

LUIGINA MORTARI

ALLE RADICI DELLA CURA

SOMMARIO: 1) *La qualità dell'esserci.* 1.1) *Essere mancanti d'essere.* 1.2) *La consistenza relazionale dell'esser-ci.* 2) *Prima di tutto la cura.* 2.1) *La cura come procurare cose.* 2.2) *La cura come risposta al bisogno di ulteriorità.* 2.3) *La cura che ripara*

«Mi ricordo di una signora giovane, affetta da un tumore capo collo, con una radiodermite importantissima, portatrice di un sondino naso-gastrico che erano riusciti a metterle solo in gastroscopia. Aveva un dolore fortissimo, quando facevi le medicazioni la sentivi urlare fino in fondo al corridoio. Le avevano messo per ordine medico un tipo di cerotto che però non andava bene, tempo due ore sotto era marcescente.

Un pomeriggio, avendo notato che il cerotto era posizionato scorrettamente, le ho detto: “Mi dispiace signora ma dovrò rifarle la medicazione”. Lei: “No, non toccarmi, ti prego! Mi fa troppo male”. Urlava in maniera spaventosa. È stato duro dire: “Mi dispiace ma devo proprio fargliela, deve resistere ... per il suo bene”. Sapevo benissimo di farle male e lo sapeva anche lei ma era l'unica soluzione, non potevo lasciarla così, sarebbe stata sempre peggio. La lesione era grande ... ho cercato in tutti i modi di trovare una soluzione adatta a lei per tirarla via. Alla fine ho pensato che una soluzione poteva essere l'olio di fegato di merluzzo, l'ho procurato e con quello ho cercato di staccarla non un centimetro, non mezzo, ma un millimetro alla volta ... sono stata in stanza più di un'ora e mezza per farle la medicazione. Quando ho finito anche di applicare le garze grasse e mettere le bende aveva i lacrimoni fino al petto, ma guardandomi ha detto: “Adesso sto bene, sto meglio” con un filo di voce.

Il tempo che le avevo dedicato era servito. La medicazione aveva poi tenuto ed è andata meglio anche nei giorni a seguire mantenendo lo stesso tipo di medicazione anche a domicilio. È stata una faticaccia ma ne è valsa la pena» *(dal racconto di un infermiere).*

IL dolore dell'altro non resta altro: l'infermiera si lascia interpellare dalla sofferenza del paziente e, poiché sente la qualità dolorante del suo vissuto, non può rimanere indifferente, inattiva e sente invece la necessità di agire, dedicando il suo tempo e le sue energie a ridurre il

suo stato di sofferenza. L'esperienza qui narrata mostra tutta la giustezza del pensiero di Simone Weil: «generosità e compassione sono inseparabili»¹. Si è capaci di compassione quando si sente tutta l'ingiustizia della situazione dell'altro.

Ma, perché la compassione divenga un sentimento morale, capace di nutrire un agire eticamente orientato, deve avere la tonalità etica della rivolta contro tutto ciò che è ingiusto; l'orientamento etico della compassione rende la persona disponibile a lasciarsi interpellare dall'altro e ad agire per modificare la situazione. Quando si risponde attivamente all'appello dell'altro si è capaci di generosità.

Mentre scrivo non posso non pensare alle persone che in questo momento si trovano a vivere situazioni difficili, nel corpo, nell'anima, nelle relazioni sociali, e al fatto che non tutte ricevono ciò che è essenziale e come tale a tutte dovuto: una giusta cura. Tutti, infatti, abbiamo bisogno di cura. Abbiamo necessità di avere cura di noi stessi e, nello stesso tempo, di ricevere cura dagli altri e di dare cura agli altri; per questo si può parlare della cura come di una *primarietà ontologica*.

Avere cura è procurare cose essenziali all'esserci, preoccuparsi per la qualità della vita, avere premura e sollecitudine affinché la vita possa fiorire. Avere cura dell'esserci è dunque rispondere alla chiamata di salvaguardare e far fiorire il poter essere possibile proprio dell'esistenza. Martin Heidegger parla della cura come del «fenomeno ontologico-esistenziale fondamentale»²: tanto che «ognuno è quello che fa e di cui si cura»³.

Anche se è l'esperienza vissuta a rendere evidente la primarietà della cura, tuttavia questa tesi va adeguatamente argomentata. Dal momento che parlare di primarietà della cura significa assegnare alla cura un'essenzialità ontologica, è necessaria una fenomenologia intesa a individuare la qualità essenziale della condizione umana, al fine di ve-

¹ S. WEIL, *Attesa di Dio*, tr. it. di O. NEMI, Milano 1999 (tit. or. *Attente de Dieu*, Paris, 1969), p. 110.

² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di A. FABRIS, Milano 1976 (tit. or. *Sein und Zeit*, Tübingen 1927), p. 245.

³ HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di P. FABRIS, Genova 1999 (tit. or. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975), p. 152.

rificare se tale qualità sia in intima relazione con l'agire con cura. Una volta dimostrata, dunque, la primarietà della cura (parte 1), si prenderanno in esame i modi essenziali della sua attualizzazione (parte 2).

1) *La qualità dell'esserci*

1.1) *Essere mancanti d'essere*

Una fenomenologia della condizione umana ci rivela innanzitutto come esseri mancanti, in continuo stato di bisogno; non siamo finiti, interi, autonomi e autosufficienti nel nostro essere. A indicare lo stato ontologico del mancare è il nostro trovarci a desiderare sempre una realtà piena della vita che mai ci appartiene. Se considero il modo in cui mi ritrovo nel mio essere, trovo che «io non sono da me, da me non sono nulla, in ogni attimo mi trovo di fronte al nulla e devo ricevere in dono attimo per attimo nuovamente l'essere»⁴; così per come appare il mio è un essere inconsistente.

Siamo inconsistenti nel senso che ciascuno di noi è un ente che non ha da sé il potere di passare dal niente all'essere; *siamo qualcosa che può essere*, e in questo 'può' c'è tutto il rischio di non venire a essere. La nostra essenza ontologica è un «essere nella possibilità»⁵, nel senso che abbiamo una disposizione all'essere. Avere la qualità dell'esser possibile non significa non essere, ma poter divenire, quel divenire che è il passaggio dall'«essere possibile» all'«essere attuale»⁶.

L'ente che noi siamo non possiede il suo essere, ma lo riceve in dono da altrove. La mancanza di essere si coglie nell'enigmaticità della nostra origine e della nostra fine, nei vuoti del suo passato, nell'impossibilità di chiamare all'essere tutto ciò che vorrebbe divenire. Noi siamo esseri dipendenti: dal dove da cui veniamo e dal mondo con cui ci troviamo a misurare il nostro essere. La debolezza della condizione umana sta proprio nel non possedere il proprio essere, ma nell'aver biso-

⁴ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, tr. it. di L. VIGONE, Roma 1999 (tit. or. *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Geleen NL 1962), p. 92.

