo, quindi indissolubilmente connessa a quella morale e sociale: i "buchi di oblio" dei campi furono tali perché abitati da esseri "superflui" ormai privati di qualsiasi appartenenza a un mondo comune, esseri senza passato e senza futuro<sup>3</sup>. Dunque non la morte, ma il dolore insopportabile, il dolore che disumanizza, che rende pura vita biologica, ha acquistato una sconcertante centralità nel mondo contemporaneo e si è rivelato l'esperienza a partire dalla quale pensare l'umano.

Il coraggio e l'asprezza di questo sforzo di pensiero stanno nel presentare il dolore, prima delle sue infinite declinazioni, come ciò che occupa e può modulare lo spazio tra la vita e la morte e come tale decide del senso dell'esistenza umana. Mettere al centro un'immagine di umanità ridotta al punto zero della vulnerabilità fisica e dello smarrimento implica infatti che il confine della trasformatio-

3. Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino 1999 e E. Scarry, *La sofferenza del corpo* (1985), trad. di G. Briettini, a cura di P. Bori, Il Mulino, Bologna 1990.

ne/negazione dell'umano — il non-umano, l'inumano — si sia improvvisamente spalancato non all'esterno (l'animalità delle passioni, degli istinti, la biologia), bensì all'interno della specie umana e spesso della potenza distruttiva dei progetti della sua mente. L'umana inumanità è improvvisamente diventata una possibilità dell'umano, svelandoci anche quale sia il fondo irriducibile, fragile e per nulla trionfalistico dell'umano medesimo. La forza di questa intuizione consiste nel lasciarsi alle spalle spiegazioni e ricostruzioni storiche, sociologiche, economiche, letterarie che fatalmente mancano il centro focale della storia, della politica e della scienza contemporanea.

Ma essa non si esaurisce qui. L'importanza assegnata alla vita dei corpi e delle menti, al sistema di percezione e di pensiero che lega ogni essere umano alla realtà e agli altri e gli permette o gli nega di agire e pensare umanamente è stata anticipatrice di un nuovo orientamento del pensiero e dell'agire. Lì, in quel punto di atroce abbandono (come sappiamo, anche di impotenza degli strumenti consueti del linguaggio e del pensiero), sta l'umano e la sua sacralità, ci dicono Simone Weil, Hannah Arendt, Emanuel Lévinas. Di lì devono ripartire l'etica e la politica.

### La sventura oltre la sofferenza

La concezione weiliana della sventura (*malheur*), con il suo rigore e il suo radicalismo, rappresenta il prologo senza il quale non si potrebbe apprezzare fino in fondo la forza dell'invito arendtiano a “scoprire la dignità filosofica dell'esperienza del dolore”. Lo sguardo di Simone Weil precede quello di Hannah Arendt e di Lévinas: ella «scriveva in un'epoca in cui difficilmente poteva immaginare quanto le avrebbero dato ragione i fatti»<sup>4</sup>. La sua attività intellettuale si svolse intensamente tra gli anni Trenta e i primi anni di guerra. Ebbe quindi di fronte la nuova organizzazione del lavoro in fabbrica

4. I. Bachmann, *La sventura e l'amore di Dio. Il cammino di Simone Weil*, in *Il dicibile e l'indicibile. Saggi radiofonici*, trad. di B. Agnese, Adelphi, Milano 1998, p. 98.



di tipo tayloristico e insieme la crisi della democrazia parlamentare precipitata in Germania con l'ascesa al potere di Hitler e imminente in altri paesi europei con la crescita di una massa di occupati che trascorrono la vita tra la monotonia e il caso, facile preda della propaganda nazionalista favorevole alla guerra.

*Malheur* non è certo malasorte contrapposta a *bonheur*, felicità o fortuna. Niente di più lontano, nemmeno come antitesi, dal contesto della nozione aristotelica di *eudaimonia*, per la quale un buon demone protegge dai duri frangenti dell'esistenza e permette di portare a fioritura, a compimento il proprio progetto di vita. La sventura per Simone Weil è precipitare nelle maglie dell'ingranaggio cieco degli accidenti o incidenti dell'esistere. Essa è prodotta dalla sofferenza fisica, dalle ferite e dagli oltraggi, ma ne rappresenta una sorta di espansione o contagio in direzione della radice dell'essere umano che ne è vittima. Nel testo che con maggiore radicalità propone il tema e si offre come l'intuizione inaugurale di uno dei problemi più attuali del pensiero contemporaneo, *L'amore di Dio e la sventura* (1942), la sventura è considerata un elemento inseparabile dalla sofferenza fisica, ma al tempo stesso ad essa irriducibile: «s'impadronisce dell'anima e le imprime fino in fondo il suo proprio marchio, quello della schiavitù»<sup>5</sup>. Senza dolore fisico non si dà sventura: troppo facile per il pensiero fuggire altrove, distrarsi, fiutando la morte. Ma lo stesso vale per il dolore fisico puro e semplice, il mal di denti, che passa senza lasciar tracce. La sventura è sempre di un corpo, incatenato a una sofferenza i cui effetti però sono così potenti da produrre non la morte, ma il suo analogo nell'anima, lo sradicamento della vita, il colpirla direttamente o indirettamente in tutti suoi aspetti: sociale, psicologico, fisico:

Il grande enigma della vita umana non è la sofferenza, bensì la sventura. Non stupisce che vi siano innocenti uccisi, torturati, cacciati dal proprio paese, ridotti in miseria o in schiavitù, segregati in campi o prigioni, dal momento che esistono criminali capaci di compiere azioni simili. Non c'è

5. S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, in *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008 (pp. 171–189), p. 179.

nemmeno da stupirsi che la malattia infligga lunghe sofferenze che paralizzano la vita facendone un duplicato della morte, giacché la natura soggiace a un gioco cieco di necessità meccaniche. Ma stupisce che Dio abbia dato alla sventura il potere di afferrare l'anima di un innocente e di impadronirsene da sovrana assoluta. Nel migliore dei casi chi è segnato dal suo marchio non serberà che metà della propria anima<sup>6</sup>.

Simone Weil non si stanca di ripetere che la sventura è misteriosa: ma qual è il suo “mistero”? È la sua irriducibilità, ossia l'impossibilità di ricondurla a qualcos'altro, di trovare le parole per esprimere cosa si sta vivendo a qualcun altro, che non ha “idea di cosa sia”. Niente di più lontano ed estraneo dal mondo della compassione, della partecipazione e condivisione del dolore altrui. Con un rigore che non si stenta a definire implacabile, Simone Weil attribuisce alla sventura un'irriducibile singolarità che la fa esattamente coincidere con il corpo di “un essere umano a terra”, che si contorce “come un verme mezzo schiacciato”, “mutilato” e insieme invisibile, perché gli si passa accanto senza accorgersene. Esso si comporta infatti “in modo strano”, socialmente riprovevole:

La sventura indurisce e dispera, perché come un ferro rovente imprime fino in fondo all'anima quel disprezzo, quel disgusto che giunge alla ripugnanza di se stessi, quel senso di colpa e di squallore che il crimine dovrebbe logicamente produrre, e che non produce. Il male abita nell'anima del criminale senza essere percepito. Lo è invece nell'anima dell'innocente sventurato. Accade come se lo stato d'animo che per essenza si addice al criminale fosse stato separato dal crimine e annesso alla sventura; e persino in proporzione all'innocenza degli sventurati<sup>7</sup>.

Lo sventurato viene disprezzato e odiato, disprezzo e odio che egli rivolge contro di sé e contro “crimini” di cui è vittima, ma di cui rischia di diventare complice se cade preda dell'inerzia, se perde il desiderio di liberarsi, se la sventura lo conquista e lo rende per sempre schiavo delle sue ferite. La sventura è dunque un punto zero,

6. Ivi, pp. 173–174.

7. Ivi, p. 175. Cfr. anche ivi, p. 173, p. 174.

che incatena implacabilmente al punto più lontano e opposto alla convenzionale concezione di ciò che è umano. Sventura è il colpo (inferto dalla natura, dal sistema sociale, dal caso) che scaglia alla massima distanza. Nel testo ricorrono espressioni che hanno tutte a che vedere con leggi naturali, di caduta: la pietra che cade, di trasmissione della forza: il colpo di martello sul chiodo<sup>8</sup>. La sventura è anonimato, è diventare cosa, pietra, materia fredda che segue solo leggi meccaniche.

Gettato a distanza: da che cosa? Dal mondo in cui si ha un nome, una storia, una professione, si è oggetto di riconoscimento, approvazione? Da se stessi, da ciò che si ama, che si desidera? Simone Weil fa a questo punto un passo molto importante. La sventura è il modo estremo in cui un essere umano “perde l’anima”, ossia diventa un “niente”, il rovescio del “tutto” costituito da attaccamenti immaginari o sensibili al mondo reale<sup>9</sup>. Non si tratta però di un annientamento, bensì di uno svuotamento che libera lo spazio di un’assenza: assenza di Dio — «più assente di un morto, più assente della luce in una cella immersa nelle tenebre» —, vuoto d’amore, sperimentato da Cristo, «costretto a supplicare di essere risparmiato, a cercare consolazione presso gli uomini, a credersi abbandonato dal Padre suo» e da Giobbe, che ai suoi occhi ne è una figura<sup>10</sup>. Ecco allora che il colpo del martello sul chiodo trasmette la sua forza non in una lontananza indeterminata, che sarebbe semplicemente deprivazione, disumanizzazione, ma in un punto vicinissimo, il più vicino all’umano e alla sua fragilità e il più lontano da Dio per Dio stesso e che fu occupato da Cristo, non dal Cristo che faceva i miracoli, ma dal Cristo nudo e morto, con il suo inappagato desiderio di umano conforto: per Simone Weil corrispondeva alla Croce.

Qui si gioca una drastica alternativa. La sventura, che è insieme dolore fisico, smarrimento dell’anima e degradazione sociale, può essere letta come dilatazione, espansione e diffusione: questo è il modello del contagio, della pervasività corruttrice e infettante del

8. Cfr. Ivi, p. 181, p. 187.

9. Cfr. S. Weil, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 189.

10. S. Weil, *L’amore di Dio e la sventura*, cit., pp. 174–175.

male, in cui la sventura cede alla complicità tra vittima e carnefice. Per Simone Weil, pensatrice di stile razionalista–matematico *sui generis*<sup>11</sup>, la sventura è invece figura puntuale, contatto in un punto, il piccolo e fragile corpo umano, con la necessità che costituisce l'ordine del mondo e con l'infinito che ne traccia la nervatura. In questo senso, il colpo del martello trasmette forza bruta e cieca direttamente alla punta del chiodo che sta infissa nell'anima. L'infinita distanza tra l'umano e il divino, nella sventura, per chi non si inabissi in essa, si concentra in un punto — l'anima che non lascia «il luogo e l'istante in cui si trova il corpo al quale è legata»<sup>12</sup>.

Solo in quel punto, di infinita distanza e insieme di infinita concentrazione, la distanza può apparire modalità del rapporto con l'infinito e il vuoto il suo spazio. Diventa così possibile riorientare lo sguardo nel senso del vedere e accettare la realtà per quello che veramente è. La sventura, che sta al cuore della condizione umana vulnerabile, finita, immessa nella macchina sociale, economica e politica e afflitta dal girare a vuoto della psiche impegnata a parare o deviare i colpi, è un “grado zero”<sup>13</sup> in cui la totale privazione si rivela dotata di valore, indice del bene, degna di amore, ispiratrice del desiderio di giustizia. Come i Greci ritenevano che si imparasse dal dolore, la sventura per Simone Weil è “apprendistato”, un imparare a leggere diversamente la realtà, non come forza, ma come obbedienza, non come violenza, ma come amore.

## Il punto zero dell'umano

Molto è stato detto sulle pagine weiliane dedicate al *malheur*: c'è una grande potenza simbolica nell'incontro in un punto di necessità

11. Cfr. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina 2006, mette al centro questo aspetto della formazione weiliana, legato al fratello, André Weil, matematico fondatore del gruppo Bourbaki e lo sviluppa con significativi riferimenti alla teoria degli infiniti attuali o transfiniti di Cantor.

12. S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, cit., p. 188.

13. Cfr. I. Bachmann, *op. cit.*, p. 108.

e bene, di immanenza e trascendenza, nell'aprirsi del finito all'infinito, ma c'è anche qualcosa che può apparire estremo, sacrificale in questa crocefissione, in questo inchiodarsi alla contraddizione assoluta tra un mondo terrestre in cui Dio è assente, in cui predominano la fragilità e la necessità e il desiderio di bene si esprime nel grido di dolore e di sgomento (spesso inudibile, perché muto) di chi è offeso. Simone Weil scriveva in anni in cui voci importanti della filosofia francese cattolica sviluppavano alcune suggestioni della fenomenologia, in particolare di Max Scheler, relative allo specifico approccio della persona al mondo. Il saggio *La persona e il sacro* (1930), che documenta la sua polemica con il personalismo di Mounier<sup>14</sup>, mostra però che non si tratta di un contrasto filosofico, bensì di una visione che guarda nella direzione opposta, alla persona ridotta a cosa, per la quale non esiste compassione né possibilità umana di attenuazione della sofferenza.

Non è facile sintonizzarsi con questo drastico orientamento dello sguardo. Non resta che avvicinare con delicatezza questi pensieri per non laicizzare impropriamente la loro esplicita ispirazione religiosa e spirituale, ma anche per non incasellarli nella cifra di una fede rispetto alla quale la ricerca weiliana restò sulla soglia. Molti, estremamente fini e impervi sono infatti i passaggi compiuti da Simone Weil per mettere in relazione il significato della sventura con quello che per lei ne era il simbolo, la Croce. Resta il fatto che la potenza rivelatrice del *malheur* è tutt'altro da un'ipotesi sacrificale o tragicamente attratta dall'impossibile.

Uno dei contributi maggiori del pensiero di Simone Weil consiste infatti nel non aver rinunciato a precisare in modo molto concreto il punto di riorientamento del pensare e dell'agire che rappresenta il nocciolo del nostro rapporto con la realtà, con gli eventi. Al brusco, spesso doloroso contatto o urto con la realtà estranea, in cui consiste la sventura, Simone Weil ha dato, con inequivocabile chiarezza, una figura umana. Si tratta di uno dei temi ricorrenti nei suoi scritti,

14. Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro*, in *Pagine scelte*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova-Milano 2009.

come tale ampiamente studiato, ma che occorre ancora una volta guardare. La condizione umana è *malheur*, sventura e Simone Weil ce ne consegna molteplici raffigurazioni: il vecchio Priamo, il supplice che piega le ginocchia, una specie di masso pesante inerte, schiacciato dal dolore, che implora il giovane Achille vincitore per riavere il corpo del figlio<sup>15</sup>, l'operaio alla catena di montaggio nella cui ferita causata dalla pressa penetra senza mediazioni l'organizzazione capitalistica del lavoro e lo sfruttamento,<sup>16</sup> le operaie che aspettano sotto la pioggia l'aprirsi dei cancelli della Renault all'ora stabilita e vivono direttamente la subalternità nell'obbedienza volontaria al tempo dell'orologio, l'essere «con braccia, occhi, pensieri, tutto, che non potrebbe essere violato senza infiniti scrupoli»,<sup>17</sup> infine lei stessa che più volte dice di sé:

Ho la certezza interiore che questa verità, se mai mi sarà concessa, lo sarà solo nel momento in cui io stessa sarò fisicamente nella sventura e in una delle forme estreme della attuale sventura<sup>18</sup>.

O ancora una frase inconsueta:

(E dunque non ho avuto torto ad accostare per tanti anni la politica). [...] Contemplare il sociale è una via altrettanto buona che ritirarsi dal mondo<sup>19</sup>.

Figure intense e estreme, sicuramente impolitiche (non apolitiche), situate nel punto zero dell'umano, nella condizione di massima vulnerabilità e inermità, in cui il corpo è incrocio di forze naturali meccaniche, dinamiche storiche, affezioni psichiche. Ma proprio l'anonimato di tali figure è ciò che in esse è propriamente "sacro", in quanto fa cenno a un'universalità dell'umano, come leggiamo a pro-

15. Cfr. S. Weil, *L'"Iliade" poema della forza* (1941), in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. di M. Harwell Pieracci e C. Campo, Borla, Roma 1984, pp. 14-15.

16. Cfr. S. Weil, *La sventura e l'amore di Dio*, cit., pp. 184-185.

17. Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 17.

18. Lettera a M. Schumann (1942), in *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 213-214.

19. S. Weil, *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 265.

posito della priorità dell'obbligo sul diritto in *La prima radice*, fondata su una sorta di accordo o di sensibilità comune tra culture e tradizioni anche lontane nel tempo e nello spazio e corrispondente al dovere di rispettare l'altro riconoscendogli un fondo assoluto, intangibile, incondizionato, "sacro" di umanità<sup>20</sup>. Il "sacro" dell'umano è visto in termini di vulnerabilità e esposizione, di un destino comune che si esprime nella concretezza della vita vissuta, della soddisfazione di bisogni basilari secondo l'"alta lezione di umanità" di Omero:

Nulla di prezioso, sia o no destinato a perire, è disprezzato, la miseria di tutti è esposta senza dissimulazione o disdegno, nessun uomo è posto al di sotto o al di sopra della condizione comune a tutti gli uomini, tutto ciò che è distrutto è rimpianto. Vincitori e vinti sono ugualmente prossimi, sono i simili, allo stesso titolo, del poeta e degli uditori<sup>21</sup>.

Guardiamo dunque bene il punto in cui stanno le figure del punto zero dell'umano, il "sacro" dell'umano che esse rappresentano. Per prima cosa, la condizione di uomo–oggetto–cosa (Priamo ridotto a volume e peso come una cosa inanimata che piega le ginocchia e cade a terra per la legge di gravità) non è solo propria della vittima, ma anche del carnefice. Uccidere è sempre uccidersi, secondo Simone Weil. Nel punto zero stanno dunque non solo le vittime, ma anche i carnefici, esprimendo però non più la forza, il potere, ma la fragilità. Il punto zero dell'umano, come si è visto, è infatti lo spazio oscuro in cui nasce la violenza, ma anche il desiderio del bene.

Per avvicinarsi a quello che sembra un paradosso, occorre notare che vittime e carnefici sono corpi. Il corpo in Simone Weil è scandaglio dell'esperienza, è strumento di riflessione fondamentale sul rapporto di soggettività e realtà. È il corpo infatti a essere attraversato dalle leggi meccaniche, ma anche dalla *pietas*. Ricordiamo il rapporto tra sventura e sofferenza fisica: una relazione che vale proprio perché mette in rapporto due irriducibili. Appunto tale messa

20. Cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (1949), trad. di F. Fortini, SE, Milano 1990, pp. 14–16.

21. S. Weil, *Iliade poema della forza*, cit., p. 35.

in rapporto ci fa capire che il corpo umiliato e offeso, sofferente non è solo indice di fragilità e vulnerabilità, bensì è esperienza del mondo nella sua struttura di contrasto, nella sua paradossale asimmetria di finito e infinito, di possibile e impossibile. Il corpo in Simone Weil diventa mediazione fondamentale del soggetto con la realtà perché non viene guardato come confine o interfaccia rispetto ad altro (natura o spirito), bensì come elemento di cesura, di interruzione che porta a convergere su di sé sia il naturale sia l'incondizionato. I termini ricorrenti nelle pagine weiliane — “colpo”, “forza” — non sono indice semplicemente di un pensiero aspro, implacabile, che naturalizza l'umano solo per spingerlo con maggior impeto verso la soglia con l'incondizionato, ma alludono esattamente alla modalità attraverso la quale gli avvenimenti storici e sociali, non meno dei processi naturali, puntano verso il piccolo e fragile corpo umano.

In questa prospettiva, c'è un'alterità che non sta fuori di esso, ma lo attraversa imprimendo alla sua esperienza, ogni volta che gli sforzi di parare i colpi del reale rifugiandosi nell'immaginario falliscono il loro scopo, il continuo sussulto dell'apertura ad altro, del fare vuoto perché ci sia spazio per l'altro che implora muto. Tale alterità, che è passività biologica, sociale e culturale, “meccanismo cieco” delle cose umane è, sì, “patita”, ma insieme può essere diretta verso di sé, con-centrata in sé per mezzo dell'esercizio della mente a cui Simone Weil attribuisce valore primario, l'attenzione e che rappresenta la forma più alta di pensiero. In questo modo, il proprio centro, svuotato e occupato (colpito, urtato) da altro diventa partecipazione a un altro ordine, a un'altra legge, quella della creazione a cui obbedisce l'intero universo. Tutto il contrario del lasciar essere la forza cieca, allontanandola da sé, negandola.

### **“Fragili passaggi all'impersonale”**

Si capisce meglio perché siano l'esperienza fisica, i desideri, i bisogni materiali a permettere di decifrare l'andamento della storia, della politica, dell'economia contro le illusioni, i miti, le menzogne. Si è visto che la contingenza storica — il taylorismo, la crisi delle



socialdemocrazie e dei partiti comunisti alla vigilia del nazismo, la guerra — è letta da Simone Weil guardando in faccia la realtà nella sua manifestazione più nuda e letterale, nella vulnerabilità dei corpi che vengono colpiti, attraversati, manipolati o distrutti dagli avvenimenti. Oggi è sotto gli occhi di tutti il fatto che l'economia, la politica, la vita quotidiana dell'uomo e della donna all'inizio del nuovo millennio hanno messo al centro una forma di umanità fragile e inerme: all'operaio, al supplice, allo schiavo di Simone Weil possiamo affiancare le non persone, i *sans papier*, i migranti, le vittime civili dei bombardamenti o degli attentati o le vittime dei terremoti o delle inondazioni, o ancora le vite sospese, sul confine della nascita o della malattia o della morte, che una tecnica ancora imperfetta propone alla riflessione sotto il profilo di inedite vicende dell'umano.

Di questa umanità si parla nel saggio *La persona e il sacro*, interamente costruito su un sistema di accostamento di opposti, tipico dello stile e del pensiero di Simone Weil: lo «sventurato» che in tribunale balbetta «davanti a un magistrato che fa lo spiritoso con un linguaggio elegante», la «pubblica espressione delle opinioni» che viene accostata non tanto alla questione astratta della libertà, ma a quella dell'«atmosfera di silenzio e di attenzione in cui questo grido debole e maldestro possa farsi sentire», dell'«attenzione tenera e divinatrice per coglierne il significato» che dovrebbe appartenere a un partito politico e ai suoi esponenti<sup>22</sup>.

Nel punto zero, nell'estremo della sventura, che, ripeto, non è solo essere vittime, ma anche individui che fabbricano e usano parole vuote, slogan, che travestono la realtà e la loro impotenza con pie illusioni o menzogne, nutrendo false speranze e falsi sentimenti, c'è un movimento, un'energia di contrasto, di interruzione. Il corpo vive, le sue esperienze fisiche, sociali, politiche, economiche, accidentali non si risolvono in sé, ma sono come appese a un impossibile, il desiderio del bene. Qualcosa allora si mette in movimento, ciò che Simone Weil chiama i «fragili passaggi all'impersonale»<sup>23</sup>. Il contraccolpo

22. S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 180.

23. Ivi, p. 184.

che si crea quando il piccolo e fragile corpo umano, reso «un niente» dalla sventura, assume un valore impersonale, possiede infatti una forza infinitesimale. Quel “sacro” in Simone Weil si apre alla fede, ma al tempo stesso rende più urgente l’agire e il pensare. Quel “sacro”, quasi paradossalmente, rilancia l’etica e la politica: là dove c’è un bisogno reale, si manifesta un impegno e si apre anche la possibilità di un vincolo tra etica e politica e ispirazione trascendente.

In molti modi sappiamo che in Simone Weil il punto zero dell’umano ha un valore di interruzione etica delle retoriche sociologiche, psicologiche, politiche che costruiscono e approfittano degli stereotipi. Non si ha bisogno di tali stereotipi quando l’altro è colui che sta accanto, è il prossimo. All’inizio di ogni sapere e di ogni agire c’è dunque il sacro dell’umano, quell’altro che bisogna ascoltare a tutti i costi, nei cui confronti vige una responsabilità incondizionata e illimitata, perché solo così lo si fa essere / divenire un essere umano. È qui che diventa importante la riduzione dell’umano alla sua essenza, all’anonimato, al «povero bipede ignudo»<sup>24</sup>: un’idea limite, certo, una metafora spesso, un impossibile, un punto zero che funziona come cesura, interruzione, discontinuità tra etico e politico, tra etico e ideologico, tra “uomo” (della Dichiarazione universale dei diritti) e cittadino, tra diritto e giustizia. La figura viva di umanità annientata o negata o smarrita del vuoto illusorio della forza e della violenza, che viene prima di ogni conoscenza e di ogni pratica, oltre a prendere sul serio i meccanismi dell’oppressione sociale e della forza rende possibile misurarsi con la fragilità della politica e insieme con la fragilità dell’accadere, con la necessità di accompagnare e seguire entrambi, di trovare o ritrovare un orientamento.