⁵ *Ivi*, p. 71.

⁶ *Ibidem*.

gno di altro da sé per poter arrivare ad essere. Il nostro essere è dunque fugace, «prorogato ... di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla»⁷. È questa debolezza ontologica che fa dire al poeta Mimnermo «meglio di vivere è essere morti» (framm. 2).

Proprio perché siamo mancanti di essere, esposti alla possibilità di non realizzare il nostro essere possibile, in ogni attimo può aprirsi sotto di noi la voragine del nulla⁸. Se solo ci fermiamo a pensare, non possiamo non avvertire l'impotenza del nostro esserci. Un'impotenza che, nonostante la forza della ragione, ci rende simili agli altri esseri viventi; ci ricorda Simonide che «come foglie sui rami è la sorte / degli uomini» (framm. 29).

Nella nostra cultura impariamo presto che il bene più grande è la libertà; e per tutto il tempo della vita andiamo alla ricerca di modi dell'esserci che siano concrezione fenomenica di uno spirito libero; ma in questa ricerca si evidenzia la qualità paradossale e drammatica della condizione umana, perché a cercare la libertà è un ente che si trova nel bel mezzo della sua esistenza senza averlo deciso e con un progetto che deve sempre fare i conti con le progettualità degli altri. L'esistenza inizia sulla base di una decisione che non scaturisce da noi, ma poi, per tutto il tempo del vivere, l'anima sentirà pressante l'anelito alla libertà. Gli attimi di libertà sono momenti privilegiati dell'esserci perché è da essi che attingiamo l'energia vitale che rende sostenibile il mestiere del vivere; ma questi momenti, quelli in cui ci sentiamo veramente vivi, fanno esperire l'altro della condizione umana: perché la nostra condizione è appunto quella per cui ci troviamo ad essere e questo trovarci già essenti senza averlo deciso ci pone di fronte alla qualità *condizionata* della vita umana.

Noi esseri umani siamo condizionati non solo perché nel nostro venire a essere dipendiamo da una decisione che viene da altrove, ma anche perché ogni elemento con cui entriamo in contatto diventa una condizione della nostra esperienza⁹. Non solo il mondo naturale ci con-

⁷ *Ivi*, p. 95.

⁸ *Ivi*, p. 90.

⁹ H. ARENDT, *Vita activa*, tr. it. di S. FINZI, Milano 1989 (tit. or. *The Human Condition*,

diziona, ma anche gli artefatti del lavoro umano, perché questi, una volta entrati a far parte dello spazio vissuto, condizionano i modi della nostra esistenza.

Non possediamo la sovranità su ciò da cui dipende la sicura realizzazione del compito esistenziale del divenire il nostro esserci, perché la condizione umana è quella di una continua commistione fra quello che dipende da noi e quello che viene dal mondo. In questo senso la nostra condizione è quella dell'essere "gettati". Poiché nel fondamento del nostro essere siamo senza protezione e, chiamati a essere a rischio più della vita stessa, la nostra qualità ontologica è la *fragilità*. La nostra qualità ontologica tragica è quella di essere un soffio. Molto ci troviamo a fare per costruire senso, un senso che poi, però, con poco può evaporare come rugiada al sole. Anche la più bella delle azioni che possiamo compiere finisce per durare poco e per dileguarsi nell'irrefrenabile divenire che tutto travolge.

Sperimentiamo continuamente la fragilità del nostro esserci: per continuare a vivere dobbiamo costruire un mondo in cui realizzare le nostre possibilità, ma qualsiasi artefatto umano ha una consistenza fragile, poiché è esposto anch'esso alle forze del mondo. Non solo gli artefatti materiali, ma anche quelli spirituali. Chi interpreta con responsabilità il compito di dar forma alla sua esistenza dedica molto del suo tempo e delle sue energie a plasmare il suo essere: a modellare posture cognitive, affettive, etiche e politiche. Ma, per quanta dedizione metta in questa "tecnica del vivere", niente di quanto ha acquisito esibisce la minima garanzia di permanenza; tante sono le volte in cui dobbiamo fare i conti con la necessità di ricominciare daccapo, al punto da farci sentire vano anche l'impegno più convinto e appassionato. La consapevolezza di questa nostra fragilità ontologica risuona nelle parole pronunciate da Taltibio: «In verità chi sembra nobile e accorto non vale nulla più di chi nulla vale» (EURIPIDE, *Le troiane*, 411-412).

È questo il paradosso dell'esistenza: sentire il proprio essere come inconsistente, fragile, prorogato di momento in momento, senza di-

Chicago 1958), p. 8.

sporre di alcuna sovranità sul proprio divenire e, allo stesso tempo, trovarsi però vincolati alla responsabilità di rispondere alla chiamata di dar forma al proprio essere; un lavoro complesso, che chiede di pensare nel tempo lungo, mettendo tra parentesi questa stessa condizione del sentirci prorogati di momento in momento.

Il primo dato che la mente coglie è il proprio essere ed Edith Stein parla perfino di «certezza del proprio essere»¹⁰; ma questa certezza non è pacificante, poiché diviene da subito certezza della fatica del proprio divenire senza disporre di un fondamento certo su cui stare e dovendo fare i conti con una continua condizionatezza. Si nasce obbligati a divenire il proprio esserci. La nostra condizione «non lascia aperture, non permette di sfuggire»¹¹. L'«impossibilità del nulla» è l'espressione con cui Emmanuel Lévinas indica la qualità della condizione umana. Si nasce non solo mancanti d'essere, e tali si resta, ma anche inchiodati al compito di divenire il proprio poter essere. La pesantezza del compito di vivere sta in questo nostro non esser mai leggeri «come un sorriso o un vento che soffia», mai proviamo quello stato lieve che sia il sentirci liberi da responsabilità: perché, per ognuno di noi, l'esserci è sempre «oppresso dall'ingombro di me stesso»¹². È questa la qualità dell'esistenza: il trovarsi continuamente gravati dal compito di divenire il proprio poter essere, in una condizione di non sovranità sulle condizioni in cui tale divenire accade.

Sopportare, farsi carico della propria fragilità è, allora, la prima forma di cura per l'esistenza. Stare dentro questa chiamata alla cura, insistere nella qualità del proprio essere; la piena essenza dell'esistenza consiste nello stare dentro alla chiamata di cura, nell'*in-sistere* in essa¹³.

¹⁰ STEIN, *Essere finito...* cit., p. 71.

¹¹ E. LEVINAS., *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. di F.P. CIGLIA, Genova 1993 (in: J. WAHL, *Le Choix - Le Monde - L'Existence*, Cahiers du Collège Philosophique, Grenoble-Paris 1947, pp. 125-196; successivamente stampato come *Le Temps et l'Autre*, Paris 1983), p. 24.