Quelli che Simone Weil chiama i “fragili passaggi all’impersonale” cosa sono se non linee di una politica e insieme di un’etica? Una politica e un’etica la cui leva è la differenza (infinitamente piccola) tra ciò che fa del lavoro un accesso alla bellezza del mondo e ciò che lo preclude, o ancora la piccola differenza tra uno studio che potenzia l’attenzione e quello che mira solo al risultato, o ancora

24. W. Shakespeare, *Re Lear*, Einaudi, Torino 1982, p. 71.

tra una ricerca scientifica permeata dallo spirito di verità e una che considera l'oggetto dell'indagine al di fuori del bene e del male<sup>25</sup>. Si tratta di indicazioni molto concrete che risultano certamente da un'ispirazione spirituale e cristiana della vita sociale ed è noto che il Cristianesimo di Simone Weil ha avuto accenti di forte e insanabile dissidio con l'istituzione della Chiesa. Ma chi può mettere in dubbio, oggi, la loro necessità, il loro rientrare di diritto in un atteggiamento di cura e di interesse per l'altro e soprattutto il riferimento rigoroso e preciso alla condizione umana e a ciò che soltanto permette di comprenderla e di affermarne la dignità?

25. Cfr. S. Weil, *Cette guerre est une guerre de religions* (1943), in *Ecrits de Londres*, cit., pp. 99–103 (t. it., *Questa guerra è una guerra di religioni*, in *Sulla guerra. Scritti 1933–1943*, Pratiche, Milano 1998, pp. 123–132). Su questo tema, cfr. G. Gaeta, *Un infinitamente piccolo*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 333–350.



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

Massimo Reichlin

Non si può negare che la cura abbia ricevuto un'attenzione tradizionalmente scarsa da parte della riflessione filosofica. Sebbene quest'ultima abbia spesso indagato concetti e atteggiamenti antropologicamente e semanticamente contigui alla cura — ad esempio, l'empatia, la simpatia, in generale quella gamma di affetti ed emozioni che si rapportano essenzialmente all'altro da sé — raramente essa ha fatto della cura l'oggetto diretto della sua riflessione. Si può dire che la cura trovi uno spazio e un'attenzione consistenti, da parte della riflessione filosofica, solo in due momenti salienti: da un lato, nella tradizione sapienziale che prende le mosse dalla filosofia classica e che indica nella cura di sé il *topos* fondamentale della vita filosofica, dall'altro nell'analitica esistenziale di Heidegger, in cui la modalità dell'esistere proprio dell'Esserci è caratterizzata principalmente come cura. Prenderemo le mosse da questi due momenti della tradizione filosofica per evidenziarne i limiti e mostrare come alcune correnti filosofiche contemporanee abbiano colto in maniera più adeguata il significato propriamente etico della cura, impostando una riflessione che per un verso presenta un interesse teorico indipendente, per altro verso è suscettibile di rilevanti applicazioni nell'ambito dei problemi bioetici.

### **Cura di sé e autenticità**

Quello della cura di sé è un ideale morale che attraversa larghi tratti della storia della filosofia occidentale. A partire dalla sua for-

mulazione originaria, che si può rintracciare nell'*Alcibiade maggiore* platonico, esso giunge fino all'età moderna, in particolare attraverso la riflessione di grandi moralisti francesi, come Montaigne, La Rochefoucault e Pascal. L'epoca aurea di questo modo di concepire la vita morale, e la stessa pratica della filosofia, si può però senza dubbio indicare nell'età romana imperiale, e in particolare nelle filosofie di stoici come Seneca, Marco Aurelio ed Epitteto, che trasmettono questa tradizione agli autori cristiani. Come emerge dall'attenta ricostruzione datane da Foucault<sup>1</sup>, questa tradizione concepisce la cura di sé come un intenso lavoro svolto su se stessi, alla luce di certi saperi e di certe pratiche, per rendersi conformi ad un ideale estetico e morale fundamentalmente caratterizzato dall'autogoverno razionale; attraverso un costante esercizio, che comprende per un verso trattamenti del corpo, regimi dietetici ed esercizi fisici, per altro verso esami di coscienza, ritiri meditativi e familiarizzazione con esempi di virtù austera, il saggio stoico attua una costante disciplina delle proprie passioni, per consentire alla parte razionale dell'anima di governare su di sé. Come afferma Marco Aurelio, il possesso della saggezza presuppone un ritirarsi in se stessi (*anachòresis eis eautòn*), un rendersi impermeabili alle interferenze esterne, che vengano dagli altri o dagli accidenti del mondo, per prendersi cura unicamente di sé; «un uomo non può ritirarsi in un luogo più quieto e indisturbato della propria anima, soprattutto chi ha, dentro, principî tali che gli basta affondarvi lo sguardo per raggiungere subito il pieno benessere: e per benessere non intendo altro che il giusto ordine interiore. Quindi concediti continuamente questo ritiro e rinnova te stesso»<sup>2</sup>.

Questo modello di autoperfezionamento morale non passa che in minima misura attraverso il rapporto all'altro; la cura di sé è intesa come un esercizio di radicale autarchia individuale, che comprende al tempo stesso cura dell'anima e attenzione dettagliata e scientifica-

1. M. Foucault, *Storia della sessualità. III: La cura di sé* (1984), trad. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 43–71 e *passim*. Vedi anche P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), trad. di A.M. Marietti, A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

2. M. Aurelio, *Tà eis eautòn*, IV, 3; trad. it. *A se stesso (pensieri)*, Garzanti, Milano 2002, p. 47.

mente competente ai segni del corpo. È vero, come osserva ancora Foucault<sup>3</sup>, che questa attività consacrata a se stessi dava luogo ad una vera e propria pratica sociale, ossia era spesso calata in strutture istituzionali. Tuttavia, in questo contesto, la figura dell'altro è appunto presente essenzialmente nel ruolo di istruttore o di precettore, di medico dell'anima e del corpo, o anche come interlocutore, come destinatario di una comunicazione, ad esempio epistolare; il rapporto all'altro che qui è in questione non è una relazione che metta in gioco l'esistenza di entrambi in un incontro autentico, ma un rapporto di tipo tecnico, tra un maestro che insegna e un allievo che, una volta divenuto esperto, potrà applicare quelle tecniche in piena autonomia. La stessa comunicazione epistolare, come appare ad esempio in Seneca, ha di mira soprattutto il racconto del lavoro intrapreso su di sé, che è parte integrante della stessa *epiméleia heautou*. Lo stesso Seneca, non a caso, teorizza il divieto dell'empatia, affermando che si deve «accettare con calma il comportamento comune e i vizi degli uomini, senza lasciarsi andare né al riso né al pianto: il provare tormento per i mali altrui è eterna miseria, il dilettersi dei mali altrui è voluttà disumana»<sup>4</sup>.

Ciò che manca, in quest'ideale antico di cura, sembra essere proprio l'elemento essenziale della cura, ossia il fatto che la cura abbia un oggetto altro da sé; l'ideale della cura di sé è quello di un'etica autarchica, nella quale il rapporto con gli altri è nel migliore dei casi uno strumento per raggiungere una piena autodeterminazione individuale<sup>5</sup>. Se veniamo all'altro momento di attenzione analitica al tema della cura, da parte della tradizione filosofica, sembra che questo difetto venga decisamente corretto. L'analitica esistenziale hei-

3. M. Foucault, *op. cit.*, pp. 55–57.

4. L. A. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, in *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 201–224, qui p. 219.

5. E infatti, Seneca difende l'idea stoica secondo cui il saggio «trova in se stesso il proprio appagamento» e vuole degli amici solo «per esercitare l'amicizia, per non lasciare inoperosa una virtù così importante» (*Lettere a Lucilio*, I,9,8, *ivi*, p. 705); a Lucilio egli consiglia: «evita la folla, evita i pochi, evita anche il singolo» e confida: «non saprei trovare nessuno con cui vorrei che avessi rapporti piuttosto che con te stesso» (*ivi*, I,10,1–2, pp. 707–708).

deggeriana, infatti, intende la cura quale determinazione essenziale dell'essere-nel-mondo del *Dasein*, e concepisce quest'ultimo a sua volta come un prendersi cura delle cose (*Besorgen*) e al tempo stesso un aver cura degli altri (*fürsorge*). L'Esserci è dato originariamente a se stesso come un essere nel mondo degli enti semplicemente utilizzabili e un essere con altri Esserci che a loro volta sono "nel" mondo: gli stessi enti semplicemente utilizzabili rimandano infatti a degli utilizzatori, sicché «il mondo è già sempre quello che io condivido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*»<sup>6</sup>.

Heidegger mette tuttavia in luce come, in entrambi i rapporti, il *Dasein* articoli la medesima dinamica di anonimato e inautenticità; nella sfera quotidiana e pubblica dell'esistenza inautentica, le strutture esistenziali della situazione emotiva, del comprendere e del discorso vengono esperite come modalità di fuga da sé; nella chiacchiera, nella curiosità e nell'equivoco si manifesta una costante tendenza dell'Esserci a mascherare la propria originaria apertura all'essere nelle forme confortevoli del *Si*. In altri termini, la dimensione quotidiana in cui l'esserci si smarrisce nella pubblicità rivela un allontanamento da sé e dalla propria autenticità, un decadere o una deiezione (*Verfallen*). La Cura (*Sorge*) di cui parla Heidegger si può caratterizzare essenzialmente proprio come questo poter-essere, questa gettatezza che diviene fuga da sé, dispersione nei modi pubblici della vita inautentica.

Vediamo perciò che l'essere con altri e il prendersi cura degli altri è anche per Heidegger caratterizzato in senso negativo, come un venir meno a se stessi; la via dell'autenticità esistenziale presuppone dunque un ritorno a sé dalla dispersione nel *Si*, una nuova *anachòresis eis eautòn* che si realizza assumendo pienamente se stesso e la propria finitezza attraverso una decisione radicale. A questo scopo è essenziale, da un lato, il rapporto con la morte, quale propria possi-

6. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), § 26, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 154.



bilità più autentica, individuale e insuperabile; dall'altro, i fenomeni correlati della coscienza e della colpa.

La coscienza è per Heidegger l'attestazione, da parte dell'essere, di una possibilità esistentiva autentica; la voce della coscienza mostra l'Esserci a se stesso nel suo poter-essere come un tutto autentico. La voce della coscienza si contrappone al chiasso del Si; essa chiama nel silenzio, la sua voce non è parola, ma un dare a comprendere. Non dicendo nulla, non informando né giudicando, la chiamata costringe a sua volta l'Esserci al silenzio. Ma chi è che chiama nella chiamata? Da un lato, Heidegger dice che «Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso»; dall'altro, che «La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata *da noi stessi*. “Qualcuno” chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel mondo–insieme a noi. La chiamata viene *da me* e tuttavia *da sopra* di me»<sup>7</sup>.

Chi chiama è infine l'Esserci nel suo spaesamento, ossia nella situazione emotiva dell'angoscia, come coscienza di essere gettato nel nulla del mondo, coscienza di non essere a casa propria; tale voce appare necessariamente estranea ad un orecchio perduto nella cura per le cose del mondo, ma non è la voce di un altro da sé. La voce della cura, che ridesta l'Esserci al poter-essere suo proprio e individuale si rivolge all'Esserci in quanto colpevole, ossia in quanto egli si riconosce gettato, infondato, esistente come mera possibilità. La coscienza chiama dunque ad assumere se stesso nella propria gettatezza, nella propria radicale infondatezza; il che si riassume nell'apertura più autentica, ossia la *decisione* o *risolutezza*, che è la verità più originaria dell'Esserci. Essa non implica qualcosa per cui decidersi, non si fonda su un valore da realizzare, ma consiste esclusivamente nell'assumere se stesso come un tutto autentico e mortale, nel raccogliersi in sé, accogliendo con ciò l'appello che viene dall'essere stesso.

Osserviamo, in primo luogo, che la lettura heideggeriana della cura non individua alcuna sporgenza significativa tra la cura per gli altri e la cura per le cose; entrambi i rapporti si caratterizzano come

7. Ivi, § 57, p. 333.

rapporti inautentici al proprio essere, interpretato nel senso impersonale del *Si*. Non a caso, l'essere–assieme si realizza per lo più nei modi difettivi dell'aver cura, ossia nelle modalità della dissimulazione, della reticenza e della simulazione; più ancora, nella *contrapposizione commisurante*, mediante la quale si nega 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. In secondo luogo, anche per Heidegger, in maniera in qualche modo analoga alla cura di sé degli antichi, la via dell'autenticità, che si dischiude attraverso la voce della cura, non conduce affatto fuori da sé e verso gli altri, non spinge ad una cura e ad una prossimità più autentiche per gli altri, ma conduce piuttosto l'Esserci a rientrare in se stesso, a ricercare un rapporto autentico con il proprio Essere. In sostanza, per Heidegger ogni rapporto all'esteriorità ha a che vedere unicamente con la comprensione di sé e del proprio essere; l'esperienza effettiva dell'incontro con altri non serve a illuminare ed ampliare la comprensione del proprio essere, ma solo a richiamare l'Esserci al modo d'essere suo proprio, ossia al suo essere nel mondo in maniera diversa da quella della semplice presenza.

La concezione heideggeriana del con–essere e della cura è perciò essenzialmente negativa, in quanto si lega, in maniera che pare ineluttabile, al venir meno dell'individualità dell'Esserci, alla dissoluzione della sua singolarità nel modo di essere di tutti gli altri. Nel mondo della quotidianità e delle cura, l'Esserci è tutto indaffarato nel prendersi cura, nell'appagatività, ossia si accontenta di risolvere il proprio essere nelle relazioni mondane con l'utilizzabile semplicemente presente. In questo senso l'Esserci è innanzitutto e per lo più non se stesso, ma gli altri; deve dunque lasciare il piano di questo essere disperso negli altri, nel neutro del *Si*, per accedere all'essere del se–stesso autentico.

### **Cura degli altri**

Il limite fondamentale di queste analisi, che fanno del rapporto all'altro nient'altro che un momento superficiale di un più genuino e profondo rapporto a sé, è stato evidenziato con forza e perspicacia

dalle filosofie dialogiche; come già osservava Martin Buber, l'importanza dei fenomeni della colpa e della coscienza sta proprio nel fatto che essi richiamano l'esserci all'essere suo più proprio e che ciò avviene attraverso un appello che non viene da se stesso, come pensa Heidegger, ma dall'altro:

Non è rappresentando un gioco enigmatico con me stesso che la vita si realizza: si tratta invece del fatto che mi trovo posto davanti alla presenza di un essere con cui non ho concordato, né potevo concordare, regole del gioco [...] È quando mi tengo fermo a queste manifestazioni, quando mi tengo aperto ad esse, quando opero un vero incontro con esse, vale a dire, con la verità di tutto il mio essere, è allora, solamente allora, che io sono qui "autenticamente"<sup>8</sup>.

La colpevolezza non consiste affatto nel non rivolgersi al proprio essere, ma piuttosto nel rimanere presso se stessi; poiché l'appello all'autenticità non viene dal mio esserci, ma dall'altro da me. L'Esserci heideggeriano ha la pretesa di indicare un senso che è essenzialmente monologico, ossia che si dice in un *logos* che si rivolge soltanto a se stesso e che, pur potendo presentarsi, in maniera artificiale, come un dialogo in cui c'è un chiamare e un ascoltare, in realtà non realizza alcun incontro, ma permane in una solitudine radicale che non è che un simulacro della vita reale. Si ha qui una estremizzazione della concezione tradizionale del pensiero come dialogo dell'anima con se stessa<sup>9</sup>, nella quale si assume che la ricerca della verità non comporti l'esposizione all'altro e che elementi della situazione dialogica possano essere autenticamente compresi nella forma monologica di un rapporto a sé.

8. M. Buber, *Il problema dell'uomo* (1947), a cura di I. Kajon, Marietti, Genova 2004, p. 69.

9. Questa concezione, secondo Buber, occulta indebitamente la profonda differenza sussistente tra parlare con se stessi e parlare con un altro essere umano, o con Dio: «Nel parlare con Dio e con l'altro, infatti, comune a entrambi è il venire accostati, presi, appellati, non anticipabile in alcuna profondità dell'anima; nulla di tutto ciò è sicuramente comune nel parlare con Dio e con se stessi, nonostante tutte le avventure di sdoppiamento dell'anima» (*La domanda rivolta al singolo* (1936), in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. di A.M. Pastore, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 229–276, qui p. 240).

Nel quadro heideggeriano, osserva ancora Buber, l'aver cura dell'altro, nel senso di un'effettiva relazione interumana con altri in carne ed ossa, costituisce un elemento puramente accessorio rispetto alla relazione essenziale, ossia qualcosa che si può accompagnare ad essa ma che non la genera, in quanto è perfettamente compatibile con l'assenza di un vero e proprio incontro con l'altro, come avviene nei rapporti istituzionali di cura. In tale quadro la cura non implica in alcun modo la reciprocità essenziale alla relazione e perciò non determina la rottura delle barriere del proprio essere e l'apertura di quella modalità ulteriore dell'essere che per Buber è costituita dallo *Zwischen*, dal "tra" mediante il quale si realizza una «partecipazione dell'uno all'altro reale, non semplicemente psichica, ma ontica»<sup>10</sup>.

Il discorso heideggeriano costituisce una ritrascrizione in chiave ontologica di esperienze fenomenologiche che dicono della qualità intrinsecamente morale della vita umana; in questo senso, alcune sue indicazioni possono risultare preziose, se vengono rielaborate in un diverso quadro interpretativo. In primo luogo, la caratterizzazione della cura come un esistenziale, ossia un aspetto essenziale e non meramente accessorio della condizione umana; con le filosofie novecentesche dell'alterità e con le odierne etiche della cura, si deve però precisare che tale cura assume essenzialmente la forma della relazione all'altro da sé, del rapporto all'altro essere umano, piuttosto che quella del rapporto a sé e al proprio essere. Anzi, in chiave radicalmente anti-heideggeriana, si può dire che il rapporto al proprio essere, o meglio alla propria autenticità esistenziale, passa *necessariamente* attraverso il rapporto effettivo con l'altro essere umano.

La seconda indicazione preziosa è la caratterizzazione della coscienza come la voce della cura; anche questa indicazione andrebbe tuttavia declinata nella sua accezione specificamente morale, un'ac-

10. *Il problema dell'uomo*, cit., p. 75. In maniera analoga, Levinas afferma che «in Heidegger, l'intersoggettività è coesistenza, un *noi* anteriore a Me a all'Altro, un'intersoggettività neutra» (*Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), trad. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 66).

cezione che Heidegger esplicitamente rifiuta. La coscienza è una voce, e pertanto chiama; ma questo chiamare va interpretato come la voce dell'altro, come la presenza dell'altro a noi stessi e la notizia delle attese che altri elevano nei nostri confronti: in particolare, la coscienza è voce dell'altro bisognoso, che mi chiama a prendermi cura di lui. Avere coscienza, essere un soggetto morale, significa allora in maniera essenziale essere richiamati dall'altro alla cura; sicché il nesso tra coscienza e cura, lungi dall'essere un'indicazione di carattere ontologico che possa prescindere dalla relazione pratica all'altro da sé, appare come evidenza della qualità essenzialmente morale dell'esistenza umana.

Nella prospettiva qui suggerita, l'essere umano si costituisce essenzialmente nelle forme della cura, ossia nelle forme della relazione all'altro, in cui si articola il compito morale. Questa affermazione può ora essere declinata su due versanti. In primo luogo, sul versante passivo della cura di cui ciascun essere umano ha bisogno. L'essere umano, come è stato spesso notato<sup>11</sup>, nasce particolarmente "premature", ossia totalmente incapace di provvedere a se stesso e ai propri bisogni vitali per un periodo di tempo incomparabilmente più lungo di quanto avvenga per altri animali. Che la cura degli altri, ossia l'essere destinatario di un comportamento morale, sia il grembo originario del venire alla luce dell'individuo umano è dunque una verità difficilmente contestabile, che attiene al piano puramente "naturale" e, potremmo dire, "biologico" della condizione umana. Nessuno può venire al mondo se non attraverso le cure che altri gli rivolgono; oltre all'accoglienza primaria di un grembo femminile, è per tutti necessaria la cura premurosa di altri perché si possa crescere e divenire adulti. Tale condizione di essere destinatari di cure, peraltro, non viene meno con la crescita, ma solo muta continuamente le sue forme; il rapporto educativo, nei suoi vari stadi e nelle sue diverse forme, non è in fondo altro che un esercizio di cura rivolto non più ad una crescita meramente fisica, ma ad una crescita interiore, di

11. Tra i primi, da A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. di C. Maoinoldi, Feltrinelli, Milano 1983, che fa della mancanza e incompiutezza dell'essere umano una delle sue caratteristiche essenziali.

carattere culturale e spirituale, una crescita che dipende anch'essa in maniera essenziale dal rapporto con altri.

Il secondo versante dell'asserto che dice della costitutiva relazione all'altro propria della condizione umana è invece quello della attiva costruzione di sé che da un certo punto in avanti l'individuo comincia progressivamente a intraprendere. La costruzione di sé e del proprio carattere è infatti inestricabilmente connessa con la formazione della propria coscienza; e tale coscienza, come si è detto, è una forma essenziale del rapporto ad altri. In altri termini, quanto più un individuo procede nella attiva costruzione di sé e della propria personalità morale, tanto più edifica in se stesso una coscienza; quest'ultima non significa solo presenza di sé a sé, ma anche e soprattutto presenza degli altri a sé. Quanto più, dunque, un individuo acquisisce una coscienza, tanto maggiormente percepisce le attese che altri coltivano nei suoi confronti. Il processo di individualizzazione, la formazione di una personalità morale, comporta perciò in misura essenziale il rapporto ad altri, poiché solo nella relazione ad altri l'identità individuale acquisisce progressivamente forma; e si tratta spesso di una relazione di cura, ossia di un prendersi attivamente a cuore l'altro nelle sue difficoltà e sofferenze, di 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 ad esercitare, che la propria individualità si arricchisce e guadagna una vera profondità umana; l'attiva costruzione di sé e del proprio carattere in cui consiste lo sviluppo di una personalità morale è necessariamente apertura di sé, disponibilità a lasciarsi istruire dagli altri e dai loro bisogni.

Il circolo della cura è pertanto un circolo che ha carattere ricorsivo: per un verso non si cessa mai di essere curati, di essere oggetto di attenzione simpatetica e di aiuto da parte di altri, nel corso del proprio percorso di formazione di un carattere individuale; per altro verso, la cura che riceviamo e che nutre la nostra individualità è all'origine della capacità di prenderci a nostra volta cura degli altri, di condividere e accompagnare tratti della loro esperienza e di crescere con loro attraverso tale condivisione. La cura ha pertanto un ruolo centrale nell'esperienza etica, sia perché la cura degli altri è

al centro di molte prescrizioni morali, che appunto impongono di superare la naturale concentrazione su noi stessi e di ampliare il cerchio delle nostre simpatie, sia perché la stessa cura di sé presuppone il rapporto ad altri; la formazione di un carattere autenticamente umano presuppone dunque l'apertura all'altro, la capacità di incontrare l'umanità dell'altro e di farsi carico dei suoi bisogni.

Possiamo perciò affermare che l'ideale della cura, in quanto ha di mira essenzialmente la relazione all'altro, comporta al tempo stesso anche la cura di sé, dal momento che la coltivazione del proprio carattere nel senso di una apertura alla piena realizzazione dell'umano non può prescindere dall'esposizione all'altro nelle forme impegnative del rapporto interpersonale e della cura; tale esposizione è suscettibile di rivelare a me stesso la mia identità, più e meglio di quanto non avvenga nel colloquio privato e "monologico" dell'anima con se stessa.

## La salute e il rapporto terapeutico

Alla luce di queste riflessioni sulla centralità della cura nella condizione umana è possibile ripensare il nesso tra salute, malattia ed esercizio della pratica medica e guadagnare con ciò una concezione più profonda dell'etica del rapporto terapeutico. La salute è indubbiamente un fenomeno sfuggente, difficile da racchiudere in una definizione unitaria<sup>12</sup>. Un suggerimento importante ci può venire dalla definizione offerta da un famoso clinico molti anni or sono, secondo cui la salute sarebbe «la vita nel silenzio degli organi»<sup>13</sup>; in

12. Per orientarsi in questo complesso dibattito, si vedano ad esempio A. L. Caplan, H. T. Engelhardt, J. J. McCartney (a cura di), *Concepts of Health and Disease*, Addison-Wesley, Reading 1983; L. Nordenfelt, *On the Nature of Health. An Action-Theoretic Approach*, Kluwer Academic, Dordrecht 1995; A. L. Caplan, J. J. McCartney, D. A. Sisti (a cura di), *Health, Disease, and Illness. Concepts in Medicine*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2004.

13. Si tratta del fisiologo francese René Leriche (1879-1955); vedi *Introduction générale; De la santé à la maladie; La douleur dans les maladies; Où va la médecine?*, in *Encyclopedie Française*, vol. VI, 1936; cit. in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1943, 1966), trad. di Dario Buzzolan, Einaudi, Torino 1998, p. 65).

questa prospettiva, essere in salute significherebbe essenzialmente essere in rapporto col proprio ambiente in maniera piena e priva di intralci, poter vivere la propria condizione corporea con una piena corrispondenza tra intenzione e azione, progetto e realizzazione.

Come scrive Georges Canguilhem, «Essere sano non significa soltanto essere normale in una situazione data, ma anche essere normativo, in quella situazione e in altre situazioni eventuali»<sup>14</sup>; da un lato, dunque, la salute è normalità, intesa come la situazione in cui «il vivente meglio risponde alle esigenze del proprio ambiente e vive in armonia con esso»<sup>15</sup>, dall'altro è capacità di fronteggiare gli eventi avversi, ripristinando rapidamente la propria integrità e il proprio ordine normale, ovvero anche istituendo un nuovo ordine, una nuova norma in riferimento ad una diversa situazione. Per malattia, al contrario, si può intendere ogni forma di impedimento di questa “naturale” spontaneità, ogni intralcio del naturale fluire dell'azione dalla decisione, e quindi anche il restringimento della capacità di essere attivi, di essere normativi rispetto al proprio ambiente.

La salute è dunque la caratteristica che il nostro corpo possiede, quando stiamo bene, di essere in rapporto armonico con l'altro da sé; chi è sano si rapporta armonicamente all'altro da sé, ma anche si governa da sé, è autosufficiente e autonomo in quanto di per sé normativo. C'è dunque una dialettica di autorelazione ed eterorelazione in parte analoga a quella descritta per la cura: la salute è piena autonomia e autosufficienza, intesa come piena capacità di rapportarsi all'altro, ossia di interagire dinamicamente con il proprio ambiente, di essere in armonia con ciò che ci circonda e che ci consente di vivere.

La malattia fisica, e a maggior ragione quella psicologica o mentale, rompe questo equilibrio dinamico, rendendo la persona incapace di rapportarsi armonicamente al suo ambiente; in questa condizione, il bisogno di cura da parte di altri appare in forma plateale ed evidente. L'esperienza della malattia è esperienza esistenziale globale, in quanto porta ad una perdita non solo della propria integrità

14. Ivi, p. 160.

15. Ivi, p. 149. Analisi parzialmente simili in L.R. Kass, *Regarding the End of Medicine and the Pursuit of Health*, «The Public Interest», 40, 1975, pp. 11-42.



somatica, ma anche della certezza e stabilità del proprio mondo, del controllo su di sé e sul proprio ambiente, della libertà di agire in esso con la spontaneità precedentemente goduta, dello stesso mondo familiare, in quanto la condizione di malattia può determinare un'esclusione dal circolo della comunicazione sociale, un isolamento fisico da ciò che accade nel mondo<sup>16</sup>.

Alla luce di queste considerazioni occorre intendere anche il senso e la missione della professione medica. Nella misura in cui essa è per l'appunto una *pro-fessione*, ossia non un semplice mestiere ma un'attività dotata di un intrinseco contenuto etico, fondata sull'affermazione di un nucleo di valori che fanno riferimento all'aiuto da fornire ad altri esseri umani, la medicina deve essere considerata come la modalità professionale e scientificamente organizzata di collocarsi con l'altro uomo in quella relazione di cura che inerisce essenzialmente ad ogni esistenza umana. La medicina cura la malattia somatica, ma non si limita a curare i corpi; sia perché cura anche le malattie della mente, sia perché, nel curare i corpi, non può non rapportarsi alle anime, ovvero non può prescindere dal coinvolgere nel processo di cura le persone nella loro interezza. Questa è senza dubbio la lezione più profonda che si deve trarre dall'insistenza, talvolta ossessiva ma spesso del tutto opportuna, della bioetica contemporanea sul valore dell'autonomia, ossia del superamento del tradizionale paternalismo medico in vista di un pieno coinvolgimento dei pazienti nelle decisioni che riguardano le loro vite.

Anche nelle forme del curare tecnico e professionale, limitarsi a curare i corpi malati, come si riparano delle macchine guaste, costituisce dunque un caso limite, che trova giustificazione esclusivamente in circostanze eccezionali. In generale, invece, non è possibile una relazione di cura professionale e scientificamente adeguata che prescinda dall'instaurazione di un rapporto di reciprocità dialogica con qualcuno il cui corpo non è solo un *soma* (o un *körper*) ma una corporeità vissuta (*leib*), ossia abitata da un'intenzionalità radicale,

16. Vedi, in questa linea, le riflessioni svolte da K. Toombs, *The Experience of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Kluwer Academic, Dordrecht 1992.

da una inesauribile ricerca di senso. 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 in carico psicologica, un aiuto e un accompagnamento competente ed empatico nell'affrontare il cimento della malattia e della morte.

D'altro canto, è noto che i modi dell'intervento terapeutico incidono a loro volta sull'esperienza della malattia e spesso anche sull'esito delle cure; la manipolazione del corpo, la sua esplorazione analitica, l'attenta lettura e interpretazione dei suoi segni inducono una forte oggettivazione della persona malata, così come l'ospedalizzazione rafforza l'isolamento dal mondo vitale determinato dalla malattia: in questo quadro, un approccio univocamente scientifico alla patologia rischia di rendere l'esperienza della malattia letteralmente invivibile, in quanto preclude al malato l'articolazione delle domande di senso che necessariamente nascono in questa condizione. E tale invivibilità si può riflettere da un lato sulla disponibilità del malato a collaborare al percorso terapeutico individuato dal medico, dall'altro sull'efficacia che, soprattutto nelle circostanze difficili di patologie gravi e potenzialmente letali, ci si può ragionevolmente attendere dai trattamenti sanitari.

## **L'etica della cura**

Il senso della cura ha dunque a che vedere con la realtà più profonda dell'essere al mondo in maniera caratteristicamente umana. Ha a che vedere con l'immagine fondamentale di sé, che si costituisce e si mantiene anche e soprattutto attraverso la cura che riceviamo da parte di altri. Il senso stesso della nostra dignità personale dipende in maniera essenziale dal riconoscimento che ci viene offerto dagli altri, dal fatto che altri ci rivolgano uno sguardo di comprensione e benevolenza, dal fatto che essi *si curino* di noi; per converso, non c'è cosa che maggiormente contribuisca alla perdita del senso e del valore di

sé del fatto che altri non si curino di noi, non ci riconoscano come interlocutori, non ci considerino come termini di una relazione e di una comunicazione significative. Per questo, come è stato confermato anche da osservazioni e ricerche cliniche, il riconoscimento del valore e della dignità della persona malata, soprattutto nella fase terminale della malattia, hanno un ruolo centrale nel determinare la qualità e l'efficacia delle cure che le vengono fornite<sup>17</sup>.

La cura è perciò principio etico fondamentale del fare e dell'agire, ma ancor prima, e ancor più profondamente, del sentire; o meglio, è il principio di un *atteggiamento* etico fondamentale, di una *disposizione* nei confronti dell'altro che è al tempo stesso fonte di sentimenti e di azioni. Non ci si può prendere davvero cura dell'altro, né nella forma professionale né in quella ordinaria, se non ci si rende attenti alla sua esperienza, se non si assume un atteggiamento di disponibilità ad ascoltare e ad interpretare tale esperienza, se non si cerca di mettersi in sintonia con essa. Tale disposizione empatica non è una mera simpatia, un semplice sentire-con l'altro, un partecipare ad un'esperienza che, in quanto altrui, ci resta estranea; è invece il tentativo di mettersi nei suoi panni, di fare in certo senso propria l'esperienza vissuta dell'altro, di assumere il suo punto di vista pur mantenendo l'altro nella sua alterità<sup>18</sup>. La compassione o la simpatia per l'altro, come anche il cercare di alleviarne le sofferenze, presuppongono questa disposizione empatica fondamentale, che non è solo una disposizione a sentire, ma soprattutto a comprendere, a

17. Si vedano soprattutto i lavori di M. H. Chochinov, creatore della cosiddetta *dignity therapy*: vedi ad esempio *Dignity and the Eye of the Beholder*, «Journal of Clinical Oncology», 22, 2004, pp. 1336–1340; *Dignity therapy: a novel psychotherapeutic intervention for patients near the end-of-life*, «Journal of Clinical Oncology», 23, 2005, pp. 5520–5525; *Dignity and the Essence of Medicine: the A, B, C, and D of Dignity Conserving Care*, «British Medical Journal», 335, 2007, pp. 184–187. Sulla dignità della persona in fase terminale riflettono anche vari contributi raccolti in G. L. Cetto (a cura di), *La dignità oltre la cura. Dalla palliazione dei sintomi alla dignità della persona*, F. Angeli, Milano 2009.

18. Come scrive E. Stein, l'empatia «è soprattutto esperienza di una coscienza altra da noi» (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; trad. it. *L'empatia* 1917), a cura di E. Costantini, F. Angeli, Milano 1985, p. 64) e si distingue dalla simpatia come il cogliere la gioia dell'altro si distingue dal rallegrarsi e con-gioire con lui (cfr. *ivi*, pp. 68–69).

interpretare l'altro e la sua esperienza, lasciandosene interpellare e mettendo in moto energie morali appropriate per corrispondervi. Lo stesso rispetto per l'autonomia acquisisce il suo pieno significato se inteso nel senso di questa tensione empatica, ossia come disposizione fondamentale a prestare attenzione alla qualità specifica e individualizzata del vissuto di malattia.

Secondo alcuni autori e autrici contemporanee, questa giusta enfasi sulla cura, che nella riflessione degli ultimi decenni prende spunto soprattutto dallo studio dello sviluppo morale comparato nei fanciulli di sesso maschile e femminile<sup>19</sup>, comporta una critica radicale delle teorie etiche più diffuse, ossia quelle che in vario modo si collegano alle principali tradizioni moderne, come il contrattualismo, l'utilitarismo e il kantismo. La sottolineatura della dimensione della cura si collegherebbe infatti ad una rinnovata enfasi sulla figura del sentimento morale, figura che sarebbe insufficientemente rappresentata, quando non del tutto censurata, nelle teorie correnti, tutte variamente ispirate ad un approccio di tipo razionalistico. In particolare, secondo questi critici, le etiche razionaliste enfatizzano univocamente la dimensione para-giuridica delle norme e dei principi universali di giustizia, mentre l'etica della cura mette opportunamente al centro della riflessione morale l'attenzione alle relazioni e alla mutevole fenomenologia dei sentimenti morali.

Ciò si collega ad un altro limite della prospettiva moderna, ossia al fatto che essa accorda un indebito privilegio alla sfera pubblica delle relazioni politiche, trascurando completamente le relazioni familiari, connesse alla riproduzione, all'educazione, ai legami di parentela, relazioni che vengono relegate nella sfera "privata" della coscienza. Le teoriche dell'etica della cura sostengono invece che nell'esperienza morale concreta, quotidiana e familiare, i soggetti morali presentano caratteristiche molto lontane da quelle del sé autonomo immaginato dalla tradizione liberale; si tratta di soggettività costruite a partire

19. L'opera da cui prende avvio l'etica della cura contemporanea è notoriamente quella della psicologa americana C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

dalla loro collocazione originaria all'interno di relazioni intime e significative e in larga parte plasmate da tali relazioni. La prospettiva dell'etica della cura invita perciò a concepire l'io maturo non come un io autonomo, ma piuttosto come un io relazionale, capace cioè di mantenere rapporti di empatia e di reciproca intersoggettività<sup>20</sup>.

Quest'analisi critica è largamente condivisibile nella misura in cui si appunta sul tentativo, presente in molti approcci contemporanei come in alcune tradizioni moderne, di costruire un'etica nelle forme impersonali di principi che si limitano a vincolare l'agire strumentale, mantenendo ferma la rappresentazione dell'*homo oeconomicus* e del suo sistema motivazionale come presupposto antropologico di partenza<sup>21</sup>. In particolare, è criticabile la tendenza contemporanea a configurare tutti i rapporti umani sul paradigma della relazione contrattuale, con i suoi caratteri di volontarietà e di ricerca di un reciproco vantaggio, presupponendo le identità morali e psicologiche delle persone come date anteriormente ad ogni relazione; per converso, va respinta la tendenza a censurare il ruolo di quell'esperienza più originaria delle relazioni primarie attraverso le quali gli individui biologici che noi siamo si trasformano progressivamente in creature sociali: un'esperienza fatta di relazioni date, e non scelte, per lo più asimmetriche, nelle quali non è primariamente in gioco la soddisfazione di un interesse, ma piuttosto la ricerca di un senso e di una identità da parte degli stessi attori in gioco. Le relazioni fredde, di carattere conflittuale e competitivo, sono elementi essenziali dell'agire strategico nell'ambito del mercato e delle relazioni contrattuali, ma non costituiscono la realtà originaria dei rapporti umani: questi si fondano invece su relazioni calde di

20. Vedi ad esempio V. Held, *Etica femminista. Trasformazione della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), trad. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 69–74.

21. Paradigmatiche, da questo punto di vista, le etiche che si richiamano alla tradizione hobbesiana, come ad esempio quella di D. Gauthier. Questi nota che un'etica hobbesiana accetta i tre dogmi fondamentali della teoria economica: che il valore è utilità, ossia preferenze soggettive, che la razionalità è massimizzazione e che gli interessi sono non-tuistici, ossia che le persone non si interessano degli interessi altrui (*Thomas Hobbes. Moral Theorist*, in *Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*, Cornell University Press, Ithaca 1990, pp. 11–23).

accudimento, amore e fiducia, quali si realizzano nell'ambito dei rapporti primari<sup>22</sup>.

Alla luce della giusta sottolineatura della dimensione fiduciaria e affettiva, che sporge da quella contrattuale propria dei rapporti regolati da un agire puramente strategico, andrebbero dunque ripensati i problemi che si pongono anche nel quadro del rapporto terapeutico, dove per l'appunto l'esigenza di riequilibrare i ruoli e di superare il paternalismo medico tradizionale non può degenerare nella configurazione di una relazione impersonale e burocratica. Il rischio della prospettiva etica che stiamo considerando è però quello di *contrapporre* il ruolo della cura a quello della giustizia e, parallelamente, i sentimenti alla ragione. Questo può condurre ad una deriva particolarista e puramente contestualista, 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. In questa linea, l'ideale etico della cura è delineato in termini di sentimenti, bisogni e condizioni contingenti, relativi a situazioni specifiche; non sarebbe invece possibile definire principi suscettibili di applicazione universale nelle diverse circostanze<sup>23</sup>.

Questa prospettiva appare unilaterale e scarsamente attraente, essenzialmente per due ragioni. In primo luogo, perché la dimensione universalistica della giustizia è fondamentalmente implicata nella

22. Per una critica al modello contrattuale basata sulla centralità delle relazioni di fiducia, vedi soprattutto A. Baier, *Trust and Antitrust*, in *Moral Prejudices. Essays in Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1995, pp. 95–129.

23. Vedi ad esempio N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley 1984. Sebbene Noddings definisca il suo come un deontologismo dell'atto (p. 96), sembra invece di poter dire che vi sia nel suo approccio un orientamento sostanzialmente teleologico: ciò che conta è realizzare forme dell'agire espressive al massimo grado dell'atteggiamento etico fondamentale; nessun atto è escluso in linea di principio, ma occorre valutare caso per caso quanto il compimento di un certo atto abbasserebbe l'ideale etico per stabilirne la liceità. Sul particolarismo morale, vedi B. Hooker, M. Little (a cura di), *Moral Particularism*, Oxford University Press, Oxford 2000.

stessa rivendicazione femminile del diritto all'eguale rispetto e considerazione, rivendicazione che sta all'origine delle principali formulazioni dell'etica della cura; affermare il valore della cura, in quanto principio eminentemente legato alla "voce femminile", significa infatti sostenere il valore universale, per un'etica autenticamente umana, di quelle considerazioni più circostanziali e concrete che la tradizione condannava ingiustamente all'irrilevanza, confinandole nella sfera del privato. In secondo luogo, perché l'affermazione di principi di giustizia è necessaria per preservare le relazioni di cura e accudimento dallo scadere in forme indesiderate e deteriori: da un lato, infatti, un'enfasi unilaterale sulla cura può correre il rischio di incentivare la tendenza tradizionale delle donne ad un eccessivo sacrificio di sé per gli altri; dall'altro, si può ragionevolmente temere che un'eccessiva presunzione di comprensione completa dell'altro finisca per fare dell'etica dei sentimenti e dell'empatia una nuova forma di paternalismo<sup>24</sup>.

Occorre dunque bilanciare il riferimento alla cura, che dice dell'attenzione concreta agli aspetti contingenti e particolari delle diverse relazioni, con quello ai principi di giustizia, che richiamano ai valori universali di eguaglianza e libertà che devono presiedere alle relazioni umane. Correlativamente, occorre superare la rappresentazione dicotomica di ragione e sentimenti, mostrando come la prima non agisca indipendentemente dai secondi e come i sentimenti non siano estranei ad una ragione che superi la forma scadente di un pensiero puramente calcolante. In questa prospettiva di conciliazione tra le due prospettive, ad esempio, si colloca Seyla Benhabib, quando osserva che le dicotomie tra autonomia ed educazione, indipendenza e relazioni, giustizia e cura, che le odierne teorie universalistiche ereditano

24. L'eccessiva ed univoca dipendenza da un modello relazionale dipendente da stereotipi e condizionamenti culturali, e la conseguente implicita riduzione dell'esperienza delle donne al modello delle virtù materne, sono state ampiamente rimproverate all'etica della cura; è concreto il pericolo che questa rivalutazione della differenza femminile finisca col rinforzare la condanna delle donne ad un ruolo subordinato e col dimenticare le differenze di sensibilità e "stili morali" riscontrabili tra le stesse donne. Vedi in proposito A. Jaggar, *Caring as a Feminist Practice of Moral Reason*, in V. Held (a cura di), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Philosophy*, Westview Press, Boulder 1995, pp. 179–202.

dalla tradizione moderna, finiscono col porle in contraddizione con i criteri di reversibilità e universalizzabilità da esse stesse proposte<sup>25</sup>.

Queste teorie, di cui sono esempi paradigmatici la teoria rawlsiana della giustizia come equità e quella habermasiana dell'etica del discorso, incorporano una concezione della relazione tra sé e gli altri univocamente ispirata a quello che Benhabib chiama l'altro *generalizzato*, ossia una figura dell'altro in quanto essere razionale generico, astratto da ogni elemento di individualità essenziale e ridotto alle caratteristiche universali in virtù delle quali a ciascuno è dovuto il rispetto protetto dall'attribuzione dei diritti. In questa prospettiva, le norme che regolano l'interazione sono quelle di eguaglianza formale e reciprocità e le categorie morali fondamentali quelle di diritto, obbligo, titolo. Del tutto trascurato è invece il punto di vista dell'altro *concreto*, ossia la prospettiva che chiede di considerare ciascuno nella sua peculiare identità, determinata dalla sua storia, dalle sue relazioni, dalla sua costituzione affettiva; questa prospettiva richiede un'attenzione individualizzata a ciò che ci fa diversi, anziché uguali, e una concentrazione su norme e sentimenti di amicizia, cura, simpatia e solidarietà. L'irripetibile individualità del singolo, la cui identità è costituita da scelte e aspirazioni condizionate da una certa prospettiva corporea, sessuale, culturale, non va censurata in nome di costruzioni del tutto ipotetiche, come quelle che si esprimono nella "posizione originaria" o nella situazione comunicativa di una "comunità ideale di discorso".

Al fine di correggere questi difetti, occorre dunque integrare la concretezza delle relazioni di cura nei confronti di altri ben definiti e portatori della propria irrinunciabile individualità con l'astrattezza degli ideali moderni di giustizia e imparzialità; in questo modo verrebbe superata anche la netta scansione tra principi di giustizia, di cui solo la riflessione filosofica dovrebbe occuparsi, e concezioni della vita buona che, secondo la concezione liberale *standard*, dovrebbero restare con-

25. S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other*, in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 1992, pp. 148-177.



finiate nell'ambito della sfera privata<sup>26</sup>. Questa divisione del lavoro trascura il ruolo e il valore morale dell'esperienza ordinaria, e censura integralmente le assunzioni etiche particolari che soggiacciono alle concezioni della giustizia e alle rivendicazioni di diritti. La materia di cui è fatta l'esperienza morale non si limita ai diritti politici ed economici, ma riguarda soprattutto la qualità delle nostre relazioni interpersonali. La pretesa universalistica dell'etica non va dunque confusa con una definizione della sfera morale che la riduca alle questioni di giustizia: l'universalismo comporta bensì l'assunzione di vincoli procedurali per verificare la validità dei giudizi morali, ma non esclude che, attraverso un metodo che esprima il rispetto per la dignità e il valore di ciascun partecipante al discorso morale, possano essere trattate e risolte questioni concernenti la vita buona. In altri termini, i principi della morale imparziale vincolano l'esercizio della prospettiva della cura, ma non escludono dalla sfera etica considerazioni sostanziali sulla vita buona che risultino affermabili da una prospettiva imparziale<sup>27</sup>.

## Conclusioni

Alla luce di queste considerazioni, sembra di poter concludere che, a chi consideri l'esperienza morale in maniera complessiva e non pregiudicata, la cura non può non apparire come l'altra faccia della giustizia; se il valore fondamentale è la dignità umana

26. Che l'etica comprenda in sé ad un tempo la prospettiva della cura per l'altro e per le istituzioni giuste in cui vivere è sostenuto anche da P. Ricoeur, il quale però sembra mantenere una distinzione di sfere tra la sollecitudine per l'altro e l'istanza della giustizia, ad esempio laddove scrive: «con il termine altro occorre intendere due idee diverse: l'altro e il "ciascuno". L'altro dell'amicizia e il "ciascuno" della giustizia» (*Della persona* (1990), in *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37–71, qui p. 47). La sintesi delle due prospettive va invece intesa in senso più forte, ossia nel senso che l'istanza della giustizia e del rispetto dei diritti universali deve essere fatta valere anche nell'ambito della cura per l'altro all'interno di una relazione diadica, così come la disposizione alla sollecitudine per l'altro non va limitata alla sola sfera dell'amicizia.

27. Vedi S. Benhabib, *The Debate Over Women and Moral Theory Reconsidered*, in *Situating the Self*, cit., pp. 178–202; cfr. L. A. Blum, *Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory*, «Ethics» 98, 1988, pp. 472–491.

e il dovere fondamentale quello del rispetto per le persone, tale valore e tale dovere non sono adeguatamente realizzati da un'etica puramente impersonale della imparzialità. La stessa riflessione kantiana più avvertita è consapevole del fatto che il rispetto per la natura razionale, pur essendo giustificato da considerazioni di carattere universale, applicabili a tutti gli individui razionali, va concretamente realizzato riconoscendo e valorizzando al tempo stesso la singolarità irripetibile del modo che ciascuno ha di dar voce all'umanità, del modo individuale di essere persona<sup>28</sup>. E tale valorizzazione non può prescindere da quell'atteggiamento empatico di sollecitudine per l'altro che sta alla base della cura. In una concezione sintetica e complessiva della nozione di rispetto per le persone, potremmo dire che i principi di giustizia, e i diritti universali di libertà e uguaglianza che vi si collegano, rappresentino lo strato più astratto, quell'insieme di atteggiamenti e di azioni dovuto a tutti in ragione della loro personalità razionale; la cura rappresenta invece lo strato più concreto e determinato, ossia ciò che è dovuto in maniera particolare a coloro che incontro sul mio cammino e che non può essere definito se non entrando con essi in una relazione concreta ed empatica, che si lasci interpellare dalla loro specifica vicenda, dal loro vissuto peculiare.

I casi proposti dalle scienze biomediche contemporanee sembrano confermare questa indicazione; nel rapporto professionale di cura che ha luogo tra medico e paziente appare con paradigmatica evidenza l'impossibilità di concepire giustizia e cura in termini di contrapposizione; entrambi gli atteggiamenti sono espressioni ineliminabili del rispetto e della promozione della dignità umana. Senza il riconoscimento di diritti e doveri astratti e impersonali l'etica correrebbe il rischio di essere alla mercé dei sentimenti mutevoli dei singoli individui; senza atteggiamenti e sentimenti di empatia,

28. Si vedano, tra gli altri, R. B. Louden, *Kant's Virtue Ethics*, «Philosophy», 61, 1986, pp. 473–489; B. Herman, *Making Room for Character*, in S. Engstrom, J. Whiting (a cura di), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 36–60; Id., *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge.

l'astratta definizione di diritti e doveri morali non sarebbe in grado di fornire alle persone il riconoscimento pieno che è loro dovuto e non potrebbe motivare in misura sufficiente all'azione.