¹² *Ivi*, p. 29.

¹³ HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, tr. it. di F. VOLPI, Milano 2001 (tit. or. *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929) p. 103.

1.2) *La consistenza relazionale dell'esser-ci*

Quello stato di non sovranità sull'esistenza che rende l'essere umano essenzialmente fragile è intimamente connesso alla qualità intimamente relazionale della condizione umana.

Costituisce un dato fenomenologicamente evidente che la vita non è un evento solipsistico, poiché è sempre intimamente connessa alla vita di altri; per l'essere umano vivere è sempre *con-vivere*, poiché nessuno da solo può realizzare pienamente il progetto di esistere.

Se si considera l'esserci dal punto di vista dello sviluppo psichico, si può constatare come la relazione con l'altro sia la condizione primaria dell'esserci. Come spiega Donald Winnicott, l'inizio di tutto è la relazione con la madre, dove il bambino in origine non esiste come essere discreto, ma in un'identificazione primaria con la figura materna¹⁴. La relazione con l'altra persona che mi accoglie è dunque la struttura matriciale dell'essere: ossia «*io all'inizio sono insieme a un altro essere umano, non ancora differenziato*»¹⁵.

La relazione con altri è struttura ontologica dell'esserci, poiché il *ci* che segna il modo di essere di un ente è sempre «l'esserci con altri»¹⁶. La sostanzialità relazionale è «assolutamente ineludibile», perché è un dato fenomenologicamente evidente anche quando l'ente che noi siamo si ritira in se stesso¹⁷. Questa datità evidente diventa per le filosofie della relazionalità la questione primaria da pensare.

Ed è proprio pensando a partire da questa datità fenomenica che si rende evidente la qualità a-relazionale di molti discorsi filosofici, quelli che concepiscono la realtà come costituita da enti distinti. Infatti, certe filosofie che si declinano come ontologie concepiscono l'essere come un ente rinchiuso in sé: di conseguenza, quando parlano d'intersogget-

¹⁴ D.W. WINNICOTT, *I bambini e le loro madri*, tr. it. di M.L. MASCAGNI – R. GADDINI, Milano 1987 (tit. or. *Babies and their Mothers*, The Winnicott Trust 1987), p. 9.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. CRISTIN - A. MARINI, Genova 1999 (tit. or. *Prolegomeni zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1975), p. 313.

¹⁷ J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. TARIZZO, Torino 2001 (tit. or. *Être singulier pluriel*, Paris 1996), p. 40.

tività la pensano come l'esito dell'incontro di individualità che preesisterebbero come entità singolarmente definite prima dell'incontro con l'altro. Al contrario, «ciò che esiste, qualsiasi cosa sia, dal momento che esiste, coesiste»¹⁸. Si potrebbe precisare allora che è il 'con' a fare l'essere e che esso non è qualcosa che all'essere si aggiunge soltanto¹⁹.

Se il 'con' è al cuore stesso dell'essere, allora per quella filosofia che è ontologia, ma in genere per tutti i discorsi che si misurano con que-

¹⁸ *Ivi*, p. 44.

¹⁹ I concetti ontologici sono basilari, sono fra gli elementi strutturali di un paradigma di pensiero; per tale ragione un'ontologia a-relazionale inquina un paradigma di una visione distorta della fenomenicità del reale. Di fatto si può constatare come l'ontologia a-relazionale inquina molte tipologie di discorso, come quello etico e politico. Il pensiero politico occidentale pare essersi fondato su una concezione dell'essere umano come (i) individuo indipendente da altri e come (ii) soggetto autonomo in grado di bastare a se stesso; così strutturata essa però trascura la condizione di dipendenza che nella vita di ciascuno caratterizza fasi consistenti e che per molti è persistente. Le teorie dell'uguaglianza si fondano anch'esse sull'idea del cittadino che in quanto individuo, cioè come un ente preso nella sua singolarità, possiede certi diritti. Partendo, invece, da un'ontologia della relazionalità Eva Kittay (E. KITTAY, *Loves' Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York and London 1999, tr. it. Milano 2010) mette in discussione il pensiero politico occidentale per il suo fondarsi su una visione a-relazionale della vita umana e, con l'affermazione «Anch'io sono figlia/o di una madre» perché «ciascuno è figlia/o di una madre» (*Ivi*, p. 23), ci ricorda che tutti veniamo da una relazione e per questo siamo insuperabilmente esseri relazionali: di conseguenza l'uguaglianza viene invocata non per qualcosa che riguarda ognuno di noi come individuo, ma sulla base di una proprietà che ognuno di noi condivide con un altro. Assumere la relazionalità come categoria ontologica primaria porta ad una concezione politica "connection based" piuttosto che "individual based" (*Ivi*, p. 28). La prima relazione di cui ciascuno ha esperienza è appunto quella con la madre, una relazione essenziale perché è quella che ci accoglie nel mondo. Nel venire al mondo subito diventiamo esseri dipendenti da altri e come tali bisognosi di cure; l'essere dipendenti richiede cura. Proprio perché il trovarsi in una condizione di dipendenza dall'altro costituisce un tratto inevitabile della vita umana, il lavoro di cura inteso come un "dependency work" è essenziale. Se la teoria politica mettesse al centro non solo una visione relazionale dell'essere umano, ma anche questa centralità della cura come bisogno primario, allora la teoria dell'uguaglianza centrata sul principio del soddisfacimento dei diritti si trasformerebbe nella *uguaglianza dell'essere responsabili della cura per altri*. Fino a quando il principio di uguaglianza non si declinerà come l'essere uguali rispetto alla responsabilità che ciascuno deve avere per ciò che è essenziale alla vita, continuerà ad accadere che a fronte di qualcuno che coltiva una visione della giustizia come impegno a soddisfare i bisogni dell'altro ci saranno sempre altri che non considerano questo principio come altrettanto imperativo da indurli a comportarsi nello stesso modo (*Ivi*, p. 24). Ma assumere la cura come cosa fondativa della filosofia della politica significa allora anche ripensare la primarietà del concetto di uguaglianza, perché la relazione di cura è una relazione fra ineguali, fra un *caregiver*, il quale ha il potere di fare qualcosa, e colui che riceve cura, il quale si trova invece in una situazione di dipendenza.

stioni ontologiche, è necessario rovesciare il tradizionale ordine del discorso, che prevede che prima si parli dell'essere come unità in sé indifferenziata e solo dopo si affronti il 'con'²⁰. Questa partizione argomentativa è indice di una distorsione dello sguardo, che pregiudica ogni successivo discorso sull'essere. E dal momento che l'ontologia ha pesanti implicazioni sull'etica, una distorta partizione argomentativa di base si traduce in una distorta orchestrazione dell'esistere.