La formazione di un carattere morale adeguato è pertanto ad un tempo formazione di una capacità di giudizio plasmata dal riferimento a principi universali di giustizia e formazione di una sensibilità capace di percepire le dimensioni morali diversamente presenti nelle varie situazioni. Tra i due aspetti del pensiero morale si determina un circolo virtuoso: la riflessione razionale è in grado di propiziare il cambiamento dei sentimenti, ossia il loro allineamento alle istanze razionali, la forza emotiva dei sentimenti suscitati dall'esperienza morale è tuttavia in grado di richiamare una ragione intorpidita a ciò che essa ammette ma stenta a mettere in pratica<sup>29</sup>. I due aspetti dell'etica sono indisciungibili; la giustizia che non si traduce nella cura rischia di restare astratta e impersonale, la cura che non presuppone il rispetto dei diritti rischia di essere paternalistica e particolaristica. Parafrasando Kant: i diritti senza la cura sono vuoti, la cura senza diritti è cieca.

29. Si può qui richiamare che anche per Kant, il più coerente dei razionalisti morali, la motivazione a seguire la legge morale necessita di un elemento di carattere sentimentale, ossia del sentimento di rispetto per la legge: un sentimento *sui generis*, non "patologico" ma puro, ossia razionale.



PARTE SECONDA  
Linee di sviluppo



## Intorno alla definizione di normale e patologico: il contributo di Paul Ricoeur

Donatella Pagliacci

*Dunque, la felicità è insieme la cosa più buona,  
la più bella e la più piacevole,  
qualità queste che non devono essere separate*  
(Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 8, 1099)

### Asimmetria tra felicità e dolore

Come ricorda anche Zygmunt Bauman nel suo libro *L'arte della vita*, la saggezza degli antichi costituisce un punto di riferimento ineludibile per la definizione e comprensione della felicità. Oggi, tuttavia,

nessuno o quasi si aspetta che le stesse cose che lo rendono felice un giorno continuino a mandarlo in estasi e a dargli piacere per sempre, e pochi crederanno che sia possibile raggiungere una condizione di felicità una volta per tutte, e che quella condizione, se raggiunta possa durare per il resto della vita senza ulteriori sforzi; pochi crederanno cioè che, se si smette di cercare nuova e maggiore felicità, quella che si ha rimanga inalterata, pur comprendendo che «d'ora in poi nulla cambierà e tutto rimarrà così com'è»<sup>1</sup>.

Non potendo affrontare in questa sede un tema tanto vasto, ci limitiamo ad osservare con Bauman che la ricerca della felicità pos-

1. Z. Bauman, *L'arte della vita* (2008), trad. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 38.

siede per l'uomo di oggi «una potente forza destabilizzante»<sup>2</sup>. Pur essendo venuti meno molti dei criteri che rendevano riconoscibili gli oggetti e i valori connessi al vivere felice, non è cambiato l'orientamento di fondo e «a tutti noi, uomini e donne, vecchi e giovani, è stato detto che la vita è un'opera d'arte, e che darvi forma è dato/demandato ai singoli artisti, e tutti noi siamo pungolati e allettati ad assumerci i rischi che comporta, inevitabilmente, quest'arte»<sup>3</sup>.

Se riconosciamo che godere della felicità è la massima aspirazione a cui tende la vita umana dobbiamo ammettere che il termine felicità ci rimanda ad un orizzonte semantico vasto, complesso e articolato che sembra escludere qualsiasi forma di negatività e dunque anche di dolore. Ora, ci chiediamo, è davvero impossibile la compatibilità tra felicità e dolore, davvero si può essere veramente e pienamente felici solo in assenza della benché minima condizione negativa? Se tale ipotesi dovesse venir confermata, dovremmo anche essere disposti ad escludere dalla possibilità della felicità un'enorme massa di persone che, quotidianamente, fanno i conti con le loro piccole o grandi tragedie, pur riuscendo a ritagliarsi spazi o istanti di vera felicità. L'evento stesso della nostra nascita non ci rimanda in fondo a questa possibilità: il dolore fisico della madre non coesiste con la gioia piena e totale per la venuta al mondo della propria creatura?

La questione di fondo che vorremmo cercare di discutere è se e in che misura si può essere felici, anche in presenza di un impedimento che sembrerebbe, almeno in apparenza, escludere o limitare l'accesso alla vera felicità. Questo nella convinzione che se si apre una breccia tra felicità e dolore, ovvero se il dolore non è inteso solo come il negativo della felicità, ma come qualcosa di *altro* in cui permane la possibilità della felicità, si concede all'umano una *chance* in più per realizzare una vita piena e degna di essere realmente vissuta. Tutto ciò nella convinzione che felicità e dolore non sono due termini antitetici, ma due grandezze diseguali che possono incrociarsi e coesistere, proprio perché sussistono in una relazione di tipo essenzialmente asimmetrico.

2. Ivi, p. 40.

3. Ivi, p. 65.



Non potendo entrare nelle numerose definizioni di felicità, ci limitiamo a riconoscere, con Natoli, che «la felicità — che pure viene definita come adempimento perfetto della propria pulsione, come sentimento della libera espansione di sé — non appartiene solo ai momenti di vita intensa, ma è felice colui che sa modulare i ritmi dell'esistenza in mezzo ai dolori e alle gioie sa trovare a tempo la misura»<sup>4</sup>, nel senso del fuggire dall'eccesso e guardare con occhio straordinario ciò che è semplice, ordinario comune.

Dolore, malattia, sofferenza e angoscia sono versanti, senz'altro negativi, eppure *forse* non esclusivamente negativi. Siamo ben lungi dal cercare di smussare l'angolatura tragica del dolore per finire nel desolato sentiero di una felicità raggiunta proprio grazie al negativo. Quello che vorremmo è, piuttosto, evitare il duplice pericolo della banalizzazione e dell'eccessiva demonizzazione del negativo che, come è stato osservato, finisce per trattare sofferenza, angoscia e dolore solo come «una sorta di tabù, da cui bisogna cercare di difendersi in tutti i modi [...] per non minacciare l'ottimismo di facciata che, sbandierato sui manifesti e negli spot pubblicitari, deve improntare le relazioni interumane»<sup>5</sup>.

Si delinea in tale prospettiva un possibile percorso di ricerca che trova nell'idea della composibilità tra felicità e dolore il suo punto di partenza e nel ripensamento della vulnerabilità umana il suo punto di approdo.

## Ripensamento della vulnerabilità

Sul solco tracciato dall'idea della composibilità tra felicità e dolore si iscrive il contributo di Paul Ricoeur, il quale, rileggendo in chiave diversa l'infermità e la malattia, cerca di «adattare un senso differenziato di rispetto a una nozione del patologico carico di va-

4. S. Natoli, *La felicità, saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 250.

5. R. Garaventa, *Angoscia*, Guida, Napoli 2006, p. 14.

lori positivi»<sup>6</sup>. Ricoeur introduce con queste considerazioni un suo intervento sul normale e il patologico (*La différence entre le normale et le pathologique comme source de respect*), tenuto presso l'Associazione "L'Arche" (Avignone 1997), e durante l'XI colloquio scientifico della "Fondazione John Boston" (1998), da cui proviamo a ricavare qualche utile spunto di riflessione.

In questa sede, in linea di continuità con le considerazioni svolte da George Ganguilhelm sul terreno della filosofia medica<sup>7</sup>, Ricoeur si concentra sulla differenza tra normale e patologico a partire dal rapporto che ogni essere vivente istituisce con il suo ambiente. Su questo punto Ricoeur dichiara la propria avversità nei riguardi di alcune teorie, tra cui quella behaviorista, che, a parte qualche significativo contributo, merita di essere ridiscussa sia sul piano metodologico che sperimentale. Il filosofo francese intende, in particolare, «serbare l'idea che l'essere vivente, in quanto distinto da un macchinario fisico, intrattiene con il suo ambiente una relazione dialettica di dibattito, di uno spiegarsi con»<sup>8</sup>, per poi definire lo statuto della malattia come qualcosa d'altro dalla mancanza, dalla deficienza, dall'impotenza: una organizzazione *altra*, che coglie l'individuo nel suo rapportarsi ad "un ambiente ristretto" e, dunque, capace di veicolare valori positivi, alternativi a quelli della salute.

Il punto di partenza per la riabilitazione del patologico avviene anzitutto sul piano biologico. A questo livello è lecito chiedersi: «come è possibile che ci sia del patologico sul piano della vita?»<sup>9</sup>. In effetti, solo la differenza tra fisico e biologico consente di accedere alla comprensione delle anomalie che non si danno a livello fisico, regolato da leggi, ma sono presenti a livello biologico, in cui l'esistenza stessa dell'individualità crea le condizioni per l'irregolarità. Infatti, dire che

6. P. Ricoeur, *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto* (1997), in *Il giusto 2*, trad. di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa (Torino) 2001, p. 226.

7. Cf. G. Ganguilhelm, *Il normale il patologico* (1975), trad. di M. Porro, Einaudi, Torino 1998; Id., *La conoscenza della vita*, trad. di F. Bassini, Il Mulino, Bologna 1976.

8. P. Ricoeur, *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto*, cit., p. 227.

9. Ivi, p. 228.

esiste una possibilità di deroga, significa ammettere che vi è un *prius* di riferimento rispetto a cui si determina l'eccezione. Effettivamente è proprio l'esistenza del *normale* che, non senza ambiguità, rende possibile l'anomalia.

Il normale, infatti, non ha un'accezione univoca, anzi Ricoeur ci ricorda che si possono individuare «due letture del normale: possiamo identificare la norma a una media statistica; il criterio è, allora, di frequenza, lo scarto non è che una devianza in rapporto alla media stessa; ma con norma possiamo anche intendere un ideale, in un senso esso stesso molteplice: riuscita, benessere, soddisfazione, felicità»<sup>10</sup>.

Ora, l'idea stessa di salute sembra dipendere proprio da questa duplice definizione del *normale*, che funge in un caso da *media* e nell'altro da *ideale*. Salute, in effetti, si dice in generale sempre in riferimento ad una norma, nel senso della capacità limitata di gestire le minacce, i danni, le disfunzioni e, tra queste, le malattie. In corrispondenza ai due livelli della norma, di cui sopra, si danno due definizioni diverse di malattia: una negativa che associa il patologico a mancanza, deficienza; l'altra positiva, in cui patologico significa un'organizzazione *altra*, che possiede sue leggi proprie. Non è facile, tuttavia, applicare alla vita le categorie sovra esposte dal momento che questa sfugge a qualsiasi procedimento classificatorio<sup>11</sup>.

Queste premesse costituiscono una valida cornice concettuale entro la quale collocare la difficile e delicata questione della malattia. In effetti, Ricoeur è seriamente interessato ad una riabilitazione del patologico, che passi attraverso una riconsiderazione della malattia, fin dal piano biologico. Le argomentazioni addotte, cercando di opporsi al deprezzamento dei malati stessi e ai pregiudizi che portano alla loro esclusione personale, sociale e fino al piano istituzionale, sono finalizzate a riscattare l'infermità in quanto tale. In sostanza Ricoeur cerca di apportare un valido correttivo alla tendenza a caratte-

10. Ivi, p. 229.

11. «La vita si presenta come un'avventura, di cui non si sa che cosa in essa è tentativo e che cosa è scacco. Si comprende il perché; il valore vitale non è un fatto osservabile. La vita viene sempre valutata e questa valutazione è sempre relativa» (ivi).

rizzare la vulnerabilità quale semplice difetto, puro *deficit*. A questo riguardo afferma:

Se la malattia è portatrice di valori [...] non è più soltanto l'autonomia della persona a dover essere ritenuta fonte e oggetto di rispetto bensì la vulnerabilità stessa [...]. Il patologico è degno di stima e di rispetto proprio nella sua differenza in rapporto al normale e sulla base dei valori connessi con la suddetta differenza. In questo modo si può render giustizia al patologico di fronte ai pregiudizi che concorrono alla sua esclusione sociale<sup>12</sup>.

Il nucleo della riflessione investe la nozione stessa di rispetto, nella misura in cui a Ricoeur non interessa difendere un generico rispetto che investa tutti gli esseri umani, a prescindere dalle condizioni particolari in cui si trovano, quanto piuttosto insistere su un «rispetto mirato rivolto al patologico in quanto riconosciuto strutturalmente degno di rispetto»<sup>13</sup>.

Ricoeur si preoccupa inoltre di smarcare una visione *insolente* della salute che tende «ad erigere la norma nel senso di media a norma nel senso di ideale»<sup>14</sup>. Dietro questa nozione vi sarebbe un sentimento di glorificazione di sé, da parte dell'individuo, che è desideroso di autocelebrarsi per la sua buona salute e per il possesso del *potere di...* In rapporto a questo potere, la malattia non può che definirsi in termini di impotenza: ciò che non posso ovvero, ciò che non posso più. Ora, anche il progetto di guarigione, insito nella dimensione sociale della medicina, presuppone paradossalmente una svalutazione e un deprezzamento della malattia: in breve: «Sentirsi malati, dirsi malati, comportarsi da malati significa ratificare una siffatta valutazione negativa, siffatto deprezzamento»<sup>15</sup>.

Tanto sul piano sociale, quanto su quello esistenziale sembra essere in gioco una nuova criteriologia del normale e del patologico: per cui una normalità sociale di *uso* si sostituisce a una normalità biolo-

12. P. Ricoeur, *Il giusto*, cit., p. 53.

13. Id., *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto*, cit., p. 226.

14. Ivi, p. 230.

15. Ivi, p. 231.

gica di *esercizio*. Il normale finisce per diventare un comportamento capace di soddisfare i criteri sociali del vivere insieme e alimentare il subdolo desiderio del voler essere *come* gli altri: «Si è affascinati da ciò che è permesso ad altri e vietato a noi. Un patologico per analogia occupa il proscenio»<sup>16</sup>.

Si produce in questa direzione uno spostamento dall'interno all'esterno: ovvero «dalla norma interiore all'essere vivente alla norma esterna del sociale, tal quale è codificato dagli altri»<sup>17</sup>. Ne deriva una vera e propria discriminazione sociale tra ciò che soddisfa o non soddisfa la normalità sociale e il conseguente allontanamento del patologico, dal momento che questo rimanda sempre ad una fragilità e vulnerabilità inaccettabili e minacciose per l'equilibrio della dimensione sociale: «Fondamentalmente, dallo spettacolo della devianza è minacciata la stessa insolenza della vita, ratificata, consolidata in fiducia e in sicurezza dal successo sociale»<sup>18</sup>. Ai malati psichiatrici, che costituiscono un caso paradigmatico dell'esclusione sociale, è toccata la stessa sorte dei delinquenti gravi: gli uni e gli altri essendo una pericolosa minaccia per la mentalità positiva e per la logica dell'efficienza tipica del modello sociale, sono stati allontanati "esclusi" dal cerchio sano della società civile e relegati debitamente fuori, lontano dalle solide e rassicuranti mura della città. Non è un caso, ad esempio, che gli ospedali psichiatrici siano collocati in luoghi isolati e lontani dalle belle vedute cittadine.

Quello che accade nella cura delle malattie psichiatriche può diventare un caso emblematico per comprendere la necessità di restituire alla malattia la dignità perduta. L'ospedale psichiatrico costituisce, infatti, un'istituzione che dovrebbe prendersi cura di individui non più in grado di gestire da soli il proprio disagio. Con l'ospedalizzazione si vorrebbe che si istituisse una relazione tra un paziente, bisognoso di cure e un medico in grado di leggere, comprendere e curare la patologia specifica di quel paziente. In realtà, ciò che avviene è molto diverso e molto lontano dal rispetto della dignità del

16. *Ibid.*

17. *Ivi*, 232.

18. *Ibid.*

malato. Nella struttura psichiatrica, infatti, ci ricorda Ricoeur, «protocolli codificati si innestano sul caso da trattare e lo incorporano alle ramificazioni mondiali della conoscenza e della pratica medica circa la diagnosi, il trattamento e la prognosi»<sup>19</sup>.

L'ospedale, in quanto istituzione, dovrebbe garantire al malato uno spazio in cui condividere con altri la propria fragilità, mettendo il malato mentale al riparo dalle insidie dell'efficienza pubblica. In realtà, nonostante i progressi compiuti, l'istituzione psichiatrica sembra mettere tra parentesi la persona del malato e in fondo la stessa nozione di salute: «L'entità cui esso si applica non è precisamente al persona individuale, bensì una realtà statistica, legata alla nozione di popolazione che la medicina pubblica condivide con la demografia»<sup>20</sup>.

Nella malattia psichiatrica sembra infrangersi il patto di cura che normalmente si istituisce tra medico e paziente. Nella relazione terapeutica, infatti, nonostante l'asimmetria tra la competenza del medico e la richiesta di aiuto da parte del paziente, vi è un piano di convergenza costituito dalla diagnosi e dalla terapia che devono servire a dare una risposta concreta alle richieste del paziente, senza fissarlo nella sua malattia. Ciò che la terapia psichiatrica sembra non riuscire ad evitare è il processo di esclusione del malato, che non viene più considerato come un interlocutore attendibile dentro il rapporto di reciprocità asimmetrica con il medico curante.

Il processo di esclusione dei malati mentali, in particolare, si delinea tanto sul piano della loro esistenza sociale, quanto su quello istituzionale:

L'atto di esclusione sociale riveste una forma istituzionale in molte maniere. Innanzitutto, in una maniera pressoché invisibile a ogni stadio dell'intervento medico; quindi, un modo visibile e terribilmente sconcertante sul piano dei fantasmi continuando, sulla scia di una storia terrificante, a iscriversi nei comportamenti pubblici, che fanno sì che noi sfuggiamo i devianti patologici come lo facciamo con i criminali<sup>21</sup>.

19. *Ibid.*

20. *Ivi*, p. 233.

21. *Ivi*, p. 234.

Occorre, a questo punto, rintracciare la genesi di un tale processo di esclusione che investe la coscienza stessa di ogni uomo. Di fatto «l'esclusione procede da ogni interiorità propria; rimpiazzando la trascendenza, l'immanenza si rivela più crudele di quella. Il malato (pazzo) è il mio doppio infinitamente vicino»<sup>22</sup>. Non è difficile, d'altra parte, rendersi conto che il limite tracciato tra il normale e il patologico non concerne solo i malati mentali.

Di qui nasce la proposta vera e propria del filosofo francese, il quale è convinto che, dove l'educazione pubblica ha fallito, il ripristino dell'autentica relazione medico-paziente possa far raggiungere dei traguardi considerevoli. L'atto medico sembra, infatti, in grado di stroncare e sradicare non pochi pregiudizi pubblici, proprio nel momento in cui, a livello di pratica sociale ordinaria, pare che il senso della comunità si sia inabissato abbandonando l'individuo solo con la propria solitudine. Si tratta di un passo avanti che può essere effettuato riportando la riflessione sul valore della vita, considerata come un bene da difendere non più sul piano sociale, ma esistenziale. È a questo livello, infatti, che l'individuo si definisce non più in confronto con altri, ma solo in riferimento a se stesso, «in funzione del proprio orizzonte di performance con i suoi criteri personali di effettuazione e di valutazione»<sup>23</sup>.

Occorre, in sostanza, riaprire la partita con la questione dell'identità personale. Nel processo attivato dalla ricerca della propria identità, l'individuo è portato a fare i conti con tutto se stesso; se vuole conoscere o riconoscere realmente se stesso, il soggetto non può sottrarsi dal lavoro di ricomposizione del proprio sé passato, al cui centro c'è appunto, come ben insegna la psicanalisi di Freud, il lavoro della memoria e del lutto, «grazie a cui il soggetto raccoglie se stesso e tenta di costruire una storia di vita che sia, a un tempo, intelligibile e accettabile, intellettualmente leggibile ed emotivamente sopportabile»<sup>24</sup>.

Il lavoro della memoria e del lutto consentono di ricordare e ricomporre i “pezzi” della propria vita passata, affinché la melan-

22. Ivi, p. 235.

23. *Ibid.*

24. Ivi, p. 236.

conia, conseguente agli eventi luttuosi e al dolore per la perdita, non prenda il sopravvento fino a mettere sotto scacco la dignità umana. Il lavoro sembra possedere una grande rilevanza nella relazione terapeutica, nella misura in cui ad esso «appartengono anche, da un lato, la pazienza dell'analista verso la ripetizione canalizzata dal transfert, dall'altro, il coraggio dell'analizzando nel riconoscersi malato, alla ricerca di un rapporto veridico con il proprio passato»<sup>25</sup>. Nel nostro rivolgerci verso il passato sembrano darsi due possibilità: rispondere al lavoro del lutto cedendo allo scoraggiamento, alla tristezza, che conducono all'angoscia; oppure reagire con quel sentimento morale che Ricoeur definisce coraggio di essere. In questa direzione «il coraggio di essere unisce in un solo fascio il lavoro della memoria, quello del lutto e la stima di sé. Nello stesso tempo, getta un ponte tra il recupero del passato nel riconoscimento di sé e l'anticipazione del futuro nel progetto, nella figura specifica dell'atto di promettere»<sup>26</sup>.

Da qui, Ricoeur passa a considerare in termini positivi l'intero processo che ricomprende il passaggio dalla stima di sé al riconoscimento. La stima di sé non si riduce ad una semplice relazione di sé con sé, ma contiene sempre anche una richiesta rivolta verso gli altri. Si tratta della ricerca di approvazione che ciascuno di noi si aspetta dagli altri e che in condizioni normali siamo in grado di formulare come richiesta ai nostri interlocutori, ma che negli stati patologici abbiamo bisogno ci venga garantita, anche senza la nostra esplicita richiesta. La stima di sé, infatti, da cui dipendono anche la dignità personale e il mutuo riconoscimento, si definisce sempre nella sinergia tra la dimensione riflessiva e quella relazionale. In questa dinamica di costruzione positiva del sé, la percezione della malattia rischia di essere un fenomeno dirompente e devastante, funzionando come una sorta di auto-esclusione: «Ciò che, sul piano biologico, ci è apparso come una regressione in un ambiente "ristretto", quindi sul piano sociale come un'esclusione sancita da istituzioni di differente

25. P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato* (1998), trad. di N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004, p. 74.

26. Id., *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto*, cit., p. 236.



ordine, ricompare sul piano esistenziale quale diniego di dignità, diniego di riconoscimento»<sup>27</sup>.

Si tocca qui un punto di grande rilevanza per ciò che concerne la relazione medica: al medico, che funge da *altro* del malato, spetta il compito di risarcire le mancanze e le fragilità del paziente per mezzo di una sorta di *stima doppia*, che Ricoeur definisce nei termini di «stima di sostituzione e di supplemento. Il supplemento di stima è basato sul riconoscimento dei valori positivi annessi alla malattia, in ciò che concerne non solamente il rapporto del malato con se stesso, ma anche le sue relazioni con gli altri»<sup>28</sup>. È qui che riposa l'originalità della proposta di Ricoeur, che vede nella malattia non un'entità negativa, ma *un'altra maniera d'essere-nel-mondo*. Ed è proprio da qui che nasce il rispetto, perché il paziente costituisce una polarità assolutamente positiva che nemmeno la malattia è in grado di oscurare.

Parafrasando le parole di Ricoeur, potremmo dire che il dolore, la sofferenza, conseguenti ad uno stato patologico, non sono l'ultima parola dell'umano, che ha bisogno, anche nelle condizioni peggiori, di far emergere almeno il suo lato positivo. La prova che la malattia costituisce una sfida non viene meno, ma si riesce, guardando il patologico da questo versante, a riconoscere l'emergenza di un bene che, distratti dai miti dell'efficienza e della bellezza, non sempre siamo in grado di scorgere. In questa situazione possiamo guadagnare un credito di forza nei confronti della malattia che ci rende più capaci di gestire questo *essere altrimenti*, come un altro modo di essere, che è altrettanto degno di rispetto e di stima di sé e degli altri della presunta normalità.

## Compossibilità tra felicità e dolore

Il percorso fin qui condotto ci porta a riconoscere la dissimmetria e non antitetività tra felicità e dolore: l'idea di fondo, confermata dal testo ricoeuriano, ci consente di ammettere che si può

27. Ivi, p. 237.

28. *Ibid.*

essere felici anche in presenza di una condizione fisica non ottimale e disagiata, che impedisce la realizzazione di certi comportamenti considerati *normali*, come si può assolutamente essere infelici anche in presenza di un perfetto stato di salute. Per dirlo ancora con Natoli: «Il dolore inchioda l'uomo ma lo spinge innanzi, poiché lo costringe a esplorare l'inesplorato»<sup>29</sup>. Si può parlare allora di una relazione di *compossibilità* nel senso che felicità e dolore, positivo e negativo, normale e patologico, possono anche darsi nello stesso momento ed in riferimento alla stessa persona, proprio perché stanno su piani diversi.

Parlare di *compossibilità* non significa, è evidente, pensare che il dolore possa essere una condizione facilitante o addirittura predisponente per il raggiungimento della felicità. La proposta è, forse, molto meno ambiziosa e pretenziosa: si tratta di provare a fare un passo indietro rispetto al desiderio di alleviare il dolore sempre e in ogni caso per cercare prima di tutto di mettere a nudo i sentimenti del malato nei confronti della propria malattia, ma anche i nostri pregiudizi nei riguardi delle persone portatrici di gravi patologie. Senza illuderci di possedere soluzioni miracolistiche, pensiamo con Ricoeur che un piccolo passo avanti può essere compiuto, almeno sul piano della relazione interpersonale, nella misura in cui la qualità del rapporto terapeutico può concretamente aiutare il malato ad interrompere il processo di autoesclusione, dal momento che lo aiuta a non essere "inchiodato" al suo male, ovvero a non essere identificato solo ed esclusivamente con la sua malattia, cosa che finirebbe per mortificarlo come persona e annullarne la capacità di reazione.

Riconoscere le potenzialità positive del malato o di colui che subisce un dolore non significa operare un ingenuo depistaggio rispetto all'oscenità del male, ma provare a rispondere alla sfida del male con un *surplus* di bene, un bene comprensivo e avvolgente, in cui trovano posto la cura, la disponibilità e l'accoglienza verso la vulnerabilità propria e altrui. La forza e la costanza di contrastare

29. S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 194.

il male con il bene devono nascere dalla convinzione che spesso si tende a demonizzare il dolore, il negativo, la malattia, come ha avvertito Ricoeur, solo come difesa, cioè per timore o per paura che l'altro, nella sua sofferenza, ci riconduca alla nostra vulnerabilità e, in ultima ipotesi, alla nostra mortalità.



## La politica tra contenimento del dolore e condizioni per la felicità

Carla Danani

Felicità e dolore non sembrano semplicemente contraddittori, ma neppure contrari: a dolore si contrappone “piacere”, non “felicità”. L’uno, insomma, non può essere inteso semplicemente come l’altro polo della stessa categoria semantica. La questione è più complessa.

Alla riflessione filosofica che tenta di occuparsene, incombe il monito di Heidegger: a ricordare che non è la filosofia il luogo della definizione del dolore e della felicità, perché non è il luogo di definizione della vita. La vita è piuttosto la radice primigenia della stessa filosofia<sup>1</sup>. Come intendere, allora, questo nostro pur modesto tentativo di riflessione? La filosofia, nel suo essere amore del sapere è, sempre, la negazione in esercizio che sia la forza a poter determinare il vero; si potrebbe invero dire che è esercizio della “forza del vero”: che contiene, dà parola e forma cercando ragioni. È questo esercizio che qui si può praticare, riconoscendo alla filosofia una propria competenza ad interpretare l’intreccio che la pratica politica intesse con felicità e dolore.

### **Il dolore evitabile e l’imparare a soffrire**

Intendo qui la politica come un modo di articolare l’essere-insieme degli esseri umani. Essa, dice Arendt, è l’espressione della capa-

1. Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* (1922), a cura di E. Mazzino, Guida, Napoli 1990, p. 120.

cità umana di «condividere parole e azioni»<sup>2</sup>: una prassi che persegue finalità di ordine collettivo, e che richiede come suo elemento qualificante l'impegno ad esporre e sostenere pubblicamente i vari punti di vista per giungere a decisioni. In questo modo si perviene a regole, dotate di forza, che definiscono l'orizzonte in cui è possibile il perseguimento di certi modi dell'incontrare e dell'incontrarsi.

Soprattutto parlando di felicità e dolore, due dimensioni così originariamente radicali della esistenza umana, si deve esser da subito consapevoli dei limiti della politica: essa è una parte, non il tutto. I suoi limiti vertono sul fondamento che essa può proporre, che possiamo chiamare "accordo pratico", e riguardano poi, anche per questa ragione, ciò che l'azione politica può prescrivere e che essa deve perseguire. Dire dei limiti della politica non significa sminuirne l'importanza; come afferma Aristotele: se il fine del vivere insieme è la vita felice per tutti i cittadini, questa modalità d'esistenza non è però qualcosa di immediato, la vita dei cittadini è qualcosa di socialmente prodotto.

Quando si cerca di comprendere cosa sia il dolore, è a quelle che abbiamo sentito come esperienze dolorose che va il nostro pensiero, ed alla loro diversa scaturigine<sup>3</sup>. Per un verso il dolore si lega a ciò che è sentito come crudeltà e violenza della natura, si lega con l'inevitabilità della morte e con il fatto che l'uomo, e tutto ciò che è naturale, è esposto sin dall'inizio alla sua fine. È esemplare, in questo senso, il dolore innocente: nella malattia di un bambino, nella disabilità permanente, è come se la vita tradisse se stessa. C'è poi il dolore che viene dall'errore, che l'uomo produce a sé e agli altri sbagliando, e che può generare un circolo perché a propria volta il dolore può oscurare la mente e generare errore. C'è infine un dolore che si sviluppa nella relazione, e meriterebbe un approfondimento particolare: può essere la relazione stessa, personale o sociale, a far male, o la privazione di beni che da essa deriva.

Il dolore è, con il piacere, una delle forme estreme del patire: in entrambi i casi si tratta di stati che l'essere umano, in prima battu-

2. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991<sup>3</sup>, p. 21.

3. Da vedere sicuramente il lavoro di S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

ta, subisce. La storia ci offre in rassegna anche vicende politiche di un uso ricattatorio di queste passioni: basti pensare alle varie forme di tortura, fisica o psicologica, e alle varie forme di lusinga, non solo materiale, per mantenere il potere sulle coscienze o almeno sui comportamenti. Ma allora si deve dire che il dolore, più precisamente, non è un male: è l'esperienza del male, il lato vissuto della privazione<sup>4</sup>. Se il male è fisico, si avrà dolore fisico, se il male è psichico, dolore psichico, se il male è morale, chi lo subisce si sente umiliato, offeso, e chi lo compie potrà forse provare rimorso.

Possiamo allora azzardare, senza indulgere al cinismo né al sadismo, che non è male il dolore, ma sarebbe forse un male l'eventuale privazione della capacità di provare dolore. Il male, ad esempio, è la rottura della spalla: questa è la realtà negativa; che questo danno lo sentiamo, invece, è il dolore. Accade per questo che chi, in seguito alla lesione di certe aree cerebrali, non prova adeguatamente gli stimoli dolorosi, va costantemente protetto anche da se stesso, perché tende ad assumere atteggiamenti autolesionistici in modo inconsapevole.

Va riconosciuto, comunque, che in certi casi particolari il dolore diventa esso stesso un male: quando è così acuto o insistente da togliere all'uomo lucidità, capacità relazionale, possibilità di progettare la propria vita<sup>5</sup>. Oppure quando si attiva, come nelle ossessioni, indipendentemente da un male. In questi casi, il dolore stesso deve essere curato come un male.

Se il dolore è una passività, passione, allora esso non va confuso con la sofferenza: la sofferenza è attività. Soffrire vuol dire, ascoltando l'esperienza che si è sedimentata nella parola stessa — *sub-fero* — “portare su di sé”, sopportare: dice del dolore non semplicemente come subito, ma piuttosto della reazione ad esso, che l'elabora, dice della risposta per dargli una certa forma.

Il dolore gioca, inevitabilmente, una parte non secondaria nella vita di tutti: sapere come affrontarlo significa tentare di restare pro-

4. Così P.P. Pagani, nelle sue lezioni di etica presso il Collegio Borromeo di Pavia.

5. Il dolore 'disarciona' il nostro io cavaliere, cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere* (1974), trad. di S. Petrosino, M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, pp. 80–81.

tagonisti della propria vita, nella buona e nella cattiva sorte, e non esserne preda: “soffrire” il dolore, anziché “rimuoverlo”, è un modo per non rimanerne schiacciati. Si può dire quindi che mentre “accade” di provare dolore, facendo l’esperienza del male, “si affronta” il dolore con la sofferenza, dandogli una forma. Nel “soffrire” il dolore entrano in gioco le differenze culturali.

Da un lato, allora, un modo fondamentale per affrontare il dolore è diventare capaci di “soffrirlo”, di “contenerlo” elaborandolo con gli strumenti del giudizio, della verbalizzazione, della cura di sé: della virtù, si potrebbe dire in generale. Se questa sembra essere questione propria della cultura, e competenza specifica dell’etica, in particolare, ci si deve chiedere comunque se anche la politica non ne sia coinvolta: almeno per quanto riguarda la sua responsabilità nella costruzione di uno spazio della convivenza in cui sia possibile la formazione di abiti virtuosi e l’esercizio delle virtù, e in cui sia pure possibile la coesistenza, almeno, ma meglio sarebbe la comunicazione, tra i molti modi di elaborazione che derivano da differenti orizzonti di senso.

Certo però, il dolore lo si deve affrontare anche sotto un altro rispetto: provvedendo all’eliminazione possibile del male che provoca dolore. Qui c’è un compito diretto e proprio della politica, anche se lo si deve ricondurre nei limiti della politica stessa: essa ne ha competenza nel caso in cui il male che si tratta di combattere rientri nel suo ambito.

Una teoria della giustizia sociale deve allora comprendere il principio che prescrive di minimizzare “il dolore socialmente evitabile”: questo ha già insegnato l’utilitarismo, parlando di “disutilità collettiva”. Riprendo qui la riflessione condotta da Salvatore Veca in *Dell’incertezza. Tre meditazioni filosofiche*<sup>6</sup>: egli riconosce che la forza dell’utilitarismo come teoria politica normativa consiste proprio nella connessione che esso mette a fuoco tra giustizia e sofferenza. Tuttavia questa impostazione, osserva, è tanto importante quanto incompleta: il suo limite dipende dall’adozione di una nozione omogenea e moni-

6. S. Veca, *Dell’incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1997, 2006, pp. 100–117.



stica della sofferenza, e dalla considerazione degli esseri umani come “pazienti” piuttosto che “agenti”, cioè come localizzazioni di stati di dolore e piacere piuttosto che come attori impegnati a modellare le proprie vite individuali e collettive. Se un compito della politica è “minimizzare le sofferenze evitabili”, sostiene, non è allora sufficiente considerare gli individui come capaci di subire il male, ma essi vanno intesi altresì come “agenti”: il che comporta politiche differenti.

Istituzioni ingiuste sono quindi, afferma Veca, quelle che mancano l’obiettivo e non superano il test della minimizzazione della sofferenza evitabile, la quale riguarda anche gli aspetti di autonomia e dignità delle persone. In questo senso John Rawls, diversamente dall’utilitarismo, sostiene che le istituzioni di una società giusta devono garantire un paniere di beni sociali primari: per lui questi sono come un insieme di condizioni basilari. Un deficit di tale fornitura genera quella particolare sofferenza dell’agente che deriva dal veder leso l’eguale diritto a progettare se stessi autonomamente nel tempo. Amartya Sen, invece, focalizza la propria attenzione sul tasso di conversione dei beni in vettori di funzionamento, osservando che l’aver certi beni è importante, in ultima istanza, perché consente di essere o di fare qualcosa cui si riconosce valore. In tali prospettive «un deficit di beni sociali primari, la violazione del criterio di urgenza, l’ineguaglianza nelle capacità e nei tassi di conversione sono gli indici oggettivi o, meglio, intersoggettivamente riconoscibili dell’ammontare di sofferenza generata da un assetto iniquo delle istituzioni fondamentali»<sup>7</sup>. Questo, aggiunge Veca, ancora «non dice nulla sulla sofferenza dal punto di vista soggettivo o interno, sulla sofferenza “privata”, a meno che essa non superi il test della comunicazione pubblica e sia intersoggettivamente riconoscibile dal punto di vista esterno»<sup>8</sup>.

Questa considerazione rimanda alla distinzione tra dolore e sofferenza: la carenza di diritti fondamentali, o della capacità di convertire i beni in prospettive di vita, o la fame e le lesioni dell’integrità

7. Ivi, p. 105.

8. Ivi, pp. 105–106.

fisica sono “mali” che, provocando dolori, comportano sofferenze: anche l’elaborazione delle persone che reagiscono, a propria volta, può diventare socialmente rilevante<sup>9</sup>. L’osservazione che le persone vanno considerate anche come agenti, e non solo come pazienti, significa anche che esse vanno intese non solo come “capaci di provare dolore”, ma anche quali in grado di reagire ad esso. E ciò rinvia a strategie politiche differenti. Se da un lato si tratta di prevedere politiche distributive di beni e servizi, e si tratta anche di considerare l’efficacia rispetto ad una vera promozione della capacità di “prendere in mano la propria vita”, sia a livello personale, sia come membri di una collettività, dall’altro si deve aver cura di tale capacità anche nel risvolto del fronteggiamento del negativo.

La sofferenza sociale più saliente dal punto di vista politico, per Veca, è quella generata da un assetto delle istituzioni fondamentali che causi umiliazione e degradazione, considerate come erosioni e lesioni dell’autonomia e della dignità di agenti (nella sua forma simbolica l’umiliazione è scomunica, invisibilità nella società). Egli ne deriva che «una tesi sui diritti è, oltre l’utilitarismo, una tesi sulle condizioni che minimizzano, in un mondo di vasta imperfezione, la sofferenza socialmente evitabile per esseri umani che, come animali linguistici, non hanno solo capacità di provare dolore ma hanno anche biografie e lealtà, progetti, ideali e che, ricorrentemente, aspirano e possono aspirare a guidare autonomamente se stessi e il proprio destino condiviso»<sup>10</sup>. In questo senso possiamo ricordare anche

9. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), trad. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, osserva che i sentimenti di reazione negativa ai torti subiti possono rappresentare proprio la base pulsionale-affettiva alla quale è ancorata, dal punto di vista motivazionale, la lotta per il riconoscimento. «Se i modelli normativi del reciproco riconoscimento hanno una certa opportunità di realizzazione all’interno del mondo della vita sociale, è solo perché i soggetti umani non possono reagire con distacco emotivo a offese sociali come quelle rappresentate dalla violenza fisica, dalla privazione dei diritti e dall’umiliazione», p. 166. Certo in tali reazioni emotive è solo possibile ma nient’affatto necessario che giunga a consapevolezza il torto del misconoscimento. L’eventualità che il potenziale cognitivo intrinseco ai sentimenti della vergogna sociale e dell’essere offesi si trasformi poi in un convincimento politico-morale dipende anzitutto dalle condizioni empiriche dell’ambiente politico-culturale del soggetto colpito.

10. S. Veca, *op. cit.*, p. 112.

le riflessioni di Axel Honneth. Egli sostiene che il nucleo concettuale di ciò che va sotto il nome di “dignità umana” sia accessibile solo indirettamente, e cioè proprio attraverso la specificazione dei modi dell’umiliazione e dell’offesa personale: sono state proprio queste esperienze negative di spregio e di offesa a dar forza propulsiva pratica al costituirsi, all’interno del processo storico, della salvaguardia della dignità umana come obiettivo normativo<sup>11</sup>. È interessante osservare che i concetti di “spregio” e di “offesa” non potrebbero essere utilizzati in modo sensato senza l’implicito riferimento alle pretese di un soggetto di essere riconosciuto dal suo simile.

Viene da chiedersi se il dolore, pur essendo forse più costante e diffuso nell’esperienza umana, non sia però meno originario. La percezione della felicità, di quello che possiamo chiamare “il volersi pieno e inesauribile della vita”, sembra più originaria del dolore: è in virtù di essa che reagiamo al dolore, lo combattiamo. L’esperienza della sofferenza rivela proprio la capacità umana di trascendere il dolore, finché esso non è smisurato. C’è un’esperienza della pienezza, c’è una dimensione originaria di pienezza che sembra come depositata nel profondo dell’essere umano. Questo spiega che il dolore sia mancanza, percepito come un “non” rispetto a un positivo della vita, come la smentita di una promessa. L’esperienza del dolore sembra subalterna a quella di una gratificante pienezza.

Politicamente, diventa rilevante l’interpretazione di quali siano i dolori socialmente evitabili, ma anche un esercizio costante di riflessione critica circa il diverso modo di poter soffrire gli stessi dolori in una società divenuta multiculturale: ciò comporta una responsabilità rispetto alla costruzione di spazi dove ciascuno possa acquisire una buona formazione. Ma si tratta ancora, per la politica, di individuare le condizioni di possibilità di questa trasformazione sociale: ovvero della minimizzazione dei mali, del dolore, e anche della sofferenza che sono socialmente evitabili; per la politica è rilevante, dentro al tempo di volta in volta presente, comprendere attraverso quali

11. A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo*, trad. di A. Ferrara, Rubettino, Messina 1993, pp. 15–18.

percorsi e da parte di quali soggetti possano realizzarsi le azioni di trasformazione, e anche decidere circa il “come” la trasformazione debba essere agita.

### Costruire condizioni per la felicità

La parola greca *eudaimonia* significa “buon demone”: la felicità, nel significato caratteristico della cultura mitica e del mondo pre-socratico, era avere una buona sorte. Anche nelle lingue anglosassoni moderne la felicità si mantiene legata alla fortuna: in tedesco *Glück* significa sia felicità che fortuna, e l’inglese *happiness* deriva da *to happen*, accadere, capitare. Invece la radice del termine latino *felicitas*, da cui “felicità”, viene dal prefisso indoeuropeo “fe”, da cui deriva *fecundus*, ma anche *foemina* (in quanto generante), *ferax*, e i latini parlavano di terra *felix* quando la stagione era stata fertile: le radici profonde della felicità si intrecciano qui con quelle della fecondità.

È già con Socrate, e poi con Platone e Aristotele, che la parola *eudaimonia* si carica di significati nuovi, e s’inizia ad affermare che l’uomo, grazie alla propria capacità di scelta, può diventare felice anche contro la sorte. Con Aristotele, in particolare, l’etica può essere letta proprio come un tentativo di dissociare la felicità dalla fortuna: una vita felice è il risultato di una vita virtuosa, una vita in cui si coltivano le virtù, quelle civili in particolare<sup>12</sup>. L’esperienza della felicità è l’esperienza di una viva pienezza, feconda. Per salvare il significato aristotelico di *eudaimonia*, quindi, i filosofi neoaristotelici di lingua inglese quali Ascombe e Nussbaum hanno voluto tradurlo non con *happiness* ma con *human flourishing*, fioritura umana.

Aristotele, inoltre, della felicità aveva una visione plurale: riteneva che affinché l’uomo sia felice deve avere il benessere fisico, la salute,

12. Sul tema del rapporto felicità–fortuna cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna 2004. Cfr. anche S. Natoli, *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, in particolare pp. 31–65 e Id., *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994.

una condizione agiata e infine l'amicizia, perché "non si può essere felici da soli". Anche Bentham o J.S. Mill avevano ben chiaro che accanto all'utilità individuale va posta quella collettiva: nel perseguimento della propria utilità non si può, anche all'interno di una logica utilitaristica (almeno così diceva la versione classica), non pensare all'utilità collettiva, perché altrimenti si produce il deserto attorno all'individuo, e questo crea disutilità.

Ma che ha da dire oggi, della felicità, la politica? Sembra ormai terminata la fase bicentenaria caratterizzata dalla fede nel potere salvifico della politica<sup>13</sup>: e allora in primo luogo, rispetto alla felicità come già al dolore, sarà importante dichiarare i suoi limiti, ma ciò significherà anche riconoscerne insieme l'ambito di competenza. Se possiamo dire, seppur in prima approssimazione, che la felicità è la pienezza della vita, la politica non potrà avere come obiettivo di dare la felicità, in quanto deve riconoscersi come "solo una" delle pratiche umane, fosse pure la più architettonica: essa, però, sembra disporre di alcune delle condizioni perché la felicità possa essere perseguita.

Già molti studi empirici si sono già dedicati ad analizzare, ad esempio, come il comportamento degli organismi politici nel processo politico-economico di fatto influisca sulla felicità delle persone<sup>14</sup>: a reperire dati rispetto al ruolo della fiducia nel governo, agli effetti di specifiche politiche, all'importanza dell'ideologia dei cittadini. La riflessione si è anche rivolta criticamente a considerare gli stessi metodi, che possono essere sia diretti che indiretti, di tale indagine sull'impatto del comportamento degli agenti politici sulla felicità delle persone: e si è notato, ad esempio, che problemi possono emergere dalle comparazioni tra valutazioni soggettive e misurazioni secondo indicatori oggettivi, così come nelle com-

13. Ricordiamo, oltre ai grandi eventi che vanno dalla Rivoluzione Francese alla fine dell'Unione Sovietica, anche la fioritura della letteratura utopica e, in linea convergente, le antiutopie.

14. Su questo cfr. B. S. Frey, A. Stutzer, *Economia e felicità. Come l'economia e le istituzioni influenzano il benessere* (2002), trad. di V. Di Giovinazzo, Il Sole 24 Ore, Milano 2006, in particolare pp. 149–229.

parazioni tra diversi Paesi. Frey e Stutzer, ad esempio, rilevano che «dalle ricerche è emerso che la libertà politica, economica e personale sono positivamente connesse alla felicità nei paesi sviluppati. Lo stesso non si può dire per i paesi in via di sviluppo [...] Ma, cosa più importante, il rapporto di causalità può correre nel senso inverso: può benissimo darsi che i cittadini felici siano politicamente più attivi e quindi riescano a conquistare spazi più ampi di libertà»<sup>15</sup>.

Tutti questi studi offrono materiali molto interessanti alla riflessione filosofica. Questa, infatti, prestando attenzione costante all'esperienza, ha la propria specificità nel "comprendere il proprio tempo con il pensiero" e nell'interrogare i fenomeni circa il loro dire della verità dell'umano: esercizio ermeneutico ed esercizio normativo si misurano qui, a loro volta, con la questione di una ragione ultima del vivere politico. Quelle indagini empiriche, in particolare, mostrano che il fenomeno economico sollecita oggi la filosofia su due questioni importanti: il riproporsi della rilevanza della relazionalità dopo l'ubriacatura dell'individualismo radicale, e il riarticolarsi nella sfera pubblica di questioni di "vita buona".

Oggi, ad esempio, anche grazie all'enorme mole di prove empiriche che gli stessi economisti ci hanno fornito, non è più credibile l'associazione tra reddito e soddisfazione o tra ricchezza e benessere. È stato fatto notare che una politica che misuri il grado di soddisfazione della popolazione sulla base del Prodotto Interno Lordo<sup>16</sup> commette gravi errori: esso somma solo i beni prodotti nel mercato, escludendo quelli forniti nelle relazioni gratuite tra le persone, e conteggia come beni i mali che nel mercato sono prodotti e consumati (quali droga, guadagni criminali, sfruttamento della prostituzione, inquinamento, effetto serra). Non solo: neppure dà valore ai beni 'naturali', le risorse che si sono accumulate

15. Ivi, p. 186.

16. Con esso, come sostiene L. Becchetti, *Il denaro fa la felicità?*, Laterza, Roma-Bari 2007, si coglie soltanto l'aspetto della crescita economica della popolazione, ma non è in grado di catturare le dimensioni della sua sostenibilità sociale e ambientale, nonché molti dei fattori che aumentano la felicità individuale.

sulla Terra per miliardi di anni, né attribuisce alcuna importanza al modo con il quale i beni sono distribuiti<sup>17</sup>.

C'è poi un altro aspetto, che però non dipende da come è costruito il Pil, ma da come si sta trasformando l'economia capitalista: esso è ben esemplificato da una divertente vignetta del famoso disegnatore Steinberg, pubblicata tanto tempo fa dal *New Yorker*. Nella prima delle tre scene un uomo, uscendo di casa in bicicletta, vede il suo vicino uscire dal garage su una utilitaria; nella seconda eccolo che esce con una utilitaria, ma il vicino con un'auto poderosa; nella terza ecco l'uomo che esce trionfante, immettendosi in un traffico congestionato, con una ingombrante e costosa auto: ma il vicino lo supera veloce dribblando il traffico su una bicicletta. Ciò su cui la vignetta ironizza è l'impulso mimetico che domina la società dei consumi: qui reso evidente in modo diretto e palesemente frustrante, ma più spesso occulto, e inoltre moltiplicato per mille dalla pubblicità<sup>18</sup>. Con un risvolto qui non certo positivo, quel che emerge è che il tema delle relazioni tra le persone non può essere trascurato.