Noi non siamo semplicemente «circondati»²¹ da esseri e da cose con cui saremmo liberi di decidere se entrare in relazione: siamo invece intimamente relazionali, poiché la matrice dell'essere di ciascuno è data dall'energia vitale che scaturisce dalla rete di relazioni entro il cui spazio morfogenetico ciascuno di noi diviene e che con il suo agire contribuisce a strutturare. È in questo senso che si può intendere l'«altrimenti che essere» di Lévinas: ossia come l'esito del pensare sempre da subito l'essere appunto come essere-*con*. Di conseguenza l'attenzione al volto dell'altro, il sentire la vicenda esistenziale dell'altro come qualcosa che ci riguarda intimamente e quindi il progettare l'esistere come *co-esistere*, non è il frutto di una delle tante possibili decisioni ad andare oltre sé per incontrare “un” altro, non è un forzarsi a uscire da sé per arrischiare uno spazio estraneo alla nostra qualità ontologica: è piuttosto la risposta necessitata dalla struttura intimamente relazionale dell'esser-ci.

Se questa relazionalità rompe la solitudine dell'esserci e ci mette nelle condizione di con-dividere l'esistenza, allo stesso tempo ci rende *vulnerabili*, poiché siamo sempre sottoposti alle azioni che gli altri enti e gli altri esseri viventi mettono in atto, azioni che possono fornire nutrimento per il nostro essere, ma possono essere anche minacciose. Il nostro stato di intima connessione con il mondo ci rende dipendenti e, in quanto dipendenti dall'altro da noi, diventiamo vulnerabili.

Vulnerabili nella vita corporea e in quella spirituale: possiamo subire eventi ambientali avversi che mettono in pericolo la nostra vita, ammalarci, venire offesi dalle azioni altrui con la conseguenza di perdere

²⁰ NANCY, *Essere singolare plurale...* cit., p. 45.

²¹ LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro...* cit., p. 19.

relazioni buone costruite con fatica, perdere il lavoro che ci consente di vivere una vita adeguata, perdere la libertà, o anche, più semplicemente, perdere la tranquillità.

C'è una vulnerabilità del corpo e una vulnerabilità dell'anima. Il corpo è vulnerabile perché la vita organica può subire alterazioni più meno sensibili. Situazioni di malattia, disabilità e sofferenza che siano intermittenti o di breve durata riescono a essere metabolizzate più facilmente in una condizione di vita in cui rimane integro quel senso di autosufficienza e autonomia di cui ciascuno ha necessità. Ma la vita può esser colpita anche da sofferenze acute e croniche, da malattie invalidanti, da una persistente debolezza o disabilità, da eventi traumatici che lasciano nella carne un dolore persistente e nell'anima una sofferenza erosiva, cambiando radicalmente la qualità della vita.

Non solo l'afflizione del corpo può compromettere sensibilmente la fioritura del nostro essere e minacciare la fiducia nel possibile: posso- no far questo anche vissuti difficili – ansia, angoscia, paura di vivere – che improvvisamente s'infiltrano nell'anima e progressivamente ne consumino le energie vitali. La nostra sostanza immateriale è fatta di pensieri e di emozioni. I pensieri buoni e le emozioni buone nutrono la mente: ma ci sono pensieri ed emozioni che lavorano al negativo, procurano sofferenza alla carne dell'anima. Con le parole si costruiscono mondi, ma questi mondi, anche se immateriali, possono far molto male. Euripide, nella tragedia che rielabora la vicenda di Elena, spiega che è bastato un fantasma «fatto con l'aria del cielo», creato da una divinità irata, a scatenare la guerra fra due popoli (EURIPIDE, *Elena*, 35); così un'invenzione della mente può avere tanta forza da «portare lacrime su lacrime» (*ivi*, 195).

La vulnerabilità non è solo endogena, poiché la sofferenza proviene non solo da dentro di noi e dalla materia che noi siamo, ma anche dagli altri e dal mondo esterno. L'essere umano, che pure sente la spinta al bene come tensione vitale prioritaria, è capace di azioni distruttive, che mettono in pericolo la qualità della vita dell'altro.

Il nostro essere vulnerabili implica che noi possiamo essere anche minacciosi per l'altro: possiamo commettere atti di egoismo, violenza e

distruttività intenzionale nei confronti degli altri²². Quello che possiamo subire è anche quello che possiamo agire. Siamo vulnerabili perché siamo agenti capaci di un comportamento giusto e ingiusto. Le nostre capacità: pensare, decidere, valutare, mettere in atto un piano ci distinguono dagli altri enti del mondo, ma, se queste ci rendono capaci di ciò che può farci onore, ci mettono però anche nelle condizioni di essere pericolosi, per noi stessi come per gli altri. Come si dice nel coro dell'*Antigone* sofoclea: l'essere umano è *deinos*, cioè tremendo, perché capace di una potenza rischiosa in sé.

Per aprirci al movimento della trascendenza e far fiorire il nostro essere è necessario allora nutrire fiducia nel possibile e nelle proprie capacità; si può guadagnare questo sguardo positivo dell'anima con l'aiuto di altri che sanno alimentare un clima costruttivo, dove la mente possa coltivare pensieri ed emozioni che aiutano il lavoro del vivere. Ma gli altri possono anche minare le nostre possibilità: possiamo essere sottoposti ad azioni di una tale negatività da distruggere nell'intimo il senso del nostro valore, della nostra dignità, del rispetto che a tutti è dovuto in quanto esseri viventi; una persistente e continuata svalutazione può renderci insensibili ad atti successivi di non rispetto o di violazione del nostro essere, al punto da renderci incapaci di prendere il posto che nel mondo a tutti è dovuto; possibili maltrattamenti cognitivi ed emotivi sgretolano i pensieri vitali ed erodono il senso del nostro intrinseco valore e, quando la forza vitale appassisce così, il grado di vulnerabilità aumenta ancora. La nostra dignità, il senso del nostro intrinseco valore è qualcosa di estremamente vulnerabile.

La vulnerabilità è conseguente al fatto che noi siamo dipendenti dagli altri e, proprio per questa dipendenza ontologica, nessuno può rimanere insensibile alle azioni d'incuria e distruzione di cui venga fatto oggetto. Il senso di vulnerabilità dell'esserci emerge in modo vivido dalla descrizione di un'esperienza di agire incurante fornita da un infermiere:

Tutto sembra pesante e noioso. I suoni conosciuti degli allarmi, il muoversi lento dei medici, questi corpi che ci guardano. Luci

²² A. CARSE, *Vulnerability, Agency, and human Flourishing*, in C.L. TAYLOR – R. DELL'ORO (eds.), *Health and human Flourishing*, Washington 2007, pp. 33-52, p. 34.

sempre accese, a qualsiasi ora del giorno. Sono stanco e stufo. Guardo uno spiraglio di luce dalla finestra e vorrei volare via. Mi immagino con la mia famiglia, lontano in un posto tranquillo, (...). Sono qui invece a prendermi cura di Antonio. Lo guardo: la pelle è lucida, sudata, i cerotti della ferita sternale assorbono il sudore e sembrano quasi maleodoranti, le braccia senza muscoli, questo torace che dà spazio a un respiro faticoso, questo corpo che lascia innumerevoli domande senza risposta.