Se già gli illuministi Antonio Genovesi e Pietro Verri avevano considerato le relazioni personali un bene in sé ed indicavano nella partecipazione alla vita civile una fonte della pubblica felicità, si sa che però la politica si è affermata come la scienza dei mezzi per tenere il governo, e l'economia come la scienza che studia il mercato quale luogo in cui individui razionali si scambiano beni e servizi per soddisfare preferenze soggettive, guidati dall'auto-interesse. Le relazioni personali, in entrambi gli ambiti, diventano così fattori puramente strumentali: servono a procurarsi altri beni e servizi. Ma da un lato il fenomeno dei conflitti identitari, dall'altro l'inserirsi nel dibattito politico di questioni che implicano inevitabilmente il riferimento a "concezioni comprensive del bene", e anche l'esplosione di tensioni che emergono sempre di più come conflitti per il riconoscimento, obbligano la politica e l'economia a fare i conti con l'insufficienza del paradigma dell'individualismo radicale e con la

17. Secondo il noto calcolo per cui se io ho due polli, e tu nessuno, la media è che c'è un pollo a testa.

18. Cfr. G. Ruffolo, *La misura della felicità*, in "la Repubblica", 4 novembre 2007.

questione della “vita buona” come comprendente qualcos’altro dal benessere economico. Anche perché, dal canto loro, in questi ultimi decenni, le analisi economiche hanno messo in crisi un’ipotesi assunta prima come un postulato: secondo la quale l’aumento della ricchezza economica, anche se non è sempre in grado di determinare un proporzionale aumento di felicità, non porta comunque ad una diminuzione di quest’ultima.

È il 1974: l’economista e demografo Easterlin scopre — sulla base di uno studio condotto nel decennio precedente dallo psicologo sociale Cantril — che talvolta aumenti di reddito, sia a livello individuale che nazionale, non sono accompagnati da un incremento del benessere soggettivo o meglio della felicità, è il “paradosso della felicità”, o “paradosso di Easterlin”. I risultati dell’indagine condotta da Easterlin<sup>19</sup> possono essere sintetizzati in tre punti: in primo luogo all’interno di un singolo Paese, e in un dato momento, la correlazione tra reddito e felicità non è sempre significativa, cioè le persone più ricche non risultano essere sempre le più felici; inoltre il confronto tra Paesi non mostra una correlazione significativa tra reddito e felicità; infine si rileva che nel corso del ciclo di vita la felicità delle persone sembra dipendere molto poco dalle variazioni di reddito e di ricchezza. Lo stesso Easterlin propone un’interessante teoria per dare conto di questo fenomeno, da lui chiamata “teoria del *treadmill*”, ovvero del tappeto rullante (sul quale si corre... rimanendo sempre nello stesso posto): da un lato la spiegazione può essere nel fatto che l’incremento di reddito spinge verso l’alto anche il livello delle aspirazioni (*satisfaction treadmill*), ma un’altra ragione può essere che il livello di benessere soggettivo, dopo un miglioramento temporaneo, dovuto appunto all’aumento di reddito, ritorna rapidamente al livello precedente (*hedonic treadmill*). Un’altra spiegazione ancora può risiedere nel fatto che le persone non si sentono tanto soddisfatte per il livello assoluto dei beni di consumo che possono acquistare, quanto per il livello relativo: cioè quando il loro livello

19. R.A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in P.A. Davis, M. W. Reder (edds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press Inc., New York 1974, pp. 89–125.



aumenta, relativamente, più di quello degli altri con i quali si confrontano (*positional treadmill*).

Easterlin, che è considerato il caposcuola degli studi sulla *happiness*, usava i termini *happiness*, *subjective well-being*, *satisfaction*, *well-being* e *welfare* indifferentemente<sup>20</sup>. Sen invece considera *happiness* come equivalente a piacere o soddisfazione, e chiama invece *human flourishing* o *fulfillment* qualcosa di molto simile alla aristotelica *eudaimonia* ed a ciò che noi abbiamo chiamato “pienezza feconda della vita”, connettendo l’esigenza di una revisione linguistica con la consapevolezza che è necessario ampliare e rendere più complesso il discorso. Sen sostiene che «l’utilità della ricchezza sta nelle cose che ci permette di fare, nelle libertà sostanziali che ci aiuta a conseguire» ma osserva che «questa correlazione non è né esclusiva né uniforme»<sup>21</sup>, e che ci sono dimensioni come la libertà, i diritti, la partecipazione, la bontà che, pur non potendo essere ricondotte direttamente alla felicità come *happiness*, sono essenziali alla “vita buona”. Non solo: nei giudizi politici, per Sen, si tratta di assumere la prospettiva delle ‘capacitazioni’: perché una vita felice in senso pieno non dipende semplicemente dal possesso di beni primari (diritti, libertà, opportunità, reddito, ricchezza, le basi sociali del rispetto, come in Rawls), ma dalla abilità a compiere combinazioni di funzionamenti, cioè a realizzare il tipo di vita che si è scelto.

Sen sostiene, inoltre, che non può essere sufficiente una autostima della soddisfazione complessiva della propria esistenza, senza alcun riferimento che sia esterno al soggetto che valuta il proprio stato “felicifico”<sup>22</sup>, poiché «alle persone viventi in uno stato di privazione senza speranza può mancare il coraggio di desiderare ogni radicale cambiamento, e spesso esse tendono ad adattare i loro de-

20. R. Easterlin, *Income and Happiness: Towards a Unified Theory*, in “The Economic Journal”, 111, 2001, pp. 465–484.

21. A. Sen, *Sviluppo è libertà. Perché non c’è crescita senza democrazia* (2000), trad. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000, p. 20.

22. Questa è invece la posizione di Kahnemann, del quale tra gli altri numerosi scritti si può far riferimento a *Vivere e pensare di star vivendo. Due diverse prospettive*, in L. Bruni, P.L. Porta (a cura di), *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini e Associati, Milano, 2006, pp. 59–94.

sideri e le loro aspettative a quel poco che hanno visto essere possibile per loro», perché questo è il solo modo di rendere sopportabile una vita di privazioni<sup>23</sup>. Egli osserva, quindi, che un'altra questione politicamente rilevante è che «non esiste modo di sfuggire al problema della valutazione di quali classi di funzionamenti scegliere nella descrizione e stima delle capacitazioni», e questo problema di selezione è una parte del compito generale della scelta dei pesi nel fare valutazioni normative.

La valutazione esplicita, basata sui valori prevalenti in una data società, è allora un importante prerequisito del discorso pubblico: cioè della democrazia in senso ampio, quale modalità per prendere decisioni che dà al pubblico l'opportunità di discutere, scrutinare e porre in questione i valori che vengono invocati, e anche di discutere di nuovo ciò che viene adottato<sup>24</sup>. Diventa qui evidente la rilevanza diretta, anche in senso pubblico, della dimensione del "con altri": la partecipazione, che avviene secondo una logica comunicativa intesa alla più adeguata definizione delle capacitazioni da promuovere collettivamente, è parte della pienezza di vita di un essere libero e razionale, che deve veder riconosciute la propria autonomia e libertà e la possibilità di far valere il proprio piano di vita come meritevole di stima sociale. D'altra parte Honneth ha sostenuto, proprio in questo senso, che «anche le ingiustizie distributive devono essere interpretate come espressioni istituzionali di disprezzo»<sup>25</sup>.

23. A. Sen, *La felicità è importante ma altre cose lo sono di più*, in L. Bruni, P.L. Porta (a cura di), *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, cit., pp. 39–58.

24. Ivi, p. 54. La questione di come un insieme di capacitazioni (*capability set*) dovrebbe essere valutato in relazione a un altro è posta criticamente a Sen, tra gli altri, da R Sugden. Solo con un accenno, rilevo qui che la critica di Sugden, le cui perplessità «sulla proposta di Sen nascono dal fatto che essa permette alle decisioni collettive sulle capacitazioni di calpestare alcuni desideri reali degli individui su come vivere la loro vita, in favore dei giudizi di altre persone su quello che quegli individui sono capaci di desiderare» (p. 106 di *Felicità e libertà*, a cura di L. Bruni, P.L. Porta, cit.) rimanda a quel «dolore della convivenza» messo a tema nel saggio di M. Nicoletti, *La politica e il male*, Marietti, Brescia 2000.

25. A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento: una replica a Nancy Fraser*, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), trad. di E. Morelli, M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007, p. 140.

Pensiamo, in particolare, alla rilevanza di quei processi che oggi sono chiamati “democrazia deliberativa”. Essi hanno anche un aspetto riflessivo importante, in quanto gli stessi cittadini sono indotti a riflettere sulle loro preferenze, e a riconoscere che devono essere giustificate di fronte ad altri: ciò comporta revisione critica e trasformazione delle preferenze stesse. Tali processi hanno inoltre un potenziale innovativo: in quanto in una situazione in cui si parla e ci si ascolta ridefinendo le questioni in campo, i diversi portatori di interesse si ritroveranno infine nella decisione finale riconoscendola come qualcosa cui hanno contribuito ma che non è la mera negoziazione tra le posizioni iniziali<sup>26</sup>, bensì qualcosa di nuovo.

Nella interazione deliberativa ritroviamo, in forma di esercizio “pubblico”, e pur tra molti limiti e contraddizioni<sup>27</sup>, le caratteristiche di quelli che vengono chiamati “beni relazionali”<sup>28</sup>: beni che non possono essere prodotti né consumati, quindi acquisiti, da un solo individuo, perché dipendono dalle modalità delle interazioni con altri e possono essere goduti solo se condivisi. Ma le virtù civiche, come i beni relazionali, hanno la caratteristica di aumentare con l’esercizio, e sfioriscono con il non uso<sup>29</sup>.

26. Oltre ai saggi di J. Elster, ormai veri classici, mi permetto di rinviare a C. Danani, *Nuovi ruoli delle municipalità nel governo partecipato del territorio*, in M. Bertocin e A. Pase (a cura di), *Il territorio non è un asino. Voci di attori deboli*, Franco Angeli, Milano 2006, in particolare pp. 82–88.

27. Cfr. J. Elster parla appunto dell’effetto «forza civilizzatrice dell’ipocrisia» in *Argomentare e negoziare* (2005), Mondadori, Milano 2005, p. 137.

28. F. Totaro già negli anni ’80, riflettendo sui diritti di cittadinanza, sottolineava l’importanza, per la qualità della vita, di un contesto «dove le persone con cui si è contano più delle cose che si hanno» e distingueva i beni materiali dai beni spirituali: caratterizzati, questi, come «beni di natura relazionale». Cfr. F. Totaro (a cura di), *Città e diritti di cittadinanza*, Franco Angeli, Milano 1990, in particolare pp. 113–120.

29. Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, in particolare pp. 243–279 («la differenza tra i beni relazionali e i beni nei quali la qualità della relazione che si instaura tra i contraenti è una caratteristica importante, come in un servizio alla persona, risiede nel fatto che nei beni relazionali è la relazione in sé a costituire il bene economico», pp. 271–272); S. Zamagni, *Gli studi sulla felicità e la svolta antropologica in economia*, in L. Bruni, P.L. Porta (a cura di), *Felicità e libertà*, cit, pp. 133–146; L. Bruni, *Felicità relativa*, in *Felicità e libertà*, cit, pp. 147–171.

Poiché ciascun individuo possiede un certo ammontare di tempo da allocare tra diversi domini, monetari e non (reddito e beni materiali, famiglia, stato di salute, lavoro, stabilità emotiva, autodisciplina), per tentare di uscire da quei “paradossi della felicità” che aveva individuato, lo stesso Easterlin suggeriva che per aumentare la propria felicità sarebbe meglio destinare il proprio tempo a quei domini in cui l’adattamento edonico e il confronto sociale sono meno importanti: ad esempio proprio nei beni relazionali o “beni non posizionali”. Una mole crescente di indagini empiriche e sperimentali ci mostra i costi, in termini di “felicità”, dell’isolamento individualistico, e l’emergenza di quella che alcuni chiamano “nostalgia di reciprocità”<sup>30</sup>.

Ciò implica che la politica, dopo la sconfitta storica del paradigma olistico, che ragionava come se il sistema funzionasse come un tutto indipendentemente dalle credenze e dalle motivazioni dei singoli, abbandoni anche l’unilateralità del paradigma pattizio di derivazione individualistica, per cui ogni relazione è scambio strumentale: facendo posto al riconoscimento di una originarietà della dimensione relazionale. La politica si vede così chiamata alla responsabilità di averne cura: favorendo la possibilità di buone relazioni, e attivando procedure istituzionali secondo una logica comunicativa. Per creare almeno alcune condizioni della felicità per l’essere umano, seppur nella sua «insocievole socievolezza»<sup>31</sup>.

30. Cfr. P. Sacco, P. Vanin, S. Zamagni, *The Economics of Human Relationships*, in S.-C. Kolm, J. Mercier Ythier (eds.), *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, vol. 1, Amsterdam, Elsevier North Holland 2006, pp. 695-730 (una prima versione è stata pubblicata on line in *Social Science Research Network Electronic Library*).

31. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto di Immanuel Kant*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2006<sup>6</sup>, p. 33.

# La cura dell'umano tra etica, natura e storia

Maria Letizia Perri

## Etica e storia

Questa riflessione intende inserirsi nelle maglie di un più ampio discorso che interpreta la felicità e il dolore umani come essenziali costitutivi antropologici, cercando di cogliere nella relazione che li rende inseparabili un fondamento interpretativo ineludibile per il pensiero etico: specie per un'etica che il presente invita a confrontarsi con la natura<sup>1</sup>.

Il contributo che s'intende offrire consiste nel sondare il terreno dell'etica al fine di individuare condizioni che rendano possibile un confronto non limitato al piano epistemologico e interdisciplinare — a rievocare un vecchio patteggiamento tra scienze della natura e scienze dello spirito — ma capace di attuare, nel concreto, ricadute efficaci per le esperienze formative del presente. Si tratterà perciò di ricercare nelle maglie della vicenda filosofica moderna, più in parti-

1. Il termine *natura*, che ritornerà sovente lungo il percorso riflessivo, riferito ora al rapporto con l'etica ora a quello con la storia ora al sistema culturale, non rimanda all'oggetto di costruzione e sperimentazione delle scienze naturali, della matematica, della fisica e di altri simili approcci; qui lo si assume come un concetto territoriale, atto a delineare un paesaggio di componenti sensibili, affettive, cerebrali, neurali e biologiche, la cui attività ha come riferimento il corpo in azione reciproca con la mente: in sintesi, la natura come l'organismo integrato, che ogni individuo è, il quale interagisce come un insieme con l'ambiente. Per una veduta più ampia si rimanda al volume di A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

colare, nell'idea di umanità che i moderni hanno interpretato prevalentemente — se non esclusivamente — dal punto di vista storico ricostruttivo; in tale ottica, l'idea di umanità coincide con il senso universalistico della sua vicenda storica, che, per tappe progressive di sviluppo, si dirige verso la meta realizzatrice.

Di qui l'ipotesi che sarà formulata allo scopo di facilitare il dialogo con la natura, disimpegnando l'etica da accuse di cecità naturalistica e di inospitalità verso la dotazione naturale e organismica dell'umano: le ragioni del conflitto tra il punto di vista etico e quello naturalistico andrebbero ricercate nell'*implicanza storicistica* dell'etica moderna, per dir così, colpita al cuore del suo assetto teorico interno, e cioè nel nucleo della concezione antropologica. L'immagine odierna di un'etica silenziosa di fronte a questioni cruciali — il nascere e il morire, la felicità e il dolore, l'ospitare lo straniero, l'accogliere il diverso, la libertà di amare, il diritto di procreare — spesso delegate alla teologia, alla bioetica, alla politica, darebbe conto, secondo tale ipotesi, di uno dei molteplici ed intricati nodi che trattengono il pensiero contemporaneo e le forme dell'autocomprensione dei singoli nella criticità della vicenda moderna.

Sul versante epistemologico, in special modo sul fronte delle neuroscienze, si propende per un'interpretazione che tende a ricollegare l'attuale *impasse* dell'etica a ragioni maggiormente strutturali: soprattutto il condizionamento metafisico e teologico della filosofia occidentale sarebbe un motivo determinante per spiegare l'incuria, il disinteresse, perfino l'oblio da parte dell'etica delle regioni incarnate dell'umano. Insomma, il linguaggio del corpo non sarebbe mai rientrato tra gli interessi dell'etica se non allo scopo di disciplinare, fino a reprimerla, la *potenza* degli istinti, degli affetti, delle passioni, considerati veri e propri ingombri sia per la validità dei processi cognitivi della mente umana sia per la giustizia normativa delle azioni. D'altro canto, dal fronte dell'etica si continua ad imputare al punto di vista naturalistico, che valorizza i rapporti tra la mente e il cervello, tra la razionalità e gli stati affettivi ed emotivi, la produzione di modelli antropologici naturalizzati, che riducono le proporzioni dell'orizzonte umano

e ne appiattiscono i desideri e le aspirazioni alle istanze materiali del vivere biologico<sup>2</sup>.

Da questi brevi e grossolani cenni si può già capire che con ogni probabilità siamo di fronte a partiti che ripropongono, in condizioni culturali e sociali mutate, un dibattito che viene da lontano e che non può trovare soluzione, perciò, con un tiro incrociato di reciproche accuse di riduzionismo antropologico. Il problema va invece affrontato a partire da un'esigenza critica che si lascia guidare da una duplice convinzione: da un lato che pensare eticamente non significa (sol)tanto costruire un'etica *dell'umano* quanto dare vita ad un'etica *per l'umano* e, dall'altro, che questo secondo e più pregnante significato oggi debba essere portato alla consapevolezza, prima che degli approcci naturalistici, dell'etica stessa.

È questo in sostanza lo scopo principale della riflessione: avviare un processo di autoconsapevolezza o di *conversione* dell'etica, il cui primo passo sia destato dalla scoperta dell'implicanza storicistica poc'anzi accennata. Per questo motivo il nodo di maggiore attualità, *etica versus natura*, resterà sullo sfondo, mentre il fuoco riflessivo si sposterà sul rapporto tra l'*etica* e la *storia*, provocando così l'emersione di fraintendimenti, ambivalenze e cortocircuiti, causati dall'impatto con lo storicismo moderno, che rendono quanto meno debole e intermittente l'ascolto etico della condizione umana. Un'ultima osservazione prima di entrare nel cuore della questione: l'ottica in cui si è inquadrata la sfida naturalistica all'etica può apparire indipendente dal discorso sulla felicità e sul dolore, nel quale pure intende inserirsi costruttivamente; si tratta tuttavia di un'autonomia solo

2. Esiste una vasta letteratura critica che dà conto dei percorsi in cui si snoda il dibattito tra etica e natura, cui sono interessate soprattutto le neuroscienze, la bioetica, le nanotecnologie, la roboetica. Per uno sguardo d'insieme sul contributo dei sistemi cerebrali alla condotta umana si vedano: A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit; D.C. Denett, *Conscious Explained*, Little Brown, Boston 1991; H. Damasio, *Human Brain Anatomy in Computerized Images*, Oxford University Press, New York, 1994; E. Carli (a cura di), *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza*, Bruno Mondadori, Milano 1997; M.J. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'ingegneria genetica*, trad. di S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2008; J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.

parziale poiché, come sarà chiarito, è il posto che l'ideologia del progresso, nucleo vitale della filosofia della storia moderna, assegna alla *felicità* a stravolgere il nucleo antropologico dell'etica tradizionale. La dimora destinata alla felicità dal pensiero moderno, innervato di antropocentrismo e di finalismo storicistico, è situata a così tanta distanza dal *luogo* che la natura assegna ai viventi da separare la felicità dal dolore, vanificando quella legatura originaria e problematica che si vorrebbe cogliere come essenziale fondamento antropologico.

### L'implicanza storicistica dell'etica moderna

Per scoprire dove si nasconde il sistema di raffreddamento dei rapporti tra l'etica e la vita, occorre sondare il terreno in cui si radica la concezione moderna della storia, che si basa, come è noto, su una rappresentazione unitaria del cammino storico dell'umanità, atta a spiegare complessivamente il *sensu* e il *fine* dell'intera vicenda.

La funzione di rilevatore, come si è già detto, viene affidata all'ipotesi che fa capo all'*implicanza storicistica* dell'etica moderna. Secondo tale ipotesi, nel lento e variegato passaggio dal medioevo alla modernità l'uomo moderno avrebbe contratto un'obbligazione storica di enorme portata al fine di ottenere un'autonomia tale da consentirgli il potere di gestire qualsiasi forma di esperienza della realtà con strumenti razionali; cioè, nell'ottica moderna, liberi dal giogo naturalistico e creaturale, avvertito come un impedimento non più accettabile alla libertà di rispondere, con voce umana, alle domande suscitate dal mondo esterno, sempre più esplorato, e da quello interno, impegnato in un'attività sempre più alacre<sup>3</sup>. Tale richiesta di autonomia avrebbe provocato un notevole ribaltamento nel modo di autointerpretarsi dell'uomo moderno; la testimonianza più autorevole dell'abbandono a se stesse, ad una vita seconda e improduttiva, delle componenti naturali dell'umano sarebbe da

3. In proposito si veda, tra gli altri, H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp.151-240.



ricercare nel gesto filosofico con cui Cartesio inaugura la lunga stagione dell'idealismo moderno, dichiarando inaffidabili i dispositivi sensibili ed affettivi dell'umano ai fini di una certificazione veritiera dell'intera realtà<sup>4</sup>.

Quando non si pensa più *cosmologicamente* bensì *storicamente*<sup>5</sup>, se le cose sono andate così, cambia l'idea di umanità; il profilo antropologico cambia pelle, e non è detto che i nuovi connotati compensino le perdite. L'uomo moderno, infatti, avrebbe rinunciato a godere del "sentimento dell'esistenza", di un genere di felicità dell'anima e dei sensi, il cui senso prescinde dalla sensatezza delle condizioni<sup>6</sup>, in cambio, da un lato, del diritto ad un accesso immediato alla verità<sup>7</sup> e, dall'altro, della garanzia di una felicità a venire, di tutti e di ciascuno, totalmente deducibile dal senso progressivo del cammino storico. L'interpretazione della condizione umana, della vita situata, dell'esistenza singola viene così a dipendere non più dalla volontà dell'onnipotenza divina — il giogo da cui l'uomo moderno intende emanciparsi — ma dall'onnipotenza di un sistema logico. Quando pensare storicamente si irrigidisce in un

4. Istruttiva, in proposito, la lettura del saggio di Hannah Arendt, intitolato *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* (1954), dove la Arendt attribuisce a Vico, non a caso considerato uno dei padri della coscienza moderna, l'abbandono della natura in favore della storia. «Il suo abbandono della natura, si legge, non era dovuto a considerazioni cosiddette umanistiche, ma soltanto al credere che la storia è "fatta" dagli uomini proprio come la natura è "fatta" da Dio; onde la verità storica può essere conosciuta dagli uomini, artefici della storia, mentre la verità fisica è riservata all'Artefice dell'universo» (H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in Id., *Tra passato e futuro*, trad. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 70–96, p. 89).

5. La contrapposizione concettuale che utilizziamo è ripresa da un passaggio argomentativo sviluppato da Umberto Galimberti in Id., *Il tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 299.

6. A proposito della gioia di vivere intesa come complessivo "sentimento dell'esistenza" si veda l'interessante volume di P. Hardot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, trad. di A.C. Peduzzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, pp. 145–165.

7. Riguardo al problema filosofico costituito dall'accesso alla verità e, in particolare, riguardo al mutamento, nel passaggio al moderno, delle modalità di tale accesso, sono particolarmente illuminanti le analisi di Foucault in Id., *L'ermeneutica del soggetto. Lezioni al Collège de France (1981–1982)*, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 17–21.

costrutto esclusivo, la natura diventa un bazar stipato di oggetti da manipolare e da trasformare in risorse per il conseguimento della meta felice. Che ne è dell'etica? Se il senso della storia diventa l'unico valore di riferimento, la guida sicura delle esperienze cognitive e pratiche dei viventi, o l'etica diledgia oppure si trasforma in un sistema normativo atto a legittimare quelle forme dell'attività umana che *lavorano* per il progresso, e a proiettare verso il futuro immagini e figure capaci di trasformarne le istanze utilitaristiche in valori umanizzanti.

Come la condizione umana e come la vita, anche l'etica, in definitiva, si pone a *servizio* della storia — di qui l'immortalità della formula *historia magistra vitae* — contribuendo a che la storia diventi il *luogo* razionale, cioè ideale e reale al tempo stesso, dell'unico sistema di sviluppo capace di garantire il compimento antropologico. Verrebbe da pensare che tocchi all'uomo globale oggi assumere un'analogia obbligatoria, sebbene in nome di ben altre garanzie; di fronte allo spettacolo della insensatezza provocata dalla divinizzazione del senso della storia, divinità cieca ed incurante della problematicità umana, starebbe al figlio dell'uomo moderno assumersi la responsabilità dell'insensatezza paterna. Ma in tal caso ci si dovrebbe anche chiedere con Jan Patočka, se l'umanità nuova «sarà capace di quella disciplina e di quella abnegazione che le impone l'atteggiamento del distacco, soltanto all'interno del quale si può realizzare un senso che sia assoluto e allo stesso tempo accessibile all'umanità, proprio perché problematico»<sup>8</sup>.

La domanda, come è chiaro, chiama in causa inequivocabilmente l'etica contemporanea, perché si assuma la responsabilità di riscattare la condizione antropologica da un genere di riduzionismo, di segno opposto a quello proposto dalle antropologie *naturalizzate* ma che, se persiste nel riciclare modelli antropologici *storicizzati*, altrettanto finisce per demolire la potenza e l'integrità dell'orizzonte umano.

8. J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, trad. di D. Stimilli, Einaudi, Torino, pp. 59–86

## Dalla solidarietà del senso/valore alla complicità del senso/fine della storia

Alle spalle della sfida che la natura lancia all'etica si nascondono dunque questioni sostanziali che vanno prese sul serio, anche perché, potenziati e moltiplicati grazie ai circuiti globali della riproduzione culturale, i significati che esse riverberano continuano a far presa sui nostri processi di autocomprensione. Per questo, come si diceva, può essere utile istituire un processo di *conversione* — una sorta di inedito tribunale della ragione pratica — che conduca l'etica, ancor prima che a dialogare con la natura, a dialogare con se stessa e con la propria vicenda storica; a posizionarsi, soprattutto, a più stretto contatto riflessivo con i suoi strumenti concettuali e semantici, dove appaiono resistenti le tracce sia dell'implicanza storicistica sia e al tempo stesso della supposta idiosincrasia per la vita incarnata; la parola *conversione* sta qui a significare lo sforzo di autoconsapevolezza, grazie al quale l'etica possa venire a capo delle ragioni che hanno originato — e talora bloccato in un costrutto rigidamente antinaturalistico — il silenzio e il non ascolto del tratto naturale dell'umano; e, infine, si risolva a festeggiare «*la belle lumière de la condition humaine*». Il riferimento a Montaigne, sostenitore convinto del legame originario che unisce la condizione umana a tutti gli organismi viventi, non è casuale; al contrario, esso ha il compito di suggerire che la prova con la natura non può essere affrontata né prima né senza aver maturato una convinzione da ritenere vincolante: vale a dire che non esiste una *vita buona e giusta nonostante il limite antropologico*, nonostante la fragilità, la materialità, nonostante il corpo e i suoi imperativi, ma esiste la vita: la vita che sopraggiunge e transita, esplicandosi di giorno in giorno, di minuto in minuto, tra evidenza e mistero<sup>9</sup>.

Di conseguenza, discernere la vita buona e giusta implica un esercizio di lenta costruzione, che consiste nell'indagare, tastare,

9. «Non descrivo l'essere, descrivo il passaggio: non un passaggio da un'età all'altra ma [...] di giorno in giorno, di minuto in minuto. [...] Se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerai, mi risolverei: essa è sempre in tirocinio e in prova» (M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, voll.II, p. 1067).

contattare ed ascoltare gli innumerevoli linguaggi che la vicenda umana parla e che solo coabitando il *luogo* dove dimora l'umano si lasciano decifrare: tale luogo si configura come una *spazialità situata*, dove il vivente abita nel senso che sta a casa propria e vi dimora; ma, al contempo, è il luogo della *spazialità vissuta* che non è mai dimora fissa ma soglia, piuttosto, di un possibile altrove ed altrimenti, porta aperta all'ospitalità di altri. È evidente che tale densità spaziale non si può restringere nella "spazialità geometrica" della logica; ma è ancor più vero che essa non si lascia ordinare — e dissipare — nello spazio temporalizzato e suddiviso in tappe progressive dalla narrazione storica<sup>10</sup>.

La *questione del luogo*, caldeggiata da Derrida come interrogazione ineludibile per la cultura occidentale<sup>11</sup>, appare dirimente rispetto all'intera questione che si sta analizzando, poiché ne sposta il fuoco nel luogo di impatto dell'etica con il punto di vista storicistico e con le sue pretese di absolutezza. E infatti, tanto più il mondo viene ad assumere la fisionomia spaziale di un *luogo-storia* quanto più si rende manifesto lo sfratto dal *luogo* assegnato dalla natura, ed esperito come il mondo proprio, che subisce la condizione umana. Impercettibilmente la condizione umana, da cittadina del mondo, detentrica di una mondanità che riusciva a mantenersi in rapporto dialettico con la terrestrità, si trova costretta ad autointerpretarsi come cittadina della storia. Il *luogo-storia*, tuttavia, novella arca di Noè, può offrire alla condizione umana situata solo la promessa di un riconoscimento — sempre a venire — di effettiva cittadinanza; il tratto saliente e insieme inquietante della figura del *soggetto che fa la storia* consiste infatti principalmente nel fatto che più che agente storico l'umano è il materiale sempre a disposizione per incarnare lo sguardo, rivolto verso il futuro, di un volto a caso. Tra passato e futuro, per usare una nota espressione di Hannah Arendt, il paradigma del progresso, espropriando l'umano del presente, gli sottrae corpo, sensibilità, terra e dimora in un sol colpo.

10. Cfr. in proposito U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 134-141.

11. Cfr. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *L'ospitalità*, trad. di I. Landolfi, Baldini&Castoldi, Milano 2002, p. 38.

L'etica, imbrigliata nella cordata della logica della storia, che tutto livella e utilizza per l'arrampicata verso la cima, non si pose la domanda che sarebbe stata risolutiva: quanta e quale storia è sostenibile per la salute dell'umano? L'interrogativo evoca qui, intenzionalmente, la graffiante critica contenuta nell'analoga domanda che Nietzsche rivolge al proprio tempo: quanto senso storico che non danneggi la vita ma serva la vita e se ne prenda cura?<sup>12</sup>. Guardandosi bene dal proiettare nel futuro un'altra storia, più proficuamente Nietzsche spiegò a chiare lettere come si discerne la storia che serve la vita da una mappa che, spacciandosi per il territorio, congela in un'astratta metafisica della felicità il senso del transito umano sulla terra<sup>13</sup>. La figura del viandante proposta da Nietzsche non nega la felicità in quanto tale, ma la felicità intesa come la meta universale e identica per tutti.

Accanto alla questione del luogo, è da ritenere che la concezione moderna della felicità indichi un passaggio imprescindibile del percorso di conversione dell'etica; il problema del *telos*, come si è anticipato, appare come la punta dell'*iceberg* di una crisi dell'etica moderna, il cui disagio condiziona la lettura degli eventi del presente; perché se il *telos* ispiratore degli orientamenti dell'etica resta invischiato nella tela di ragno del *telos* percepito come il senso/fine della storia, allora non si può più parlare di un *sensu* etico della condizione umana che non sia dipendente dal meccanismo interpretativo della logica del progresso. Il *sensu* che illumina l'etica ed il senso che dirige la storia non si equivalgono. Il primo trae origine dal valore, essenzialmente dal valore di dignità della persona. Tale donazione di senso, che non è necessario attingere da uno spazio al di là dalla fisica ma che si lascia riferire comunque ad un orizzonte di *trascendenza* verso cui il desiderio umano tende e la cui immagine custodisce in

12. Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2001.

13. «Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante — per quanto non un viaggiatore diretto ad una meta finale: perché questa non esiste» (F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, § 638, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1992, p. 304).

forme ideali di bellezza, di bene, di perfezione, di concordia, è irriducibile all'orizzonte pragmatico in cui il progresso si autocostruisce come valore.

In tale dimensione, infatti, il senso è il fine medesimo che, a sua volta, può direzionare la marcia verso la meta — la felicità come compimento universale — proprio nella misura in cui incarna il senso quale principio ordinatore e razionalizzatore dell'intero processo; come osserva Karl Löwith, la caratteristica precipua della concezione moderna della storia, che pur disfacendosi della trascendenza e delle sue raffigurazioni mantiene lo scheletro della teologia della storia di origine agostiniana, riposa nella piatta complicità tra un senso, prodotto dalla logica dell'intelletto astratto, ed un fine che le infonde movimento; grazie a tale complicità è possibile spiegare e conoscere eventi di per sé imprevedibili e caotici, sistemandoli in uno schema ordinato e perfettamente intelligibile<sup>14</sup>.

Il *telos* storicamente inteso è dunque un dispositivo funzionalistico: da un lato, serve a raffigurare la meta a venire e, dall'altro, a temporalizzare il principio d'ordine, il senso, così da imprimere alla sua logica quel genere di movimento che ci restituisce l'immagine drammatica e progressiva di ciò che è, in realtà, solo una concatenazione causale di e tra eventi<sup>15</sup>. Quanto di più lontano da quella solidarietà tra il senso ed il valore che fa sì che la comprensione pratica di eventi che ci riguardano sia commisurata alle nostre possibilità vitali ed esistenziali. L'esperienza, infatti, non ci dà notizia del progredire o del regredire del tempo storico<sup>16</sup>; quel che percepiamo in-

14. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. di F.T. Negri, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 21-40.

15. Oltre alle analisi sviluppate da Löwith, rimandiamo agli studi dedicati da Remo Bodei all'approfondimento del paradigma del progresso e della sua logica anonima. In particolare, si vedano le analisi etimologiche relative al termine "evento", che fanno luce sull'irriducibilità della connessione che collega l'evento a ciò che accade e a qualcuno per cui accade, alla concatenazione causale che li trasforma in costrutti intelligibili. (R. Bodei, *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Bergamo 1997, pp. 17-20).

16. Cfr. I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1789), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1956, pp. 213-229.

vece è il fluire di un processo temporale il cui perimetro disegna per ogni vita uno “spazio finito”<sup>17</sup> segnato dalla vita stessa. Tant'è che le generazioni continuano a lanciare al proprio tempo la domanda che chiede: *dove? verso dove?* Ciò significa che ad essa inerisce un'esigenza che trascende i significati prodotti dalla coscienza storica. E allora la domanda *dove?* — così ci pare di poter interpretare — chiede di un luogo altro dal *luogo-storia* della filosofia moderna: non di un luogo deprivato di senso storico ma dove tale senso risponda e corrisponda alla responsabilità di ciascun individuo per il farsi della storia. Il *telos* che risponde ad una tale esigenza non è quello che dirige l'umano a *ricercare la felicità* bensì a gioire della *felicità del ricercare*.

### Etica della cura e storicità esistenziale

*Tertium datur.* Il rapporto etica–storia, introdotto come *tertium* nel dibattito dell'etica contemporanea con la natura, sembra aver contribuito a risvegliare la consapevolezza di un compito ineludibile dell'etica: *sentire* l'umano, *abitare* il luogo dove l'umano esiste esperisce ed opera, il luogo medesimo dove la felicità incrocia il dolore.

In tale ottica quale può essere il profilo di un'etica *convertita*? Da quanto è emerso, l'etica *convertita* non è un'altra etica; è l'etica così come la conosciamo ma che si è resa consapevole di un compito precipuo: esso non consiste nel rimettere in asse il “legno storto dell'umanità” ma, al contrario, nell'ospitare la condizione umana, accettandone la fragilità costitutiva e prendendosene *cura*. Se è così, sembrerebbe delinearci, grazie al percorso illustrato, il profilo di un nuovo paradigma che interpreta l'etica nel senso di *un'etica della cura*. Ma, come i passaggi precedenti hanno mostrato, si tratta di un progetto la cui realizzazione non può essere affidata, ancora una volta, ad una logica di sviluppo anonima; occorre piuttosto un percorso critico che attentamente vagli almeno due questioni di fondo:

17. Per il concetto di “storia finita” si veda J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003, pp. 195–227.

se l'espressione etica *della* cura stia ad indicare un genitivo oggettivo oppure soggettivo e, inoltre, quale significato si debba attribuire alla parola cura. Qualche breve osservazione allo scopo di introdurre un più ampio discorso in merito alla questione.

Con il primo punto si chiede se con l'espressione "etica della cura" si debba intendere la messa in atto di un trasferimento di criteri, valori e principi guida della vita umana dall'etica tradizionale a *pratiche di cura*, al cui intervento attribuire un valore etico complessivo; oppure se spetti all'etica rintracciare, *intra moenia*, un orizzonte di significati ricollegabili alle forme del curare. Nel primo caso i rischi forse supererebbero il pur notevole vantaggio che promette la capacità delle pratiche di cura di creareintonie significative con gli aspetti situazionali della condizione umana. Sarebbe difficile, infatti, mantenere il rapporto che l'etica intrattiene con la morale; il carattere universalistico che appartiene al nucleo morale dell'etica si rivela essenziale proprio al fine di evitare le secche del duplice riduzionismo, qui già evocato: da un lato, un'antropologia totalmente naturalizzata e, dall'altro, un quadro dell'umano deprivato — e depurato — dei suoi essenziali costitutivi naturali. Saltirebbe inoltre un'altra alleanza, altrettanto radicata nella tradizione della filosofia pratica, cioè il connubio tra etica e politica; non che la cura abbia un carattere di per sé a-politico<sup>18</sup>, tuttavia, se si osserva il presente e l'estensione globale assunta dal potere di azione del politico, sempre più connesso con i macro-interessi del mercato globale e dei traffici finanziari, fortemente dipendente, inoltre, dal potere di gestione delle reti mass-mediatiche, è chiaro che interventi di cura localizzati e personalizzati avrebbero ben poca efficacia.

Si annuncia più promettente l'altra via, che, interpretando l'etica della cura nel senso del genitivo soggettivo, mira a mostrare che «la cura non è un'etica ma una pratica eticamente informata»<sup>19</sup>. Questa prospettiva promette almeno due vantaggi immediati: il primo

18. Per un approfondimento critico della cura in prospettiva politica si veda senz'altro M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 56–65; 181–200; 220–221.

19. L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano 2006, p. 179.



riguarda la possibilità di limitare l'atteggiamento mentale, sempre più diffuso oggi in vari ambiti culturali, del *problem solving*. È palese la funzione di antidoto al dolore che svolge questo genere di pronto intervento, con differenti modalità e a diversi livelli ma con l'unico obiettivo di rimuovere la fatica del concetto, il tarlo del dubbio, l'inquietudine della ricerca e tutte quelle forme del dolore umano, la cui manifestazione rimanda, come si è qui più volte ripetuto, ad una densità esistenziale che, poiché appartiene essenzialmente alla condizione umana, non è risolvibile così come si risolve un problema; il dolore, in particolare, la cui semantica comprende tra altri significati anche quello di sofferenza fisica, non solo non è risolvibile ma va aiutato piuttosto a manifestarsi.

L'introduzione massiccia e indifferenziata di linguaggi da ricettario medico e da prontuario farmaceutico in vari contesti culturali non facilita certamente l'elaborazione del dolore né il discernimento della felicità possibile; quel che si finisce per promuovere è piuttosto l'appiattimento della semantica della cura nel codice funzionalistico ed interventista della terapia. Più rilevante è il vantaggio che deriva dall'effetto scoprente dei gesti di cura: il genere di contatto che le pratiche di cura stabiliscono con il nucleo più vitale dell'esistenza è tale da permettere l'individuazione di eventi e di stati che altrimenti non si renderebbero visibili; in altre parole, la cura che non si limita ad intervenire ma che sa collegare alla base di esperienza la verifica riflessiva dei processi che essa stessa mette in atto, possiede un potenziale illuminante che incrementa la *sensibilità* antropologica della prospettiva etica<sup>20</sup>. Si può dire pertanto che se da un lato le pratiche di cura necessitano di illuminazione etica, dall'altro, tali pratiche restituiscono all'ambito della filosofia pratica la consapevolezza di

20. Un esempio interessante è offerto dalla pratica di cura conosciuta come "Approccio centrato sulla persona". Per l'approfondimento dei significati di empatia e di accettazione incondizionata, le principali *condizioni necessarie e sufficienti* che rendono possibile un approccio centrato sulla persona, si rimanda alla vasta produzione scientifica dello psicologo statunitense Carl Rogers, fondatore del *Person Centred Approach Institute*, cui non è estranea la prospettiva teorica dell'approccio fenomenologico all'umano. Per una veduta d'insieme cfr. C. Rogers, *Un modo di essere*, trad. di M. Bonacci, Psycho, Firenze 1983.

un compito originario la cui responsabilità non è delegabile ad altre voci: *operare* in presa diretta con la vita.

L'esercizio di tale compito esige però, venendo al secondo aspetto problematico, una semantica della cura che sia capace di sintonizzare i propri significati sull'onda lunga della spiritualità umana e dei suoi processi trasformativi. Per soddisfare questa esigenza l'etica non deve far altro che rileggere la propria vicenda e recuperare, ponendosi al di qua dell'enfasi storicistica, quei significati in cui è custodita la traccia di una saggezza esperta delle faccende umane: come ad esempio la parola *epimeleia*, come cura di sé e degli altri, e il verbo *terapeuein*<sup>21</sup>. In ascolto delle proprie radici, l'etica si rende libera di sdoganare pensieri, parole e gesti capaci di testimoniare la sua duplice competenza: da un lato, come *etica della cura*, di *sentire* l'umano e, dall'altro, di orientare in concreto, come *etica dell'operare*, le azioni delle *persone*: vale a dire di uomini e donne viventi e operanti che non esistono perché *fanno la storia* ma che, al contrario, in quanto esistono e sperimentano *personalmente* eventi che li riguardano, contribuiscono al *farsi della storia*.

L'etica convertita, in conclusione, si rivela come una dimensione di ascolto ed ospitalità dell'umano, il cui spazio si può senz'altro definire con l'espressione «*la morale prima della morale*»<sup>22</sup>. L'indagine che è stata svolta ci invoglia ad introdurre una simmetria concettuale, forse altrettanto significativa, e cioè «*la storia prima della storia*»: come lo spazio di una *storicità esistenziale* non assimilabile alla *coscienza storica*. Jaspers, distinguendo la *coscienza storica* dalla *coscienza della storicità*, descrive tale spazio come il luogo in cui «il se–stesso si rende conto della unicità della sua storicità», grazie ad un'esperienza personale che lo rende consapevole «di essere in comunicazione con altri se–stessi che possiedono una propria loro storicità»<sup>23</sup>.

21. In proposito si veda ancora Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 71ss.

22. Cfr. L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Cortina, Milano 2008.

23. «Tutt'altra cosa è la *coscienza della storicità* in cui il se–stesso si rende conto della unicità della sua storicità. Questa coscienza della storicità, che è propria dell'esistenza, nella sua origine è sempre personale. In essa mi rendo conto di essere in comunicazione con altri se–stessi che possiedono una propria loro storicità; nella mia manifestazione sono

Il vivente, ciascun vivente, è dunque costitutivamente ed originariamente un plesso di storicità vivente: e poiché la storicità è una dimensione sempre personale, ancora con Jaspers, essa è sempre e inseparabilmente *esserci* ed *esistenza* al tempo stesso; in questa tensione che mira a raggiungere l'unità senza che mai tale senso unitario si possa realizzare compiutamente, forse risiede la realizzazione più autentica per l'esistenza, dove la gioia di esistere convive con il dolore di non poter essere altrimenti da come si è<sup>24</sup>. Se *la morale prima della morale* può ritenersi una risposta possibile alla domanda che chiede *dove?* così *la storia prima della storia* può rispondere all'interrogativo: *quale storia?* Una storia del presente per il presente, che si presti ad essere *spazzolata contropelo*, come auspica Benjamin; ma anche una storia il cui *sensu* non smetta di lasciarsi contaminare dall'imprevedibilità del *non senso*, così come indicato da Nietzsche.

temporalmente legato a una successione di situazioni irripetibili e di circostanze date» (K. Jaspers, *Filosofia. Chiarificazione dell'esistenza*, vol. II, trad. a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1972, p. 591).

24. Cfr. *ivi*, p. 43. Ho approfondito la problematica jaspersiana inerente alla *realizzazione esistenziale* dell'umano nel saggio intitolato *Là dove la verità giunge all'umano. Un dialogo con Karl Jaspers*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, XXXIX, 2006, *Università di Macerata*, Eum, Macerata 2008, pp. 355–388 (pp. 373 ss.).



## «I diritti senza la cura sono vuoti, la cura senza diritti è cieca», ovvero del *padre* e del *setting* psicoterapeutico

Paola Nicolini

Nel mio ruolo di rappresentante di una disciplina in parte differente dalla filosofia per epistemologia, metodi e tecniche di indagine, ritengo che i temi della *felicità* e del *dolore*, così come della *cura*, riguardino da vicino la ricerca in psicologia, così come il dibattito che intorno a essa ha luogo.

Più in particolare, mi propongo di portare due esempi, a mio avviso calzanti, che possono essere riferiti all'analisi sviluppata in questo volume da Massimo Reichlin.

Riprenderò quindi la frase conclusiva del suo testo («i diritti senza la cura sono vuoti, la cura senza diritti è cieca»), per documentare come una tale idea trovi riscontro in fenomeni che la scienza psicologica ha provato a comprendere attraverso la specificità del suo approccio.

Mi soffermerò quindi dapprima sul passaggio dal *padre etico* (e dalla famiglia etica) al *padre affettivo* (e alla famiglia affettiva); in secondo luogo accennerò brevemente alla riflessione sul *setting* psicoterapeutico e sul ruolo dello psicoterapeuta da osservatore e specchio della situazione dell'utente ad attivo interprete e (co-) costruttore di conoscenza.

In entrambi i casi, infatti, i temi della felicità e del dolore costituiscono lo sfondo sul quale la coniugazione equilibrata tra diritti e cura sembra poter dar luogo a esiti e situazioni salutari dal punto di vista psicologico, tenendo conto delle esigenze di tutti gli attori coinvolti.

## Dal padre etico al padre affettivo

Se il ruolo materno, attraverso la gravidanza, il parto e l'allattamento è saldamente ancorato alla natura, il ruolo paterno, invece, da sempre è meno definito a causa di una base naturale più incerta. A tale incertezza, nel corso dei secoli, le diverse culture hanno reagito attraverso meccanismi di negazione, ritualizzando solennemente l'assunzione del ruolo paterno, idealizzando il padre o addirittura divinizzandolo. Se guardiamo agli iniziali contributi sulla paternità (pochissimi!), troviamo che il termine *padre*

ha rilevanza in ambito psicoanalitico dove S. Freud lo impiega nella stessa accezione adottata dagli antropologi quando fanno riferimento alla *famiglia nucleare* composta da padre, madre, figli, che costituiscono i riferimenti fondamentali della prima organizzazione psichica individuale. In questo contesto il padre è considerato a livello mitico-simbolico come padre dell'orda primitiva che interdice l'endogamia e, a livello reale, come padre effettivo che interdice l'incesto nello scenario del complesso di Edipo<sup>1</sup>.

Al padre spetta, dunque, il compito psicologico di inserirsi nella diade madre-figlio durante le fasi pre-edipiche dello sviluppo, in cui la genitrice svolge il ruolo essenziale di soddisfare i bisogni del bambino. Il padre, con il suo intervento, priva il bambino dell'oggetto del suo investimento affettivo primario, facendolo passare *dalla logica del bisogno a quella del desiderio*<sup>2</sup>: nella prima il bambino è passivo e trova un completamento nella dipendenza dalla figura materna, nella seconda diviene soggetto attivo, perché sentire la mancanza di ciò che è piacevole, buono o necessario scatena la tensione a ottenerne nuovamente il godimento e il possesso<sup>3</sup>. Apparentemente inopportuno e infausto, il ruolo del padre si trasforma così in elemento decisivo per l'emancipazione del piccolo e, dunque, per l'esito stesso dello

1. U. Galimberti, *Dizionario di Psicologia*, Utet, Torino 1999, p. 734.

2. Cfr. J. Lacan (1966), *Scritti*, trad. di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974.

3. Il termine *desiderio* indica sia "il moto dell'animo verso chi o ciò che procura piacere, o che è buono, necessario", sia il "senso di mancanza, di privazione" (cfr. M. Cortelazzo, P. Zolli, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Zanichelli, Torino 2000).

sviluppo e della formazione della futura psiche. L'azione di ingerenza del padre non si limita, però, a questa sola funzione: di fatto essa immette nella vita del bambino il portato di una legge esterna a lui, che trae origine dalla collettività.

Per poter partecipare alla vita collettiva, infatti, sono richiesti adattamento e rispetto delle *norme*, vale a dire «di ciò che sembra abituale e conveniente in una determinata società o in un gruppo particolare e di ciò la cui non osservanza provoca rimproveri, punizioni e sanzioni»<sup>4</sup>. Così al padre spetta il compito di rendere capace il figlio di far parte di una comunità più ampia, mettendolo precocemente a confronto con le regole necessarie alla convivenza. Essendo il rappresentante del sistema di direttive sociali, il padre si trasforma in uno stimolo al senso del dovere; di conseguenza, più avanti, all'impegno nel lavoro e al valore del sacrificio<sup>5</sup>.

Tale modello occidentale di padre, estremizzato fino a essere considerato un *padre padrone*, ha avuto certamente in passato il merito di promuovere al massimo gli aspetti di concretezza, di razionalità e di attenzione alla realtà tipici del carattere maschile. Dunque da un lato l'educazione al rispetto di diritti e doveri ha significato una buona capacità di separare precocemente i figli dalle illusioni dall'età infantile e dalla dipendenza dalla madre; sul piano sociale ha inoltre comportato un forte sviluppo, prima culturale, poi economico e tecnologico<sup>6</sup>.