In questo pensiero vengo interrotto. È ora di fare. Automaticamente preparo il materiale. Prendo il cotone, lo inzuppo con del disinfettante e afferro due siringhe. Procedo verso Antonio, *vedo che cerca di parlarmi, ma non gli do spazio lo interrompo e gli dico velocemente che devo fare un prelievo*. La mia spiegazione è decisamente veloce (...). Non lo guardo nemmeno negli occhi, i miei occhi sono già proiettati su quello che sarà il punto di inserzione dell'ago. So di averlo interrotto ma non so perché procedo senza grossi rimorsi. *Lui che è lì, impotente, indifeso, speranzoso, fiducioso, nelle mie mani, non può far altro che chiudere gli occhi e lasciarsi fare.* (...) Nonostante tra me e il mio collega ci sia Antonio, noi continuiamo a parlare. Prendo un cotone inzuppato d'acqua dal catino, lo strizzo e gli spargo sopra un po' di sapone. Lo passo delicatamente sul viso di Antonio, ma a lui non dico nulla. Strizza gli occhi perché questi vengono a contatto con dell'acqua insaponata. Non gli dico nulla, continuo a parlare con Francesco. (...) I due occhi grandi di Antonio sembrano voler dire qualcosa, ma non riesco, non voglio ascoltare. Consapevole di quanto bisogno ha di parlare e di dare risposta alle sue infinite domande continuo nel mio fare e a parlare del più e del meno. La sua bocca è schiacciata dal cerotto che tiene fermo e salta il tubo orotracheale. A fatica riesce ad aprirla, le sue labbra sono sottili e secche, aride, (...). Il mio collega e io continuiamo a parlare, e gradualmente la conversazione si fa frenetica (...). Una serie veloce di botta e risposta. Sembra quasi che ci siamo isolati. Io e lui a parlare senza nessuno che ci disturba. Invece le nostre mani si muovono, le nostre mani coperte da dei guanti blu toccano un corpo, il corpo di Antonio. Lo toccano, lo muovono, lo sollevano, lo spostano, lo bagnano, lo asciugano, anche nelle sue parti più intime. Ma nulla, nemmeno una parola. Mi ritrovo a dover girare un corpo che non viene più rispettato, un corpo che invece di essere oggetto di cure diviene oggetto di un fare, un fare senza un vero senso, un fare perché così deve essere fatto. Ma noi imperterriti continuiamo a parlare (*dal racconto di un infermiere*).

Gli altri, quegli stessi che ci possono minacciare nella nostra vulnerabilità, sono però allo stesso tempo essenziali al nostro umano fiorire: di una buona relazione con gli altri abbiamo assoluta necessità. Per tale ragione il vivere è un azzardo continuo, un continuo mettere a rischio la qualità del proprio esserci per vivere una vita buona.

A renderci massimamente vulnerabili sono quegli aspetti del nostro essere essenziali al fiorire della nostra umanità. L'amicizia è una delle cose degne di amore, ma, proprio per questo, la perdita di un amico può produrre un dolore profondo; avere un bimbo per una donna è un'esperienza che cambia radicalmente il modo di sentire la vita, ma proprio per questo ogni momento di difficoltà per il bambino risuona dentro di lei in maniera amplificata.

Il nostro fiorire non solo può essere messo in pericolo dalla vulnerabilità, ma *richiede* al nostro essere la qualità della vulnerabilità. La tenerezza, che è una qualità positiva dell'essere umano, per molti perfino una virtù, è anche quel modo di essere che ci rende massimamente vulnerabili alle azioni offensive degli altri. Essere aperti, ricettivi, capaci di empatia sono qualità essenziali alla costruzione di relazioni significative con gli altri, ma sono anche quelle qualità che ci rendono più vulnerabili rispetto alle azioni negative che gli altri possono compiere nei nostri confronti. Il fiorire dell'umanità di ciascuno

comporta la capacità di abbassare le difese, di assumere un atteggiamento rilassato conseguente al ridurre la tendenza a fare affidamento a una agenda di azioni rigidamente definite, svestire le proprie armature e consentirci di essere aperti nella nostra bisognoità, dipendenza, attaccamenti e passioni. ... Una vita degna di essere vissuta è piena di rischio²³.

2) *Prima di tutto la cura*

La fragilità e la vulnerabilità della condizione umana sono allora, costitutivamente, il problema da affrontare. Ogni epoca si è inventata un ideale da perseguire per mettersi al riparo da questa radicale debo-

²³ *Ivi*, p. 35.

lezza ontologica: Socrate va in cerca di un'etica scientifica, capace di fornire una misura certa per decidere dove stia il bene; al tempo di Bacon diventa importante credere che si possa dominare la natura, così che non ci si senta più minacciati dal mondo esterno; l'epoca moderna si è costruita l'immagine di un soggetto sovrano, consapevole e razionale, capace di perseguire i propri interessi²⁴.

Nondimeno la fragilità e la vulnerabilità non devono essere messe fra parentesi: vanno invece pensate nel profondo, per capire come coltivare quelle possibilità che consentano il fiorire dell'umano. L'inconsistenza ontologica che è alla radice della nostra intima fragilità e, insieme, la qualità relazionale del nostro essere che ci rende continuamente bisognosi degli altri, ma, nello stesso tempo, vulnerabili rispetto alle azioni degli altri, rendono la vita umana bisognosa di cura.

In tutte le politiche dell'esistenza la nostra cultura ha trascurato di investire sulla cura: una cultura della cura più diffusa e convinta potrebbe, invece, ridurre le azioni negative e quindi ridimensionare il tasso di sofferenza imputabile all'essere indifferenti agli altri oppure maledistri con loro.

La vita ha continuamente bisogno di qualcosa e senza questo qualcosa, che si deve procurare, essa viene meno. Poiché siamo fatti di materia corporea e di materia spirituale, dobbiamo continuamente procurarci cose per nutrire e conservare nell'essere il corpo e l'anima. Questo continuo doverci procurare cose costituisce una necessità inaggirabile. L'essere "gettati" nel mondo è il trovarci consegnati al compito irrevocabile di doverci occupare della vita ed assumere questo compito significa aver cura della vita stessa.

Quando si pensa alla nascita, al venire al mondo, si pensa alla luce che si apre sull'essere; per questo si può dire che il venire a essere è un entrare nella luce, un essere illuminati. Secondo Heidegger, ciò che illumina nella sua essenza quell'ente che è l'essere umano, è proprio la cura²⁵; in quanto tale la cura è tratto ontologico essenziale dell'esserci,

²⁴ E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009, p. 31.

²⁵ HEIDEGGER, *Essere e Tempo...* cit., p. 420.

ossia è «struttura d'essere dell'esser-ci»²⁶. L'esser-ci, infatti, assume la propria esistenza avendone cura. Questo rapportarsi all'esistere avendone cura è un esistenziale che ha il tratto della necessità: perché da subito e per tutto il tempo della vita l'essere umano, in quanto esistente, si trova consegnato all'esistenza secondo la modalità della cura. Per questo si può dire che «ognuno è quello che fa e di cui si cura»²⁷.

Scriva Lévinas che la cura «è imposta dalla solidità dell'essere che comincia già ingombro della pienezza di se stesso»²⁸; la solidità è qualità opposta alla leggerezza e all'essere umano non è dato di vivere – l'abbiamo accennato - come fosse un vento leggero, ma da subito, da quando col nascere è toccato dalla luce, il suo cominciamento è appesantito dal compito di dover avere cura della sua vita, di «aver cura dell'essere per la propria durata e conservazione»²⁹.

2.1) *La cura come procurare cose*

A uno sguardo fenomenologico, cioè quel modo di guardare alle cose che coglie i modi originari del manifestarsi dell'accadere, la cura dell'esistenza si manifesta in diversi modi: innanzitutto nella forma del procurare cose. A nominare la cura come il preoccuparsi di procurare ciò che consente di conservare la vita, nel greco antico troviamo il termine *merimna*. La cura come *merimna* è il modo di essere che rappresenta la risposta alla *horme* di cui parla la filosofia stoica, cioè alla tendenza naturale a persistere nell'essere, una tendenza inevitabile in quanto noi saremmo esseri «finalizzati alla vita»³⁰. L'esser-ci è costantemente chiamato ad affrontare la minacciosità di un mondo che mette alla prova la sua capacità di starci qui e ora: e a questa chiamata esso risponde appunto con il modo del procurare, che è in se stesso cura³¹. Il

²⁶ HEIDEGGER, *Prolegomeni...* cit., p. 311.

²⁷ HEIDEGGER, *I problemi fondamentali...* cit., p. 152.

²⁸ LEVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Genova 1997, p. 21 (tit. or. *De l'existence à l'existant*, Paris 1947).

²⁹ *Ivi*, p. 17.

³⁰ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di V. MATHIEU, Milano 2003, p. 59 (tit. or. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785).

³¹ HEIDEGGER, *Prolegomeni...* cit., p. 314.

termine *merimna* ricorre frequentemente nei Vangeli e indica la preoccupazione di far fronte al compito di vivere, di salvaguardare le possibilità di continuare a esserci, di dovere sempre e con continuità procurare cose per poter continuare a essere.

Questo procurare cose non è però una forma degradata dell'agire, contro la quale elaborare schizzinose filosofie che coltivino l'illusione di un essere sollevato dalla sua materialità³². La cura delle cose e dei bisogni che abbiamo delle cose non è un livello degradato di vita rispetto a un livello di esistenza più qualificato come potrebbe essere quello metafisico: è piuttosto il modo di essere che ci appartiene in quanto esseri incarnati in un corpo che abita il mondo. La cura delle cose è la «nostra cura di esistere»³³.

La cura, se è inevitabile per conservare la vita mettendola al riparo dalla sua fragilità, tuttavia può assumere dimensioni smisurate a causa dell'ansia che prende l'anima di fronte alla nostra fragilità ontologica. Il nostro mancare di sovranità sulla vita genera inquietudini e paure, le quali possono portare a una frenesia del procurare, che finisce per consumare la vita stessa. Nella parabola degli uccelli, Gesù invita a non affannarsi eccessivamente per la vita (*me merimnate dei psychei hymon*) e ad imitare gli uccelli del cielo (Matteo 6,25); un eccesso di preoccupazioni per le cose e l'attaccamento alle ricchezze (*he merimna tou aionos*) soffocano il *logos* (Matteo 13,22). Essenziale allora non è procurare cose per possedere, perché l'avere può tradursi in perdita del tempo dell'eserci. La preoccupazione per la vita, necessaria per garantire il persistere nell'essere, può tradursi in un eccesso di azioni con cui vorremmo riempire quel vuoto di fondamento certo che sentiamo così minaccioso, una forma quasi di accanimento nell'accumulare ciò che ci potrebbe essere utile: e questo eccesso che porta ad affannarsi può essere interpretato come conseguente al sentire con angoscia la propria situazione di esseri mancanti, bisognosi d'altro. Il sapersi bisognosi e l'impossibilità di trovare un riparo definitivo a questa bisognosità si traducono in un sentimento di impotenza, che, lasciato dilagare nell'anima, può

³² LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro...* cit., p. 32.

³³ *Ivi*, p. 35.

spingere ad agire compulsivamente per tacitare questo sentirsi mancanti, riempiendo il vivere di un eccesso di cose a cui sentirsi ancorati. Per questa ragione, benché sia specificamente legata al vissuto doloroso dell'amore, sentiamo essere universale la preghiera di Saffo: «e la mia anima / liberala dall'angoscia insopportabile» (framm. 1): anche in questo caso "angoscia" traduce il termine *merimna*.

2.2) *La cura come risposta al bisogno di ulteriorità*

Il prendersi a cuore la vita non si esaurisce del resto nel procurare quanto necessario al vivere per garantire la propria durata e conservazione, ma si attualizza anche nel costruire uno spazio vitale in cui poter dare completa realizzazione alle proprie possibilità esistentive; perché il nostro essere mancanti è anche apertura al divenire possibile, cioè essere chiamati alla trascendenza, a cercare forme ulteriori di essere. «La cura significa tra l'altro tendere a qualcosa»³⁴. In questo tendere l'esserci che noi siamo aspira a pervenire a qualcosa che ancora non è: per questo si può dire che la cura è risposta alla condizione dell'essere in cammino verso qualcosa, verso l'attuarsi di qualcuna delle proprie potenzialità. Come già si è visto, la nostra inconsistenza ontologica ha come conseguenza quella di farci trovare inchiodati al compito di dover divenire il nostro stesso poter essere.

La condizione del nostro essere è quella di un soggetto che non è qualcosa di finito, un essere che non è compiuto, completo, ma in continua ricerca della sua forma e, per questo, chiamato ad andare sempre oltre rispetto al modo in cui si trova ad essere. È un essente chiamato a divenire sempre oltre quello che è, a oltrepassarsi. L'essere umano «non è semplicemente un sostegno, un punto fermo, una cosa o un essere compiuto e fissato, ormai completo, ma [è] come un nucleo vivente che va oltre il luogo in cui si trova, che tende a essere oltre quello che è, che si oltrepassa»³⁵. Il *proprium* della condizione umana è quella

³⁴ HEIDEGGER, *Prolegomeni...* cit., p. 382.

³⁵ M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, tr. it. di L. SESSA – M. SARTORE, Bologna 2004, p. 13 (tit. or. *Los sueños y el tiempo*, Madrid 1992).

di subire la propria trascendenza³⁶, perché quel nucleo vivente che noi siamo è un nucleo di potenzialità che, per attualizzarsi, chiedono di oltrepassare ciò che è già e aprirsi all'ulteriore. Subire la propria trascendenza significa allora che il proprio esserci è sempre ciò che è da essere, chiamato a divenire tutto ciò che ancora non è. Se con tutti gli altri enti condividiamo un medesimo spazio interiore del mondo, questo nostro dover divenire continuamente altro, ci rende estranei al mondo, impossibilitati ad abitare il centro delle cose.

Proprio perché è mancante di forma, l'essere umano è chiamato a un continuo divenire. Il nostro essere è un continuo poter divenire, che nel suo trascendersi viene a prendere qualche forma, ma sempre provvisoria, sempre da superare. Anche la forma più salda che si possa inventare è soggetta a uno svanire ontologico ininterrotto. L'esistenza è esposta a un vento continuo, contro il quale anche le costruzioni più solide finiscono per non sostenere nulla. L'essenza dell'esserci è in questa mancanza di forma dell'essere, che chiama, obbligando, a un lavoro di continua trascendenza; assumere l'obbligo della trascendenza significa *prendersi a cuore il tempo della vita*.

La cura è dunque azione ontologica necessaria proprio perché «la vita umana è incerta e incompleta»³⁷. Questo mio essere, che mi trovo prorogato di momento in momento, non è mai dato in una forma compiuta né è mai posseduto, ma chiede quel lavoro del vivere necessario a dargli forma. Essere vincolati alla cura che risponde al bisogno di trascendenza significa non poter sostare nemmeno nei modi d'esserci che più ci appartengono, perché neppure la condizione quieta del semplicemente esserci ci è data.

Il lavoro del vivere è incessante perché «l'essere dell'io è un qualcosa che vive da un attimo all'altro attimo. Non può fermarsi, perché scorre inarrestabilmente. Così esso non giunge mai a possedersi veramente»³⁸. È vivente, dotato di forza vitale, di potenzialità che attendono di attualizzarsi, ma, allo stesso tempo, è vulnerabile e fragile: deve

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, London and New York 1970, p. 87.

³⁸ STEIN, *Essere finito...* cit., p. 91.

continuamente lavorare per conservare la vita, procurandosi ciò che gli è necessario per vivere.

Per aver cura di sé non basta, però, accettare l'onere della trascendenza, del cercar forme che oltrepassino la forma esistente: è necessario anche cercare di predisporre quelle condizioni che consentano di trovare forme buone dell'esserci. La condizione del soggetto umano è tale che ogni azione sul proprio essere per dargli forma, anche se risulta non riuscita rispetto all'intenzione che l'ha mossa, finisce con il dargli comunque una forma. È in questo senso che il compito di vivere non conosce la qualità della leggerezza, ma sempre impone una presenza massimamente attenta e intensamente responsabile.

In quanto nasce senza forma e col compito di darsi una forma, proprio per questo l'essere umano è chiamato ad aver cura di sé. La cura di sé è un lavoro defaticante: tesse i fili dell'essere, ma senza mai riuscire completamente nella realizzazione del progetto, poiché all'essere umano risulta impossibile chiamare all'essere tutto ciò che vede essenziale per disegnare una vita buona. Si trova da subito e per tutto il tempo della vita vincolato al compito di dar forma al proprio esistere, senza mai, però, aver sovranità sulle mosse del proprio divenire. Si ha cura di sé per far fronte alla fragilità e vulnerabilità della condizione umana, senza mai, però, poter ridimensionare questo stesso essere intimamente fragili e vulnerabili, nella carne e nell'anima.

Quel mancare dell'essere pieno e intero che caratterizza la vita umana è anche, allo stesso tempo, apertura all'essere, a ulteriori non predefinite possibilità esistentive; il nostro essere è, infatti, quello di trovarci sempre aperti a modi d'essere possibili, rispetto ai quali decidere il come del proprio essere attuale. Esistere significa – come già visto - rispondere all'appello a dar corpo alle possibilità dell'esserci. Questo dar corpo al possibile del proprio essere richiede cura; aver cura della vita è dunque anche assumersi l'impegno di rendere attuale il possibile, in modo da realizzare una vita pienamente umana e come tale degna di essere vissuta. In quanto ente non finito, l'essere umano è chiamato alla trascendenza: una chiamata a realizzare il proprio poter essere possibile trasformando la possibilità in realtà che non conosce soluzioni di

continuità. Se la trascendenza è qualcosa che l'essere umano si trova a subire³⁹, l'assunzione della cura del proprio esistere è accettazione della chiamata alla trascendenza, a distruggere la possibilità del possibile per trasformarla in reale.Cogliere le possibilità di esistere e progettare il proprio modo di esserci per portare ad attualizzazione il possibile è situarsi nel mondo secondo un progetto. Stare nel mondo secondo un progetto è un esistenziale, cioè un modo di esistere. Questo modo di esistere, che consiste nell'assumere l'onere del dare una forma buona al proprio divenire, non va inteso tecnicisticamente come un approccio gestionale alle possibilità di esistere: perché, come si è detto, questo progettare è proprio di un essere "gettato" nell'esistenza e dunque, da subito, preso dentro la consapevolezza della sua non sovranità sull'accadere del suo divenire. Tale consapevolezza si manifesta in vissuti emotivi (angoscia, paura, inquietudine, ...) che ribadiscono continuamente alla coscienza la debolezza e fragilità di ogni progetto.

L'aver cura dell'esistenza come progetto in vista dell'attualizzazione del proprio poter essere possibile, e dunque come apertura alla trascendenza, trova la sua più radicale enunciazione nei dialoghi di Platone, dove troviamo Socrate impegnato a teorizzare la primarietà della cura di sé intesa come cura dell'anima.

Nel *Lachete*, Lisimaco dà inizio al dialogo affermando che il compito degli adulti è aver cura dei giovani e questo aver cura significa assumere il compito della loro educazione affinché divengano eccellenti nell'arte di vivere (PLATONE, *Lachete*, 179a-d). Nell'*Apologia* Socrate, enunciando il significato originario della pratica educativa, afferma che il compito dell'educatore è quello di sollecitare l'altro ad «aver cura di sé» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, 36c) e spiega che l'essenza della cura di sé consiste nell'aver cura della propria anima (*epimeleisthai tes psyches*) affinché acquisisca la forma migliore possibile (*Ivi*, 30b). L'educazione è dunque una pratica di cura con cui l'adulto promuove nell'altro la capacità di aver cura di sé e poiché il sé coincide con l'anima (PLATONE, *Alcibiade Primo*, 130e) aver cura di sé significa aver cura

³⁹ ZAMBRANO, *I sogni e il tempo...* cit., p. 8.

dell'anima (*Ivi*, 132c). Nei dialoghi dove Socrate affronta il tema della cura di sé, intesa come aver cura della propria anima in modo che trovi per sé la forma migliore possibile, usa il termine *epimeleia*, altra parola che nel greco antico viene utilizzata per nominare la cura. *Epimeleia* sta a indicare quell'aver cura che coltiva l'essere per farlo fiorire. Non è risposta all'urgenza di sopravvivere, al sentirsi vincolati alla necessità di persistere, ma risponde al desiderio di trascendenza, al bisogno di orizzonti di senso in cui attualizzare il proprio essere in quanto poter essere. Aver cura di sé per disegnare di senso la trama del proprio tempo significa consentire all'essere di nascere all'esistenza.

Poiché l'esistenza di ciascuno accade sempre in uno spazio politico, anche per l'arte del governare bene la città Platone ricorre al termine *epimeleia*, parla infatti di «aver cura della città» (PLATONE, *Repubblica* VI, 770b).

2.3) *La cura che ripara*

Ma a essere necessario risulta anche un altro tipo di cura, che ripara l'essere nei momenti di massima vulnerabilità e fragilità, quando il corpo o l'anima si ammala: è la cura come *therapeia*. La *terapia* è la cura chiamata a lenire la sofferenza⁴⁰. Il corpo che noi siamo è cosa massimamente vulnerabile, perché il suo funzionamento può incepparsi e quando questo accade si ha esperienza della sofferenza nella carne. Proprio perché «il corpo è difettoso, è stata scoperta l'arte medica» (PLATONE, *Repubblica* I, 241e). Di terapia c'è necessità sempre se è vero che come dice il poeta Menandro: «Dolore e vita si appartengono reciprocamente» (PLUTARCO, *Sulla serenità dell'anima*, 466b).

C'è un dolore che nasce nella carne e un dolore che viene dall'anima, ma raramente rimangono disgiunti: l'uno tracima nell'altro contaminando i differenti piani dell'essere. Il dolore dell'anima, quando

⁴⁰ Ad indicare le azioni terapeutiche in greco ci sono due termini: *therapeia* e *iatrike*. Il primo indica un'azione di cura che tiene in conto la persona nella sua complessità e si occupa anche delle dimensioni spirituali dell'esperienza, mentre il secondo termine riguarda specificatamente l'attività esercitata dai medici per curare le affezioni del corpo. Si può dire che a questa distinzione corrisponde nella lingua inglese quella fra *care* e *cure*. Filone di Alessandria definiva se stesso terapeuta e spiegava questa qualifica dicendo che egli trattava l'anima come i medici trattano il corpo.

non elaborato e perciò insostenibile, trova nel corpo il luogo dove manifestarsi, dove dare segni di sé. Il dolore della carne può trascinare nell'anima: a volte come un rivolo che lentamente dilaga, a volte come un'inondazione che travolge l'anima stessa, al punto che essa non si avverte più, sente solo il dolore. Di fronte al dolore, quello che espone la mente senza ritegno alcuno alla vulnerabilità, il cuore patisce tutta l'impotenza dell'umano.

Quando il malato pensa all'esperienza che sta vivendo non può che percepire il suo essere assorbito in una profondità oscura, il cui *logos* sfugge a qualsiasi tentativo di sovranità dell'io. Il senso di fragilità e di vulnerabilità del vivere acquista con la malattia una forma grave di pesantezza, quella che viene dal percepire netta la qualità della vita umana. La progettualità, che è qualità essenziale della condizione umana, sempre deve fare i conti con un divenire dai contorni incerti: nel tempo della malattia diventa però qualcosa non solo difficile da pensare, ma anche doloroso, perché, quando la sofferenza è graffiante e protratta, il pensiero ci dice tutta la nostra precarietà e insieme quella che sembra l'inutilità di ogni progetto. Quando la cura come terapia si fa carico della persona nella sua interezza di mente e corpo, allora non è mera riparazione di qualcosa che nel corpo si è inceppato o un momentaneo lenire il dolore dell'anima, ma è cura intera dell'essere.

Il termine "cura" risulta, dunque, carico di differenti significati: c'è una cura necessaria per continuare a vivere, una cura necessaria all'esistere per dar voce alla tensione alla trascendenza e nutrire di senso l'esserci, e una cura che ripara l'essere sia materiale sia spirituale, quando il corpo o l'anima si ammala. La prima è la cura come lavoro del vivere per preservare la vita, la seconda è la cura come arte dell'esistere per far fiorire l'essere-ci, la terza è la cura come tecnica del rammendo per guarire le ferite dell'esserci.

La cura nella sua essenza risponde dunque a una *necessità vitale*, la quale include una *necessità ontogenetica*, quella di continuare a essere, una *necessità etica*, quella di esserci con senso, e una *necessità terapeutica* per riparare le ferite dell'esserci.

ABSTRACT: *AT THE ROOTS OF CARE.*

The paper aims to 1) demonstrate the ontological primacy of care and 2) distinguish the different modalities in which this phenomenon manifests itself in our life.

A phenomenological analysis of the human condition reveals that we are lacking of being, without any permanent sovereignty over our becoming, but at the same time we have the responsibility to realize our existential possibilities. This paradox is connected with the evidence that our being is constitutively relational: our flourishing takes place only in the relationship with other people, even if the need of the others makes us vulnerable. Because the human being is ontologically incomplete, care is a necessity for human life.

Caring for the existence manifests itself through three different modalities: *a*) first, it is the concern to get what allows us to conserve our lives (*merimna*); *b*) second, it is the answer to the need of transcendence allowing us to live with purpose (*epimeleia*); *c*) third, it is the cure that heals the wounds of our body and soul (*therapeia*).

In conclusion, we can say that the phenomenon of care, in its essence, responds to a vital necessity, which also includes an ontogenetic, an ethical and a therapeutic necessity.

The paper examines some authors of the 20th century, such as Stein, Weil, Winnicott, Arendt, Heidegger, Zambrano, Lévinas and Murdoch, and also comes back to the classical literature, especially the Platonic dialogues. Contemporary authors mentioned are Carse, Nancy and Pulcini.