Viceversa, ad esso sono imputabili anche diversi limiti. Sul piano educativo e relazionale, innanzitutto, tale modello ha imposto

4. S. Haller, *La norma*, in A. Quadrio, A.M. Clerici, M. Simionato, *Psicologia e problemi giuridici*, Giuffrè, Milano 2000, p. 21.

5. Cfr. G. Pietropolli Charmet, *Un nuovo padre. Il rapporto padre-figlio nell'adolescenza*, FrancoAngeli, Milano 1995. La funzione paterna consiste in particolare nell'insegnamento e nella sorveglianza del rispetto delle *norme*, come è stato messo in evidenza da Carol Gilligan (cfr. C. Gilligan (1982), *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987). L'A. sottolinea infatti come l'etica maschile sia prevalentemente basata su un concetto astratto di giustizia, orientato al *rispetto delle regole*, di contro all'orientamento femminile, basato per lo più sulla *responsabilità* verso l'Altro, vale a dire sulla comprensione e la cura.

6. La supremazia internazionale a livello economico e tecnologico da parte dei paesi occidentali negli ultimi due secoli, è una testimonianza del successo di tale modello.

in famiglia una cultura autoritaria, prevaricatrice e mortificante nei confronti dei figli e, stabilendo per legge la superiorità maschile, ha posto le donne, anche come madri, in una condizione di inferiorità e sottomissione rispetto al marito. Sul piano psicologico è imputabile a questo modello una sorta d'atrofia psicologica delle personalità individuali. Costringendo gli individui a una identificazione rigida con le caratteristiche psicologiche tipiche della propria identità sessuale, infatti, tale modello ha limitato la relazione con se stessi e con il mondo sia dei maschi sia delle femmine.

Questo modello paterno è entrato in crisi, a metà del secolo scorso, sull'onda della rinegoziazione dei rapporti uomo-donna. Una cultura antiautoritaria e antipaterna è originata dalle due guerre mondiali, da cui le prerogative maschili dell'*uomo guerriero* escono malmesse<sup>7</sup>, prerogative che servivano al padre per giustificare la sua superiorità e il suo potere autoritario in famiglia. Horkheimer e Adorno giungeranno a dire che «Hitler e la dittatura moderna sono in realtà il prodotto di una società in cui è scomparsa la figura del padre»<sup>8</sup>.

È soltanto nel secondo dopoguerra, tuttavia, che il declino del padre giunge al suo apice. Senza più il supporto della vecchia struttura sociale e politica autoritaria, ridicolizzata dal crollo delle dittature, la cultura delle tradizioni e dei riti della paternità esce indebolita in nome dei nuovi principi di uguaglianza di tutti i membri della famiglia. La cultura antiautoritaria e antipaterna degli anni Sessanta e Settanta, insieme al femminismo, segna un momento di forte e definitiva crisi della cultura paterna. Nel corso degli anni Sessanta e Settanta la perdita di importanza dei valori paterni suscitò in molti l'illusione che il mondo stesse andando verso una nuova stagione di libertà e di creatività. Anche uno studioso attento come Alexander Mitscherlich<sup>9</sup> interpretò l'avvento della "Società senza padri" come

7. Cfr. H. Arendt (1951), *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1967.

8. M. Horkheimer, T.W. Adorno (a cura di) (1946), *Lezioni di sociologia*, trad. di A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, p. 161.

9. A. Mitscherlich (1963), *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, trad. di S. Bueno, Feltrinelli, Milano 1970.



frutto dell'*emancipazione dalla tutela paterna*. L'idea prevalente nei vari *movimenti di liberazione* in quegli anni era che l'umanità si stesse emancipando dalla sua infanzia vissuta sotto il dominio di un padre autoritario e si stesse avviando verso una società di fratelli.

Negli anni successivi ben pochi uomini e ben pochi padri riuscirono a cogliere stimoli creativi dai cambiamenti in corso e a ripensare in modo nuovo al ruolo paterno. La maggioranza preferì abdicare al ruolo paterno autoritario ricorrendo a travestimenti psicologici materni o disertando del tutto le funzioni paterne. Già verso la fine degli anni Settanta gli studi di settore iniziarono a correlare l'assenza del padre dalla cultura educativa e sociale con una serie di fenomeni di disagio giovanile in forte aumento in quel periodo (devianza giovanile, tossicodipendenze, aumento dei tentativi di suicidio, ecc.).

Il legame tra la crisi paterna e l'affiorare di nuove e più gravi problematiche narcisistiche e depressive verrà poi analizzato da vari altri ricercatori, anche da un punto di vista psicopatologico<sup>10</sup>. Ciò che emergerà sempre più chiaro è la fatica, e in molti casi la sofferenza, che devono affrontare gli adolescenti nell'attraversare questa fase del ciclo di vita senza il supporto di forti valori paterni. Senza un padre autorevole, infatti, non solo si rimane intrappolati nell'infanzia e nel fascino della figura materna, ma è anche difficile fronteggiare le lusinghe ipnotiche e regressive della cultura dei consumi e del divertimento a tutti i costi. Il senso della propria identità rimane labile poiché l'affiorare dei tratti narcisistici, sbocco naturale in una *società senza padri*, porta gli adolescenti a vivere ossessivamente ripiegati sul presente, perdendo così il senso del passato — e delle proprie radici — e il senso del futuro — e quindi dei propri progetti esistenziali.

Negli ultimi anni, tuttavia, all'immagine dura del padre etico e a quella un po' pallida del padre affettivo e materno, gradualmente va sostituendosi l'immagine di un padre più attento sia alle proprie specificità maschili sia al proprio ruolo affettivo. Sta dunque subentrando un nuovo modo di essere padre, che può usare la forza per

10. Cfr. D. Marcelli, A. Bracconier, *Psicopatologia dell'adolescente*, Masson, Milano 1994; G. Pietropolli Charmet (a cura di), *L'adolescente nella società senza padri*, Unicopli, Milano 1990; Id., *I nuovi adolescenti*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

bonificare il conflitto sia nella famiglia sia nella società, ma anche per prendere decisioni a volte difficili e che in tal modo, tenendo d'occhio le regole, può guidare al confronto con la realtà. Tutti compiti che, per la sua particolare configurazione psicologica, l'uomo può svolgere con relativa facilità, nelle vesti di padre.

Sebbene dunque risultino ancora un po' incerte e confuse le caratteristiche sociali del *nuovo padre*, i segnali che giungono dalla ricerca psico-pedagogica sui *lavori in corso* nella nuova famiglia sono incoraggianti, laddove ci si barcamena nel trovare un sano equilibrio tra un'educazione impostata al senso del dovere come quella dei vecchi padri e un'educazione intrisa del solo senso della cura come quella dell'epoca di passaggio dai modelli del padre padrone alle più attuali posizioni.

### **Il setting psicoterapeutico**

Punto di partenza per questa pista di lettura è la relazione tra psicoterapeuta e paziente, laddove l'equilibrio tra diritti dell'uno e diritti dell'altro, così come il prendersi cura di sé e dell'altro, hanno bisogno di essere tenuti in considerazione congiuntamente. Una trattazione esauriente del tema andrebbe molto al di là degli scopi del presente intervento, nel quale mi limiterò a fornire solo tre davvero sintetici flash, rinviando alla vasta produzione bibliografica sul tema per la necessaria contestualizzazione e gli eventuali approfondimenti. Prenderò quindi in considerazione i contributi di Sigmund Freud, di Carl Rogers e di Gianpaolo Lai nell'intento di attraversare i loro contributi alla luce dell'interazione dinamica tra i concetti chiave di diritti, cura, felicità e dolore.

#### *Sigmund Freud: l'oggettività dello psicoterapeuta*

Freud si intrattiene in un suo lavoro del 1912 su alcuni consigli indirizzati al medico per condurre il trattamento psicoanalitico. Com'è noto, allo psicoterapeuta è richiesto il massimo del rispetto verso il paziente e la minima cura verso di sé. Freud raccomanda infatti allo

psicoanalista di non elaborare o ricomporre, di non mettere in campo proprie intenzioni (men che mai di tipo educativo), di affidarsi al funzionamento semiautomatico della propria mente, tenendola sgombra e senza preconcetti. Il lavoro dell'analista è espressamente paragonato da Freud a quello di un chirurgo che si propone esclusivamente e freddamente di operare nel modo più corretto possibile. L'analista è un semplice ripetitore, che ripercorre le connessioni tra significati a partire dai derivati inconsci che gli vengono comunicati.

Per poter assicurare questa neutralità, lo psicoterapeuta dovrebbe essere per quanto possibile pulito, capace cioè di non lasciar passare nel discorso con l'altro i suoi problemi e le sue resistenze, ma anche i suoi pensieri e sentimenti. Il clinico sarà quindi per i suoi pazienti uno specchio e dovrà limitarsi a mostrare loro solo ciò che essi mostrano. Dovrà perciò essere opaco, per evitare di inquinare il *setting* terapeutico e di offrire soddisfacenti traslati al puro lavoro dell'indagine analitica. Il tutto sarebbe garantito, nella visione freudiana, dalla personale purificazione analitica cui anche lo psicoterapeuta deve sottoporsi.

Nella visione freudiana, al massimo del rispetto dei diritti del paziente corrisponde la negazione di qualsiasi diritto dello psicoterapeuta a essere presente nel lavoro analitico con la sua individualità. Alla ricerca di felicità per il paziente fa da pendant il disconoscimento degli stati d'animo dello psicoterapeuta, considerati ingombranti, inessenziali, inutili, anzi dannosi.

Ecco che la coppia cura–diritto si sbilancia tutta su un solo polo della relazione, dando luogo a un rapporto deformato, che infatti i successori di Freud presto si misero al lavoro per riequilibrare<sup>11</sup>.

### *Carl Rogers: la tecnica riflettente*

La prima fase della terapia rogersiana è caratterizzata dalla non-direttività. Il terapeuta non direttivo, poiché ha fiducia nelle possibi-

11. Primo fra tutti Carl Gustav Jung, vero e proprio secessionista rispetto alla psicoanalisi freudiana, anche a motivo della modalità secondo la quale Freud aveva pensato al *setting* psicoterapeutico (cfr. S. Freud (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1967).

lità del cliente di risolvere le sue difficoltà se messo nella condizione di liberare le potenzialità che gli sono proprie, non dà consigli, non interpreta, non sceglie le mete al posto del cliente. Rogers ritiene che ciò che sostiene il cambiamento sia l'*insight* che interviene quando la persona, raccontando di sé, inizia anche a percepire se stessa nel mettere insieme avvenimenti, sentimenti e comportamenti presenti e passati. Queste operazioni favoriscono la possibilità di cogliere legami e nessi dapprima non evidenti. Il ruolo del terapeuta è offrire un *setting* permissivo, non autoritario né giudicante, utilizzando per lo più la tecnica della riformulazione, utile a focalizzare l'attenzione del cliente sui suoi vissuti e alla chiarificazione di quanto esposto.

La tecnica *riflettente* è pensata all'inizio come operazione razionale di semplice ripresa e rilancio di parole usate dal cliente da parte dello psicoterapeuta, in ciò negando il diritto a quest'ultimo di essere presente in quanto persona e di continuare a sentire il suo vissuto, vale a dire di prendersi cura di sé nel mentre si prende cura dell'altro. Rogers introduce un correttivo alla tecnica riflettente, articolandola in riflessione sul contenuto e riflessione sul sentimento. La prima consiste sempre nel riformulare, in maniera concisa ed efficace, il contenuto delle comunicazioni del cliente. La riflessione sul sentimento, invece, si riferisce ai sentimenti che vengono provati dallo psicoterapeuta in relazione a quanto viene via via detto dal cliente. Spunta dunque l'idea che la soggettività dello psicoterapeuta sia elemento utile alla cura e che questi possa perciò mantenere un contatto con le proprie dimensioni affettive, oltre che cognitive. Nel formulare le risposte riflettenti, in ogni caso, il terapeuta deve essere disponibile a essere corretto qualora la sua percezione non colga effettivamente il vissuto del cliente.

Il terapeuta è qui visto non come un tecnico, ma piuttosto come persona desiderosa di entrare nel mondo soggettivo del cliente, lasciandosi guidare dalla relazione piuttosto che dal suo solo sapere. Sul fronte del cliente, sapere di poter correggere chi lo ascolta, oltre a favorire l'istaurarsi di un processo terapeutico di tipo autogeno, arricchisce le capacità introspettive utili a capire se le cose dentro di sé stanno come viene proposto dall'altro o diversamente. Una critica che viene rivolta a questo primo periodo dell'approccio rogersia-

no riguarda l'eccessiva passività del terapeuta, relegato dapprima al semplice ruolo d'ascoltatore benevolo, spinto poi alla continua ricerca di un equilibrio tra atteggiamento tecnico e disponibilità all'implicazione affettiva.

Nel secondo periodo della sua ricerca, quest'ultimo aspetto è ripreso da Rogers, il quale giunge a precisare che quel che conta, affinché si possa verificare un cambiamento costruttivo nell'assetto psichico del cliente, è *condizione preliminare* che le due persone siano in contatto psicologico. Chiarito dunque il fatto che un atteggiamento caldo e affettuoso, che riconosce sia allo psicoterapeuta sia al paziente il diritto alla *presenza*, sia di gran lunga più efficace che non l'impersonale atteggiamento non-direttivo, restava però aperto il problema di individuare di volta in volta il giusto punto d'equilibrio tra la necessaria distanza terapeutica e un'intimità non richiesta. Questo è stato il punto critico che ha spinto i discepoli di Rogers verso due direzioni: da un lato i fedeli della tecnica dello specchio, dall'altro i propugnatori del coinvolgimento affettivo, portato fino alle estreme conseguenze.

La terapia centrata sulla persona costituisce il terzo periodo d'evoluzione del pensiero di Rogers<sup>12</sup>. Quest'ulteriore cambiamento d'impostazione della relazione terapeutica maturò in seguito a una nuova esperienza che Rogers iniziò nel 1957 e che lo avvicinò ai pazienti schizofrenici dell'Ospedale psichiatrico del Wisconsin. Questo periodo consolidò Rogers nella sua idea relativa all'importanza della qualità della relazione<sup>13</sup>, in cui la qualità chiave dello psicoterapeuta

12. C. Rogers, *La "Terapia centrata sul cliente". Teoria e ricerca*, trad. di A. Palmonari e J. Rombants, Martinelli, Firenze 1970.

13. Questo periodo corrisponde all'adesione sempre maggiore di Rogers al movimento esistenziale. In America l'Esistenzialismo è stato un vasto movimento che ha interessato vari settori della cultura e ha attraversato due periodi distinti: il primo, quello fenomenologico, ha avuto origine dall'opera di Husserl, *Il metodo fenomenologico* (1900), in cui viene privilegiata l'osservazione del fenomeno così come appare all'osservatore indipendentemente dal fatto che corrisponda o meno a una realtà in sé. In effetti non è possibile parlare di una *realtà in sé*, come invece aveva sostenuto l'oggettivismo kantiano, ma piuttosto di una *realtà in me*: è infatti l'individuo che dà *significato* all'esperienza così come la percepisce e la vive. La fase successiva, quella più propriamente esistenziale, concepisce l'uomo

è la capacità di usare se stesso per *mettersi nei panni dell'altro* e vedere il mondo con i suoi occhi<sup>14</sup>.

Nel passaggio dalla psicoanalisi classica alle psicoanalisi non classiche sembra evidente quindi il salto dalla conoscenza perseguita tramite l'interpretazione, alla convivenza perseguita all'interno della relazione, cioè nella vicinanza e nella partecipazione, laddove si può esprimere la cura di sé nel mentre ci si prende cura dell'altro e dove si afferma il diritto di tutti i componenti della relazione a stare bene, senza allontanarsi da se stessi<sup>15</sup>.

*Gianpaolo Lai: la conversazione felice*

La ricerca di Lai, partendo da presupposti di natura psicoanalitica, si innesta nel precedente dibattito focalizzando però via via l'attenzione in particolare sugli scambi linguistici che paziente e terapeuta realizzano all'interno del *setting*<sup>16</sup>.

come colui che in ogni momento è sul punto di emergere da..., di divenire, di affermare se stesso e di esistere nel tempo oltre che nello spazio: l'uomo è colui che è là con il suo personale schema di riferimento interno, del tutto soggettivo e personale.

14. Va sottolineato che l'avvento delle psicoanalisi non classiche coincide con l'ammissione alla pratica psicoanalitica di pazienti via via più gravi, con diagnosi di disturbi di personalità o borderline, di depressione, o con sindromi post-traumatiche. Queste tipologie di disturbi, confrontando gli psicoterapeuti con problemi complessi, hanno dapprima orientato la ricerca di settore a dichiarare tale tipo di pazienti inadatti alla psicoanalisi classica, secondo il concetto di *inanalizzabilità*. I successi nella cura di questo tipo di pazienti ha poi creato un'inversione di tendenza, dichiarando la psicoanalisi classica inadatta ai pazienti in questione e spingendo alla costruzione delle psicoanalisi non classiche (cfr. P. Migone, *Quale psicoterapia per i tossicodipendenti?*, in "Il Ruolo Terapeutico", 93, 2003, pp. 56-64; S. Benvenuto, *Italian Psychoanalysts, the Order and the Law*, in "Journal of European Psychoanalysis", 18, 2004, pp. 41-47).

15. Appare evidente, nelle psicoanalisi non classiche, l'influenza del *pensiero debole* e del *post-positivismo*, con richiami alla filosofia esistenziale o fenomenologica.

16. Sono gli anni tra il 1970 e il 1980. Con l'avvento della filosofia analitica di Austin (J.L. Austin (1962), *Come fare cose con le parole*, trad. di C. Villata, Marietti, Genova 1978) prima e di Searle (J.R. Searle (1969), *Atti linguistici*, trad. di G.R. Cardona, Boringhieri, Torino 1976) poi, cade l'idea del parallelismo tra il linguaggio e la realtà extralinguistica cui esso fa riferimento. A una tale concezione descrittiva subentra una visione *performativa* degli *atti di linguaggio*, secondo la quale *dire qualcosa* è anche sempre *fare qualcosa*. I risultati

Sono soprattutto interessato a un buon andamento, a un andamento felice della conversazione. Evidentemente secondo criteri soggettivi miei, non potendo certo sapere qual è, per il mio interlocutore del momento, una buona conversazione, una conversazione felice. Mi piace anche registrare le conversazioni, le mie conversazioni. Alcune conversazioni registrate, solitamente quelle che mi sono apparse nel loro snodarsi poco felici o decisamente infelici, le riascolto o le trascivo. Le studio attentamente, ne analizzo le sequenze, cerco di scoprire se e dove e in che modo una sequenza infelice è stata propiziata da un mio contributo infelice. Nelle successive conversazioni, poi, il ricordo delle conversazioni studiate, o passate, mi aiuta, credo almeno a volte, a evitare i contributi che mi sono sembrati propiziatori di conversazioni infelici, per privilegiare i contributi che mi sono sembrati, in conversazioni analoghe precedenti, propiziatori di conversazioni felici<sup>17</sup>.

È evidente, nella riflessione di Lai, il ritorno dell'attenzione sul polo dello psicoterapeuta, all'interno della relazione di cura. Si tratta qui, a pieno titolo, di una relazione interpersonale, di una relazione intersoggettiva, con un richiamo esplicito alla filosofia esistenziale dell'esserci, dell'esserci insieme nel mondo dell'analisi, in cui entrambi, paziente e analista, si trovano gettati, per un'avventura condivisa di patire e agire. Ciò non significa che tra il paziente e lo psicoterapeuta non ci siano differenze di ruolo e dunque di comportamento, nel *setting*.

Al conversante-paziente, oltre alla regola preliminare di partecipare alla conversazione, si addice una sola regola prescrittiva, cioè dire parole, parlare. Per il conversante-terapeuta, invece, la regola prescrittiva generale è quella di dire le cose che dice nei modi più adatti a ridurre l'infelicità conversazionale ovvero ad aumentare la felicità conversazionale<sup>18</sup>, che può significare iniziare la conversazio-

della speculazione nel campo della filosofia analitica ben presto raggiungono anche altri settori disciplinari, investendo pienamente il setting psicoterapeutico in quanto luogo e strumento di cambiamento attraverso la parola.

17. G. Lai, *La conversazione felice*, Il Saggiatore, Torino 1985, p. 93.

18. Si può anche ravvisare un riferimento al termine classico pre-analitico del *rapport*, concetto e procedura tecnica, utilizzati e diffusi agli albori della psicologia dinamica dell'Ottocento, dal magnetismo, al mesmerismo, all'ipnotismo, fino a Janet e fino all'analisi

ne nei modi più adatti affinché il paziente dica parole e frasi abbastanza numerose e felici, mantenere aperta la conversazione iniziata evitando di fare domande, di interrompere le frasi, di completare le frasi sospese del paziente e sopra ogni altra cosa di *interpretare*<sup>19</sup>.

## Conclusioni

Sono stata sospinta dal mio retroterra culturale, essendo la psicologia una scienza empirica, a cercare tra molte possibilità alcune che potessero rivelarsi utili a esemplificare il rapporto tra felicità e dolore, in relazione alle pratiche di cura. Ho anche inteso verificare, adottando la prospettiva psicologica, l'applicabilità e fondatezza del rapporto tra cura e diritti, a partire dal testo di Reichlin. Sembra allora di poter concludere che, tenendo conto di tali cornici di riferimento, anche nell'analisi di comportamenti umani in due settori apparentemente molto diversi, come quelli della famiglia e del *setting* psicoterapeutico, comunque legati dal fatto di essere luoghi principi della cura, sia importante e fin essenziale per gli esiti della stessa, la coniugazione equilibrata e contemporanea dei diritti. La ricerca della felicità, che sembra essere sia l'obiettivo finale sia procedurale di tali percorsi, sarà allora il prodotto dell'equilibrio dinamico tra pressioni derivanti dal processo primario, guidato dal principio di piacere, e di spinte originate nel processo secondario, orientato al principio di realtà.

antropologica esistenziale di Binswanger (H. Ellenberger (1970), *La scoperta dell'inconscio. Storia ed evoluzione della psichiatria dinamica*, trad. di W. Bertola, Boringhieri Torino 1972; P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Félix Alcan, Parigi 1889; L. Binswanger, *L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria in Il caso Ellen West e altri saggi (1944–1946)*, trad. di C. Mainoldi, Bompiani, Milano 1973.

19. Alla decostruzione delle psicoanalisi non classiche immediatamente e del tutto logicamente consegue il cambiamento del *setting*. Le psicoanalisi non classiche si sbarazzano di molti elementi considerati fondamentali nel *setting* classico: il lettino è spesso sostituito con la sedia o la poltrona; la frequenza delle sedute si riduce spesso a una volta per settimana o una volta al mese; alle sedute individuali si aggiungono, se è il caso, sedute in coppia, in gruppo, con la famiglia; alla terapia con le parole si abbina, a volte, la terapia farmacologica o forme di drammatizzazione corporea. Il *setting* classico della psicoanalisi classica è considerato un *setting* come un altro, né migliore né peggiore.



## Bibliografia

- Aa.Vv., *Il nome del padre*, Laterza 1983
- Cohen M.N., Bennet S., “Skeletal Evidence for Sex Roles and Gender Hierarchies in Prehistory”, in Miller B.D. (a cura di), *Sex and Gender Hierarchies*, University Press, Cambridge 1993
- Bruni C., *Zone d’ombra. Come i genitori attraversano l’adolescenza*, La Meridiana 2003
- Cristiani C., “Affetti e cultura”, in Scaparro F. (a cura di), *Volere la luna*, Unicopli 1998
- , *Vita da padri. La nuova famiglia. Storia, cultura e affetti del ruolo paterno*, Mondadori 2000
- Fornari F., “Il padre signore della morte”, in Aa.Vv., *Il nome del padre*, Laterza 1983
- Freud S., *Opere*, vol. 6
- Kernberg O. (1975), “La personalità narcisistica”, in *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, trad. it. Boringhieri 1978
- Lasch C. (1979), *La cultura del narcisismo*, trad. it. Bompiani 1981
- Lenzen D. (1991), *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli alimenti*, Laterza 1994
- Mead M. (1949), *Maschio e femmina*, trad. it. Il Saggiatore 1992
- Nietzsche F. (1885), *Così parlò Zarathustra*, trad. it. Adelphi 1979
- Pietropolli Charmet G., *L’adolescente nella società senza padri*, Unicopli 1990
- , *Un nuovo padre. Il rapporto padre-figlio nell’adolescenza*, Mondadori 1995
- Rogers C., *Counseling and Psychotherapy*, 1942
- , *Terapia Centrata sul Cliente*, 1951
- Scaparro F. (a cura di), *Volere la luna*, Unicopli 1998
- Tanner N.M. (1981), *Madri, utensili ed evoluzione umana*, trad. it. Zanichelli 1985
- Zoja L., *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri 2000



AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e Architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – **Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche**

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

Le pubblicazioni di Aracne editrice sono su

*[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)*

Finito di stampare nel mese di gennaio del 2012  
dalla «Ermes. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma