**L’umanità ferita e il bisogno di salvezza**

Antonio Ascione

Pompei, 22 Novembre 2016 - ore 9.30

*Misericordia: è la via che unisce Dio e l’uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato* (*MV* 2).

*L’umanità disorientata e fragile del nostro tempo domanda una nuova sensibilità e una nuova attenzione. Nell’epoca delle passioni tristi e della scomparsa del senso e delle ragioni per cui vivere, è necessario risuscitare e disvelare nel cuore umano il desiderio della ricerca e dell’approdo in un Assoluto che possa dare pienezza e significato alla vita. La riscoperta dell’ideale di una fraternità, il cui punto di forza è il ritrovamento della bellezza dell’avere cura per l’altro e ad avere a cuore l’altro, è la via antropologica, ed evangelica allo stesso tempo, nella quale riemerge la prospettiva del senso. La testimonianza della dedizione all’altro può contagiare in vista di una fraternità d’amore.*

L’Anno giubilare della chiesa universale sulla misericordia è stato preceduto negli intenti e negli indirizzi, e poi anche attraversato, da quella “profezia dei gesti” e da quella “grammatica della prossimità” alle quali ci ha abituati papa Francesco, quasi a voler spingere i credenti dalla soglia della neutralità verso il coinvolgimento con un mondo complesso, ricordandoci che l’espressione dell’identità profetica, regale e sacerdotale dei cristiani passa per le strade e i luoghi del lavoro, della sofferenza, della vita.

Mi piace ricordare come a Napoli possediamo una bella tela del Caravaggio delle *Sette opere di misericordia corporale.* Nella parte alta del dipinto si può ammirare una donna con un bambino. I loro volti sono rivolti verso il basso e lo sguardo di entrambi si posa sul dedalo delle azioni che si svolge sotto di loro. Osservano con meraviglia e tenerezza insieme l’intrecciarsi delle storie umane con le opere di misericordia come ad ammirare le trame di un vissuto seppur fragile ma intessuto di amore compassionevole.

Vorrei ricordare ancora in prima battuta il sorprendente magistero che Papa Francesco ci consegna con immagini del tutto inedite di Chiesa: una Chiesa dalle porte aperte, “in uscita”, curvata sulle “periferie esistenziali”, quasi un “ospedale da campo” preparata ad accogliere tutti e curare le ferite dell’uomo d’oggi, smarrito e confuso. Nel suo *Discorso* al Convegno di Firenze ha ribadito ancora una volta un passaggio della *Evangelii gaudium*: «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti» (*EG* 49).

In questa riflessione cercheremo in qualche modo di attraversare il vissuto umano, fin dentro le sue pieghe più recondite, quasi a volervi leggere, con occhi segnati dalla speranza, quelle tracce che ci fanno capire come la misericordia di Dio trovi risonanza nell’intimo dell’uomo perché proprio nel cuore dell’uomo vi sono le premesse a una riposta, se non d’amore, di prossimità e di compassione. È lo stesso papa Francesco che nella *Bolla* di indizione del Giubileo straordinario della misericordia afferma: «Misericordia: è la parola che rivela il mistero della SS. Trinità. Misericordia: è l’atto ultimo e supremo con il quale Dio ci viene incontro. Misericordia: è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita»[[1]](#footnote-1). La misericordia, nelle parole di Papa Francesco, non solo rivela pienamente la natura stessa di Dio, e ne è anche l’azione più eccelsa oltre la quale non possiamo trovare azione più forte. Questo “atto” è “ultimo” e “supremo”, nel senso che è “finale”, conclusivo ed estremo. Ciò che invece particolarmente sorprende è che il Papa affermi che la misericordia è anche mistero racchiuso nel cuore dell’uomo qualora egli si apra a guardare negli occhi al proprio fratello. Il dolore e la sofferenza dell’altro, i suoi bisogni, non restano mai “altro”: ci interpellano, ci chiamano in causa, sollecitano a una prossimità se non di cura compassionevole, di presenza solidale, invocano la necessità di agire.

1. **La domanda di salvezza nell’epoca postmoderna**

Il dolore e la sofferenza umani sono domande che si intrecciano con l’offerta di salvezza che proviene dalla visione religiosa del mondo. Possiamo senza dubbio affermare che il complesso fenomeno umano che chiamiamo “religione” intercetta da sempre tali domande offrendo un orizzonte di salvezza[[2]](#footnote-2). Nel secolo scorso, la fede e la cultura si sono incontrate o “scontrate” sull’interpretazione delle attese di salvezza e di liberazione che scaturivano dalla prassi. Tale confronto si giocava proprio sugli “orizzonti di salvezza”, che erano intesi o in senso trascendente o immanente. Oggi, che pare finita anche l’epoca dei vari messianismi secolarizzati che proponevano una salvezza nell’aldiquà, la promessa di redenzione, propria della fede cristiana, sembra a molti destinata a essere ricacciata nel mondo delle suggestioni private o a essere condannata a un’insignificanza per l’uomo di oggi. Se da un lato abbiamo assistito allo svuotamento dei progetti di emancipazione umana delle ideologie del secolo scorso, dall’altro assistiamo anche a un’apparente insignificanza del messaggio di redenzione cristiana. Gli orizzonti di salvezza, se non sono cercati all’interno di una visione cristiana, vengono affidati sempre più allo sviluppo della tecnica negli spazi di un puro benessere che essa può offrire o semplicemente promettere. Assistiamo cioè allo spostamento della domanda di salvezza che, se prima riguardava il piano dell’essere, oggi riguarda il piano del “benessere”. Altre volte assistiamo anche al corto circuito tra religione e benessere …

L’epoca che viviamo è stata chiamata con l’insolito nome di *postmoderna.* Da molti pensatori è considerata come un lungo per quanto difficile addio alla modernità. Essa consisterebbe nella sfiducia nei macro-saperi totalizzanti incarnati dai “grandi racconti” della cultura tradizionale nella consapevolezza che non si danno “fondamenti” ultimi e immutabili, né dell’essere, né del conoscere, né dell’agire. A ciò si accompagna la sfiducia nel concepire la storia come “progresso”, perché in essa non ci sarebbe un senso che ci conduca verso un fine: siamo abbandonati a noi stessi nel ciclo evolutivo di questo mondo, siamo come un barlume di coscienza nell’eterno divenire della materia, senza un Dio che possa venire a salvarci. Cancellato ogni Assoluto trascendente, presa definitivamente ogni distanza dalle ideologie e congedatosi dalle utopie messianiche di emancipazione, l’uomo di oggi sembra ripiegarsi su se stesso, sul proprio qui e ora: alla vertigine dell’Assoluto trascendente sostituisce ora la vertigine dell’abisso del nulla e dell’eterno divenire. Se l’uomo antico si concepiva all’interno di un orizzonte fisico, come parte di un cosmo ben ordinato, l’uomo medievale si concepiva all’interno di un orizzonte teologico, come *viator*, pellegrino alla ricerca di Dio, l’uomo moderno si emancipa da Dio e si concepisce piuttosto come un viaggiatore attento nel mondo della natura, l’uomo contemporaneo sembra concepirsi invece come un “naufrago”.

# La tragedia del senso

Di fronte a questo panorama culturale, si può parlare di «tragedia del senso», che deriva dalla «insignificanza dei valori fondamentali»[[3]](#footnote-3); essa non sarebbe altro che la conseguenza dello “sfondamento” e della decostruzione del senso. Nel fortunato volume su *La condizione postmoderna*[[4]](#footnote-4),Lyotard ha caratterizzato l’era attuale sotto il segno della «crisi della filosofia metafisica» e «dell’incredulità nei confronti delle metanarrazioni»[[5]](#footnote-5). Secondo questo autore, non abbiamo più bisogno di grandi orizzonti nei quali comprendere la nostra esistenza: non c’è un passato che possa raccontarci chi siamo, né da dove veniamo, né un futuro che possa indicarci il “verso dove” andiamo. Ci resta lo scarto dell’immediato, senza domande sull’ulteriorità. Gli ha fatto eco Jean Baudrillard[[6]](#footnote-6), secondo il quale siamo entrati nell’era simulazione[[7]](#footnote-7). La simulazione inghiotte l’immaginario della rappresentazione» della realtà. Non c’è più interesse per la verità come adeguazione dell’intelligenza alla realtà. Il simulacro sostituisce il rapporto tra realtà e verità introducendovi la seduzione, la quale legittima fascinosamente le apparenze della realtà[[8]](#footnote-8).

L’«umanità ultrametafisica»[[9]](#footnote-9) che questa visione offre, dunque, si trova come sospesa, senza inizio né fine, senza fondamenti, gettata in un mondo di simulazioni, condannata a vivere nel tempo senza orizzonti di senso che diano significato al vivere e al morire. Non ha più senso cercare un senso. Che ne è dunque della volizione dei signficati?

L’orizzonte perduto della metafisica fondazionistica, assieme all’orizzonte teologico che dialogava con questa cultura, permetteva l’elaborazione di un orizzonte di senso e di significato per la vita umana e per la storia in generale. Tale orizzonte di senso si è andato liquefacendo in una forma culturale che potremmo definire della sostantivazione del molteplice, della deessenzializzazione e della frammentarizzazione. Il rifiuto di ogni visione totalizzante, sia che poneva il fondamento in un Assoluto trascendente o semplicemente mondano, è stato accompagnato da un lato, dal rifiuto di un Dio onnipotente, ritenuto “zeusico” e “faraonico”, e dall’altro, dalla caduta delle ideologie che si ponevano come progetti di liberazione. In più, si è imposto un modello di verità fascinosa che seduce per le rappresentazioni delle apparenze.

###  La tecnica come destino

Tolta ogni struttura unificante e sottratta l’univocità di significato, non è più possibile prospettare nuovi valori, né costruire progetti, né anticipazioni di regole. Non c’è un fine da attuare: tutto resta consegnato alla sperimentazione. *Expérimentez*[[10]](#footnote-10), è la parola d’ordine di Deleuze e Guattari. Non rimane che l’orizzonte creativo del «molecolare» che risolve nell’azione medesima il senso e la razionalità dell’agire: un navigare a vista nel mondo della storia senza mete o porti cui giungere.

La tecnica sembra allora dominare lo sviluppo dell’umanità e ad essa sembrano rivolgersi tutte le attese di salvezza e di redenzione dell’uomo contemporaneo. Essa è per alcuni il “destino” dell’Occidente[[11]](#footnote-11). Il modello che prevede l’uomo come soggetto e la tecnica come strumento a sua disposizione, poteva valere per il tempo passato. Nell’epoca contemporanea sarebbe avvenuto il grande capovolgimento: essa si è trasformata da mezzo a fine. La conseguenza è che la tecnica, da strumento nelle mani dell’uomo per dominare la natura, diventa ambiente dell’uomo, ciò che lo circonda «e lo costituisce secondo regole di quella razionalità che, misurandosi sui criteri di funzionalità e dell’efficienza, non esita a subordinare alle esigenze dell’apparato tecnico le stessa esigenze dell’uomo»[[12]](#footnote-12). Siamo tutti divenuti prigionieri della tecnica e destinati a vivere nel mondo della tecnica «irrimediabilmente e senza scelta»[[13]](#footnote-13). «Questo è il nostro destino»[[14]](#footnote-14). Essa diviene dunque il nuovo orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi d’esperienza, anzi, è la tecnica stessa a porsi come condizione che decide il modo di fare esperienza sottraendo terreno alla religione[[15]](#footnote-15). L’emancipazione della tecnica dal puro ordine strumentale cambia gli scenari presenti e futuri. Con la secolarizzazione del cristianesimo è avvenuto il naufragio del progetto umanistico, secondo il quale la tecnica rientrava come mezzo attraverso cui l’uomo, imitando Dio nella creazione, si serviva degli strumenti tecnici per una qualità migliore della vita. Ora invece è la tecnica a imporre all’uomo la sua stessa legge di efficienza e di produzione, asservendo l’uomo a questi criteri.

1. **Miserie della felicità postmoderna**

La tecnica ha scalzato la religione e ha intercettato con i suoi progressi tecnologici le attese di salvezza e i bisogni dell’uomo. Pensiamo, ad esempio ai meravigliosi sviluppi della tecnica biomedica. E tuttavia non siamo felici. Preoccupati dalla richiesta crescente di aiuto da parte di adolescenti e giovani, due psichiatri, Miguel Benasayag e Gérard Schmit, si sono interrogati sulle reali cause e sull’entità di un apparente massiccio diffondersi delle patologie psichiche tra i giovani. Ne è nato un viaggio all’interno della tristezza giovanile. Sono loro che hanno descritto questa come “l’epoca delle passioni tristi”, prendendo spunto da Spinoza, un’epoca cioè caratterizzata da un senso pervasivo di impotenza e incertezza che ci porta a chiuderci in noi stessi, a vivere il mondo e il futuro come una minaccia[[16]](#footnote-16). Secondo la loro esperienza di psicoterapeuti, i problemi dei più giovani nelle società occidentali e opulente sono il segno della crisi della cultura moderna, fondata su promesse momentanee che “garantirebbero” la felicità, ma che in realtà depauperano del desiderio.

E tuttavia nella ricerca della felicità occupiamo la maggior parte del tempo della nostra vita, delle nostre energie e delle nostre attività. L’immaginario comune ci induce a sperare che l’aumento della felicità vada di pari passo con la crescita economica e col maggior benessere. Di conseguenza, siamo indotti ad agire in base al presupposto che esista davvero una correlazione tra aumento della produzione dei beni e intensità della felicità: un reddito migliore e una migliore qualità della vita aumenterebbero il nostro stato di gratificazione. Ma le cose stanno veramente così?

I mercati hanno operato nel tempo un abile spostamento del sogno della felicità dalla prospettiva di una vita piena e valoriale e pienamente gratificante, alla ricerca dei mezzi ritenuti necessari per conquistarla. L’intento dei mercati di assimilare la felicità all’acquisto di prodotti dai quali ci si attende una gratificazione e rendere remota la possibilità che la soddisfazione si concluda con l’acquisto stesso, ha originato l’equiparazione dello stato di felicità all’inseguimento di un obiettivo sempre sfuggente ma tale da mantenere coloro che lo rincorrono in uno stato di “sufficiente felicità”. In questo modo la ricerca prosegue all’infinito e gli obiettivi si susseguono ad altissima velocità: quelli del momento, sono destinati a esaurirsi velocemente, vengono abbandonati per essere superati da “nuovi” e “migliori”, i quali avranno a loro volta lo stesso destino. La visione della felicità va spostandosi inevitabilmente dalla gioia prevista successiva all’acquisto, alla nuova attesa piena di speranza che precede l’atto di fare nuovi acquisti.

Siamo una società dedita essenzialmente allo *shopping*, siamo felici finché non perdiamo la speranza di essere felici in futuro. L’etica del consumo fa mantenere viva la speranza solo in vista di “nuove occasioni” in rapida successione. Di conseguenza, il modello commerciale si riflette nelle relazioni personali. La stessa vita personale viene sezionata in periodi di tempo e in episodi circoscritti e autonomi, ognuno con la sua trama e il suo *cast*, ogni frammento di tempo vissuto intensamente finché dura, con la progressiva diffusione di modelli di relazione umana a bassa responsabilità, appiattendo così la validità e l’efficacia dell’impegno a una durata standard accettabile[[17]](#footnote-17).

1. **Connessi ma non in relazione**

Così accade dal punto di vista delle relazioni e dei legami. Pensiamo alla fragilità delle nostre relazioni umane. È oramai luogo comune parlare di fragilità dei legami umani nella società di oggi, dove tutto è all’insegna del facile consumo. Stiamo assistendo a una sorta di mutazione “genetica” di tutte le esperienze umane fondamentali, in modo particolare l’esperienza degli affetti e dei legami. Nella società invivibile che abitiamo, la comunità affettiva, di ogni genere, si va facendo *in-visibile* perché i suoi legami più forti – come ad esempio il legame d’amore tra uomo e donna – mostrano una visibilità sociale sempre più rarefatta[[18]](#footnote-18). In un mondo diventato “liquido”, anche l’amore si è liquefatto, ammonisce Bauman. Vanno emergendo modelli “flessibili” di relazione che ondeggiano tra il desiderio di stabilità e sicurezza e, per contro, la paura di restare incastrati in vincoli troppo stretti, cui dover sacrificare la propria personalità o la propria libertà, o ancora le proprie aspettative di vita. I legami sono stati sostituiti dalle «connessioni» del computer[[19]](#footnote-19), che si possono cancellare o stabilire con un clic. Mentre i legami richiedono impegno, “connettersi” e “disconnettersi” è un gioco da bambini. Su Facebook si possono avere centinaia di contatti muovendo un dito. Ma farsi degli amici nella vita reale è molto più complicato. Entro questo scenario, di conseguenza, investire in affetti decisivi e in impegni durevoli – in una parola: essere-legame – sembra diventato impossibile per molte ragioni. Su questo terreno, lo si comprende facilmente, la sfida è ardua, anche per i credenti. In un mondo sempre più costantemente connesso per via della rete avvertiamo il bisogno di relazioni vere e autentiche. Siamo connessi ma non in relazione tra di noi.

L’impatto non solo economico, ma anche culturale delle nuove tecnologie della comunicazione ha in pochi anni trasformato radicalmente il mondo in cui viviamo. Una rete di interconnessioni a livello globale, garantita da strumenti informatici sempre più avanzati, ha trasformato la globalizzazione in un fenomeno sempre più reale, concreto, e sempre più capace di incidere sulla vita degli individui sia dal punto di vista dell’economia che dell’informazione.

La cultura online, e soprattutto quella che si esprime attraverso i *social* *networks*, si orienta verso l’esterno, piuttosto che l’interno della realtà umana. È una cultura che favorisce il pensiero oggettivo, quantitativo, rispetto al sentire soggettivo, qualitativo. Sono soprattutto i giovani, per cui i nuovi modi di comunicare sono assolutamente naturali, e non abitudini acquisite come per i meno giovani, a sostenere a livello sia sociale che psicologico l’impatto di queste tecnologie. I giovani, infatti, preferiscono chiaramente la comunicazione elettronica a quella diretta. Si preferisce mandare un *sms* a un compagno che si trova a poca distanza piuttosto che parlargli di persona: il messaggio è meno impegnativo. Ormai scambiamo qualsiasi cosa per una relazione, una specie di comunità, e tuttavia quando stiamo con le nostre famiglie e nelle nostre comunità non abbiamo idea di cosa sia una vera relazione e immediatamente, come per una sorta di corto circuito, ci rituffiamo nella sua versione digitalizzata. È più facile, dato che così possiamo essere nello stesso tempo il nostro io autentico e il nostro io immaginario.

E qui sta forse il pericolo maggiore del fenomeno della caduta della relazione reale a favore di quella mediata da computer e *smartphone*: la perdita non solo della pienezza della relazione umana, ma anche la perdita di se stessi, se é vero che ci conosciamo soltanto attraverso un confronto, contatto, scambio, riconoscimento reciproco con gli altri.

Alla fine, finiamo per essere collegati con tutti e lontani da tutti, dato che la connessione non é conversazione, dialogo. In realtà si sfugge il rapporto con l’altro che ci risulta imbarazzante, rischioso, troppo coinvolgente.

1. **Un’inedita domanda di Padre**

Con questi rapidi accenni abbiamo voluto gettare uno sguardo complessivo sul mondo di oggi. È come se da un’altura abbiamo ammirato da lontano un paesaggio che è il nostro tempo. Ora dobbiamo attraversarlo, dobbiamo metterci in cammino. Procediamo dunque come esploratori in questo mondo, senza un equipaggiamento adeguato, se non il desiderio e l’invincibile ottimismo che questo tempo, pur se lontano da Dio apparentemente, nasconda invece una traccia del bisogno di Dio.

Una prima traccia la ricaviamo dalla letteratura. Cormac McCarty, nel suo romanzo premio Pulitzer del 2007, *The Road*, narra del viaggio di un padre con suo figlio bambino in un grigio mondo post-apocalittico, alla ricerca di regioni più calde, verso Sud, sull’oceano[[20]](#footnote-20). Spingono un carrello con dentro quel che resta delle loro cose, su una strada che attraversa un mondo senza vita, senza storia e senza futuro. Le giornate dei due personaggi senza nome sono caratterizzate da una costante lotta per procurarsi cibo, per ripararsi dal freddo, nel continuo terrore di imbattersi in altri loro simili, divenuti – in questo contesto – pericolosi. Le notti sprofondano nel buio più assoluto e sono foriere di paure ancestrali. In questo cammino, il padre ha una costante amorevole cura del proprio figlio.

Nella seconda metà del libro emerge però il peculiare comportamento del bambino nei confronti di quell'ambiente ostile. Nonostante tutte le loro drammatiche peripezie, il bambino mantiene un costante filo di speranza sul destino che li attende. Poco alla volta si assiste a una sorta di trasfigurazione quasi divina del bambino agli occhi del padre, ultima speranza per quella terra desolata, mentre il padre cede progressivamente alla debolezza e alla malattia, provocati dalla fame, dalle fatiche e dagli stenti a cui si è sottoposto per preservare in vita il figlio.

Al termine, il padre si spegne tra le braccia del figlio, che nella disperazione testimonia al padre la sua immensa gratitudine per averlo protetto nella fase più buia e disperata del loro cammino. Di fronte al ragazzino sembra aprirsi un futuro di esile speranza, dal momento che, guidato dalla sua forza interiore, egli si aggrega a nuove comunità di sopravvissuti, nelle quali un rinnovato senso di civiltà e di convivenza pacifica sembra farsi debolmente strada. L’eredità ricevuta dal padre sarà il ricordo della “cura” che egli ha ricevuto da lui lungo l’estenuante cammino pieno di pericoli che essi hanno dovuto sostenere. Per il proprio figlio il padre si è speso fino a morirne.

Una seconda traccia la ricaviamo dalle ricerche psicanalitiche di Massimo Recalcati, psicanalista tra i più noti in Italia, e da quello che lui chiama “complesso di Telemaco”.

È noto da tempo la difficoltà dei padri a sostenere la funzione educativa, conseguenza della perdita di peso dell’autorità simbolica del padre. La società tradizionale è imperniata sulla figura dell’autorità paterna. La rivolta di Edipo sarebbe come uno sviluppo della modernità. Ora, nel tempo dell’evaporazione del padre, che cosa resta del Padre? Il problema non è, secondo lo psicanalista, di come restaurare l’antica potenza simbolica della figura paterna, essa ormai è andata perduta, ma che cosa può avere una funzione di guida per il soggetto? Cosa resta del padre al di là del suo Ideale? Cosa rende possibile, nell’epoca del tramonto della rivolta di Edipo, una trasmissione efficace del desiderio? Cosa significa “ereditare” la facoltà di desiderare? Emergono allora, secondo l’autore, i tratti di una paternità ipermoderna indebolita, ma comunque vitale, priva di ogni aura teologica e fondata sul valore etico della testimonianza singolare[[21]](#footnote-21).

Edipo e Narciso, personaggi centrali della psicanalisi freudiana, cedono il posto a Telemaco. Il figlio-Edipo conosce il conflitto e la rivolta contro il padre. Ma a Edipo è succeduto Narciso. Il figlio-Narciso è invece quel figlio fissato sterilmente nella sua immagine, in un mondo che non sembra più ospitare la differenza tra le generazioni. Così, dopo il tramonto dell’autorità simbolica del Padre (la rivolta di Edipo contro il padre) assistiamo ora all’egemonia del figlio Narciso. L’umanità, e in particolare le nuove generazioni, appaiono sperdute: gli adulti non smettono di volersi sentire giovani e i loro figli annaspano in un tempo senza orizzonte, soli, privi di adulti credibili. Eppure, afferma Recalcati, oltre Edipo e oltre Narciso, esiste una domanda inedita di Padre, in Telemaco, il figlio di Ulisse che attende il ritorno del padre. In primo piano non vi sarebbe più il conflitto tra le generazioni (Edipo), né l’affermazione edonista e sterile di sé (Narciso), ma una nuova domanda del Padre che è però invocazione, richiesta del suo ritorno. Anche se nel nostro tempo nessuno sembra più tornare dal mare per riportare la Legge sull’isola devastata dal godimento mortale dei Proci, anche se sembra venire meno il processo dell’ereditare e della filiazione simbolica, pur in un tempo nel quale sembra non darsi più la possibilità di trasmissione del desiderio da una generazione all’altra e la vita umana appare priva di senso, tuttavia sarebbe ancora possibile, nell’età dell’evaporazione del Padre, un’eredità autenticamente generativa.

Il complesso di Telemaco è un rovesciamento del complesso di Edipo. Edipo viveva il proprio padre come un rivale, come un ostacolo sulla propria strada. Telemaco attende il Padre. Egli aspetta che la nave di suo padre – che non ha mai conosciuto – ritorni per riportare la Legge nella sua isola dominata dai Proci. Telemaco si emancipa dalla violenza parricida di Edipo. Egli cerca cerca il padre non come un rivale, ma come una speranza. Mentre lo sguardo di Ulisse finisce nell’auto-accecamento, Telemaco si rivolge all’orizzonte per vedere se qualcosa viene dal mare. I suoi occhi sono pieni di speranza. Ma il padre-eroe non arriverà da questo mare. Da quel mare non tornerà con la sua flotta invincibile. «Certo, il Telemaco omerico – afferma Recalcati – si aspetta di vedere all’orizzonte le vele gloriose della flotta vincitrice del padre-eroe. Eppure egli potrà ritrovare il padre solo nelle spoglie di un migrante senza patria. Nel complesso di Telemaco in gioco non è l’esigenza di restaurare la sovranità smarrita del padre-padrone. La domanda di padre che oggi attraversa il disagio della giovinezza non è una domanda di poter e di disciplina, ma di *testimonianza*»[[22]](#footnote-22). Sulla scena dunque non ci sarebbero più padri-padroni, ma solo la necessità di padri-testimoni. La domanda di padre della nostra epoca non è più domanda di modelli ideali, di dogmi, di eroi invincibili, di autorità meramente repressive e disciplinari, ma di atti, di scelte, di passioni capaci di testimoniare appunto, come si possa stare in questo mondo con desiderio e al tempo stesso, con responsabilità. «Il padre che oggi viene invocato non può più essere il padre che ha l’ultima parola sulla vita e sulla morte, sul senso del bene e del male, ma solo un padre radicalmente umanizzato, vulnerabile, incapace di dire qual è il senso ultimo della vita ma capace di mostrare, *attraverso la testimonianza della propria vita, che la vita può avere un senso*»[[23]](#footnote-23).

La storia di Telemaco, oltre a dirci l’invocazione del padre-testimone, fa emergere anche un altro aspetto, quello del desiderio. Una tesi classica di Lacan afferma che l’assenza empirica, di fatto, del padre non sia mai in se stessa un trauma. La sua carenza diviene traumatica solo se implica una carenza simbolica. Nessuno dei familiari di Ulisse impazzisce sull’isola di Itaca. Perché tutto questo? Dimentichiamo il ruolo di Penelope. L’assenza del padre non viene significata dalle parole di Penelope come un abbandono irresponsabile: Ulisse non ha abbandonato la sua famiglia, non ha abbandonato la sua gente. Di lui si dice che si sia perso nel mare. L’assenza del padre diviene traumatica, preciserebbe Lacan, se la parola della madre la interpretasse come segno di disinteresse, di rifiuto dell’adozione simbolica che la scelta della paternità impone. La parola della madre ha il poter di significare l’assenza del Padre in modi totalmente diversi”. Non è l’assenza del padre a essere traumatica in se stessa. Tutto dipende da come viene trasmessa simbolicamente dalla parola della madre.

E come Penelope trasmette a Telemaco l’assenza del padre? Non come un capriccio né come un rifiuto della sua funzione paterna. Penelope trasmette a Telemaco l’assenza del padre nell’attesa: la sua veglia tiene vivo il Nome del Padre. In questo modo la sua assenza significa una presenza: «Con la sua attesa di Ulisse, Penelope trasmette a Telemaco che l’assenza del padre è gravida di senso umano. La sua veglia tiene vivo il Nome del Padre. Significando l’assenza di Ulisse come l’ “assenza di una presenza” ella trasmette a Telemaco tutto il senso della sua eredità di figlio»[[24]](#footnote-24). L’attesa, la veglia, la preghiera. Lacan fa di queste tre dimensioni dell’esperienza umana dei modelli per decifrare la figura del desiderio come desiderio dell’Altrove. La madre alimenta nel figlio il desiderio. Il desiderio di Telemaco non viene coltivato sulla soddisfazione dei bisogni, ma è aperto, nell’attesa, a un Altrove, è animato da una trascendenza, è dischiuso sull’inedito. Non è solo desiderio nostalgico che il padre ritorni, ma che ci sia “padre” nella sua isola. È desiderio di un Altro, rispetto alle prospettive dei Proci. «La preghiera, l’attesa e la veglia di Telemaco – il suo sguardo aperto sul mare – invocano il padre non come ostacolo – come avviene per Edipo - ma come possibilità di riportare la Legge della parola nella propria casa e nella propria città»[[25]](#footnote-25). La vera presenza del “padre”, allora, sarebbe quella che si realizza nella sua “assenza”, coltivata non semplicemente come memoria di una presenza, ma come attesa che, nella veglia e nella preghiera, come Telemaco sulla sponda del mare – alimenta il desiderio.

1. **Siamo esseri fragili**

Il padre ritornerà. Ma Telemaco e Penelope dovranno riconoscerlo nella fragilità e nella debolezza di uno straniero approdato sulle loro sponde. Paul Ricoeur e Martha Nussbaum hanno riflettuto a lungo sul tema della debolezza e della vulnerabilità del soggetto. Li accomuna l’idea che l’individualismo moderno, che ha posto in primo piano le esigenze del soggetto, ne ha elevato talmente le pretese fino a isolarlo e ne ha oscurato e rimosso quella condizione di fragilità che, una volta ammessa, porta il soggetto stesso a riconoscere la propria insufficienza e il suo essere ineludibilmente vincolato ad altri[[26]](#footnote-26). Uno sguardo alla nostra condizione umana ci rivela subito che non siamo autosufficienti nel nostro essere e in continuo stato di bisogno, mai come esseri compiuti. Ci troviamo pure a desiderare una realtà piena della vita ma mai totalmente raggiunta. Se considero il mio essere, l’ente che io sono, ne percepisco subito l’enigmaticità perché so di non possedere il mio essere ma di averlo ricevuto in dono[[27]](#footnote-27). La debolezza della condizione umana sta nel non poter posseder il proprio essere e di aver bisogno di altro da sé per poter essere.

La stessa mia esistenza personale inizia sulla base della decisione di altri per me: mi trovo ad essere senza averlo deciso. Già da subito devo fare i conti con l’altro. Tuttavia, se l’inizio della mia esistenza non scaturisce da me, poi, per tutto il tempo della vita sono consegnato alla mia responsabilità, ne va di me. Per continuare a vivere devo costruire un mondo in cui realizzare le mie possibilità e, se si interpreta questo dato con responsabilità, mi viene data l’opportunità di dare forma all’esistenza dedicando tempo ed energie a plasmare il mio proprio essere dal punto di vista affettivo, cognitivo, etico e politico. Siamo esseri viventi che, pur non possedendo il proprio essere, siamo consegnati all’esistenza a realizzare il nostro essere possibile. Eppure, nonostante ogni sforzo, devo fare i conti con il fatto che niente di quanto acquisito, anche attraverso l’impegno più convinto e appassionato, può esibire la garanzia della permanenza: devo mettere in conto la possibilità di dover ricominciare sempre daccapo: in ogni attimo può aprirsi davanti a me la voragine del nulla. «È questo il paradosso dell’esistenza: sentire il proprio essere come inconsistente, fragile, prorogato di momento in momento, senza disporre 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 di sentirci prorogati di momento in momento»[[28]](#footnote-28).

Dunque, nasciamo non solo come mancanti d’essere, ma tali si resta con il grave compito di divenire il proprio essere. Farsi carico della propria fragilità è allora la prima forma della cura dell’esistenza. Stare dentro questo compito è *in-sistere* sulla qualità del proprio essere[[29]](#footnote-29). Tale atteggiamento è un prendersi a cuore la vita, la propria vita. Questo aspetto però non si risolve solo nel procurare cose per conservare la vita così come essa è. Proprio perché ogni vita umana viene al mondo come mancante di essere, il suo compito è quello di cercare la forma del proprio esserci, e precisamente la forma migliore. La nostra inconsistenza ontologica ha come conseguenza irrevocabile che siamo chiamati sempre a dover divenire il nostro proprio poter essere, rispondendo positivamente all’impegno di esistere[[30]](#footnote-30).

Ora, se il nucleo vivente che noi siamo è un nucleo di potenzialità, questo sta a dire che, per realizzare le nostre possibilità, è necessario aprirsi all’ulteriore. In altre parole affermiamo che il *proprium* della condizione umana è quello di essere aperto alla trascendenza di sé: da sempre siamo chiamati a essere e realizzare nell’esistenza tutto ciò che non si è ma che si potrebbe essere. Questo significa prendersi a cuore il tempo della vita, della propria vita. Bisogna, in altre parole, avere cura di se stessi, tendere a poter essere possibile, a realizzare il possibile nelle sue forme migliori, quelle in cui sentiamo compiersi il senso buono dell’esistere[[31]](#footnote-31). È dunque una cura necessaria quella del proprio sé, per vivere, per dare corpo alla tensione alla trascendenza e nutrire l’esserci di senso.

1. **Siamo esseri *con* gli altri**

La fragilità dell’esistenza è intimamente connessa alla qualità relazionale della condizione umana. È un dato fenomenologico evidente che la vita non è un evento solipsistico: siamo intimamente legati alla vita di altri. Per l’essere umano vivere è sempre *con*-vivere. Già se consideriamo l’essere umano dal punto di vista del suo sviluppo biologico e psichico possiamo costatare che la relazione con l’altro sia una condizione primaria. Donald Winnicot ha spiegato che all’inizio della vita il bambino vive in un’identificazione primaria con la figura materna[[32]](#footnote-32). La madre è la prima relazione con l’altra persona che mi accoglie. Dunque, nelle pieghe biologiche della nostra esistenza già vi è tracciata la relazione con altri. Tale relazione diviene l’ineludibile struttura ontologica dell’esserci[[33]](#footnote-33). È in tal senso che si può intendere l’«altrimenti che essere» di Lévinas. Da sempre siamo esseri-con gli altri, da sempre la nostra esistenza è legata ad altri. Perciò, l’attenzione al volto d’altri, il sentire la vicenda dell’altro come qualcosa che mi riguarda e il progettare l’esistere come *co*-esistere, non è tanto il frutto delle possibili decisioni dell’io ad andare oltre sé per incontrare l’altro arrischiandosi in uno spazio esterno all’io, quanto invece una risposta necessaria che nasce dalla struttura intimamente relazionale dell’esserci che rompe l’isolamento nel quale può cadere, aprendolo alla condivisione.

Quando Kant aveva indicato nel tempo e nello spazio le categorie fondamentali della conoscenza, in quanto categorie ontologiche fondamentali, aveva di certo detto qualcosa di essenziale per la conoscenza, ma aveva dimenticato ciò che viene prima di questo. Prima del tempo e dello spazio siamo accolti nell’esistenza da uno sguardo: l’aprire gli occhi alla luce è un tutt’uno con l’essere accolti da uno sguardo di cura. Il nascere è il primo atto che ci espone all’altro e la cura è il primo atto che ci accoglie per proteggerci dalle minacce che comporta l’esposizione all’esistenza: «Prima del tempo e dello spazio in cui l’essere verrà a esistere, ci sono i gesti e le parole di cura di chi accoglie il nuovo che viene al mondo. E di gesti e di parole che attestano che siamo tenuti dentro una relazione di cura ciascuno ha una viva e ineludibile necessità per tutto il tempo della vita»[[34]](#footnote-34). La cura dunque ci fa scoprire la struttura relazionale fondamentale del nostro esserci. Senza cura non si può divenire il proprio essere possibile. E se vivere è sostanzialmente con-vivere, allora affermiamo anche che abbiamo un irrinunciabile bisogno dell’altro. Da qui la necessità di prenderci cura gli uni degli altri.

Siamo esseri intimamente relazionali e per questo dipendenti gli uni dagli altri. In questo dipendere dagli altri sta la vulnerabilità dell’esistenza. Diventiamo vulnerabili dal momento stesso dell’inizio della nostra esistenza. Subiamo afflizioni del corpo e anche sofferenze interiori che mostrano tutta la nostra vulnerabilità. Ci sono anche sofferenze che ci vengono inflitte dall’esterno. Noi stessi però possiamo commettere atti di egoismo, di violenza e di distruttività nei confronti degli altri tali da compromettere la loro qualità della vita. La vulnerabilità è conseguenza della nostra condizione di essere creature dipendenti dagli altri. Siamo sempre sottoposti ad azioni che gli altri mettono in atto nei nostri confronti, azioni che possono darci nutrimento o essere minacciose per la nostra esistenza. Gli altri, quelli stessi che ci possono minacciare nella nostra vulnerabilità, sono però anche essenziali alla realizzazione del nostro essere possibile: abbiamo bisogno della relazione con altri, dobbiamo esporci al rischio dell’altro. Ciò comporta la capacità di abbassare le difese, spogliarsi delle proprie armature e consentirci di essere aperti nella nostra bisognosità.

1. **La cura**

La nostra inconsistenza ontologica è la radice della fragilità e della vulnerabilità umana e allo stesso tempo indica la qualità relazionale del nostro essere che ci rende continuamente bisognosi degli altri. Siamo esseri impastati di materia e di spirito e dobbiamo continuamente procurarci cose per nutrirci e conservarci nell’essere. Questo continuo doverci procurare cose è una necessità non marginale. L’essere come “gettati” nel mondo, questo trovarci consegnati ad assumere il compito di doverci occupare della vita che ci appartiene, significa aver cura della vita stessa. La prima forma della cura è perciò il procurare cose alla vita. I greci usavano il termine *merimna* per nominare la preoccupazione di procurare ciò che consente di conservare la vita. Con tale termine si voleva indicare la risposta alla tendenza naturale dell’uomo a persistere nell’essere ma minacciato continuamente nella sua capacità di esistere. Tale significato lo ritroviamo anche in Heidegger, secondo il quale l’esserci, continuamente chiamato ad affrontare i pericoli che mettono alla prova la sua capacità di stare al mondo, risponde a tale chiamata con il modo di procurare cose, che è in se stesso cura[[35]](#footnote-35). La cura intesa come procurare cose per i bisogni che abbiamo non è un livello degradato della vita rispetto a uno più qualificato come potrebbe essere quello “metafisico”. Il procurar cose è piuttosto il modo di essere che ci appartiene in quanto esseri incarnati in un corpo che abita il mondo. Per Lévinas, la cura delle cose è la «nostra cura di esistere»[[36]](#footnote-36).

Ma, se la cura intesa come procurare cose per il benessere della persona è inevitabile per conservare la vita, mettendola al riparo dalla sua nativa fragilità, tuttavia tale preoccupazione può tradursi in un eccesso di azioni con cui vorremmo riempire il vuoto di fondamento certo che sentiamo così minaccioso per la nostra esistenza tanto che ci costringe a una forma di accanimento nel procurar cose fino all’eccesso. Tale affanno nell’accumulare cose non è che una riposta all’angoscia di sentirsi mancanti, bisognosi.

Come si è visto in precedenza, la nostra inconsistenza ontologica ha come conseguenza quella di inchiodarci al compito di dover divenire sempre il nostro stesso poter essere. Il prendersi a cuore la vita perciò non si esaurisce nel procurare cose garantendone la durata e la conservazione. Tale cura deve poter anche attualizzarsi costruendo uno spazio vitale in cui poter dare completa realizzazione alle proprie possibilità. Se la nostra condizione è quella di un soggetto in continua ricerca della sua forma, chiamato a divenire sempre oltre quello che è, la cura necessariamente dovrà essere un’azione ontologica necessaria per poter realizzare ciò a cui siamo chiamati, creare quelle condizioni che consentano di trovare forme buone di esserci. In questo senso allora la cura significa aver a cuore l’esistenza come progetto in vista dell’attualizzazione del proprio poter essere possibile. I greci usavano per questo significato di cura il termine *epimeleia* e stava a indicare quell’aver cura che coltiva l’essere per farlo fiorire. Non tanto inteso, perciò, come risposta all’urgenza di sopravvivere, ma come risposta al desiderio di trascendenza, al bisogno di orizzonti di senso in cui attualizzare il proprio essere in quanto poter essere[[37]](#footnote-37).

Ma vi è ancora un altro tipo di cura, che consiste nel riparare l’essere nei momenti di massima vulnerabilità e fragilità, quando cioè l’uomo si ammala nel corpo e nello spirito. È la cura intesa come *therapeia*. I greci avevano due termini per indicare le azioni terapeutiche. Per l’azione esercitata dai medici per curare le affezioni del corpo usavano la parola *iatrike*, mentre, per indicare l’azione di cura che tiene conto della totalità della persona nella sua complessità e delle dimensioni spirituali della sua esperienza, avevano il termine *therapeia*[[38]](#footnote-38). Ci sono dolori che vengono dalla carne e dolori che vengono dall’anima, e mai sono disgiunti, tracimando gli uni negli altri. Ci sono dolori dell’anima che, se non elaborati, diventano insostenibili e tracimano nel corpo, dove si manifestano e danno un chiaro segno di sé. E vi sono dolori fisici che lentamente travolgono l’anima fino al punto che il cuore patisce tutta l’impotenza dell’umano. Qui la cura come terapia si fa carico della persona nella sua interezza.

Tutti siamo dunque esseri mancanti, non finiti nella forma del nostro esserci. Pur tuttavia, come tali, siamo chiamati a divenire il nostro proprio poter essere. Tale impegno deve continuamente fare i conti con la nostra radicale fragilità e vulnerabilità in un divenire intrecciato con quello degli altri ugualmente mancanti e bisognosi quanto noi.

A mettere in moto un’azione di cura è l’*interesse per l’altro*, tale interesse non va inteso come mera curiosità, ma come inter-essere, cioè un guardare all’altro mossi dal sentirsi connessi con l’essere dell’altro, aver preoccupazione per la sua condizione, cogliendone la sua situazione di necessità. Ciascuno di noi ha sempre bisogno dell’altro perché nessuno di noi ha piena sovranità sul proprio essere. Si sente l’urgenza della cura quando si percepisce l’altro necessitante di qualcosa che da sé non può procurarsi. La preoccupazione per l’altro si esprime in diverse forme di intensità, dalla semplice *disponibilità* a rispondere alle richieste dell’altro, ma che non ci tocca in profondità, al *prendersi a cuore*, in cui la situazione dell’altro viene a porsi al centro dei miei pensieri. Sotto questo aspetto l’interesse per l’altro mi tocca in profondità. Tale prendersi a cuore a sua volta si manifesta in diversi gradi di intensità, che vanno dalla *sollecitudine*, alla *premura*, fino alla *dedizione* all’altro. Quest’ultima sembra essere la forma più alta di cura, là dove si è capaci di una abnegazione intensiva all’altro trovando la gioia nel sentire l’altro stare bene.

Il volto dell’altro mi appella a una responsabilità irrecusabile, attivando in me un modo di vedere capace di comprendere la reale situazione dell’altro. Non è tuttavia il volto dell’altro a imporsi sulla mia mente, ma il bisogno essenziale di bene che si avverte nel suo sguardo. In genere la cura viene intesa come riparazione delle ferite dell’altro, come intervento nei casi difficili di dolore e di sofferenza dell’altro, mentre si trascura la cura intesa come impegno a facilitare l’attualizzarsi delle possibilità dell’altro. La disposizione ad assumersi la responsabilità di esserci per l’altro è generata da una sensibilità che sente la qualità del vissuto dell’altro. «La sensibilità è esposizione all’altro»[[39]](#footnote-39), è entrare in contatto con l’altro. Tale sensibilità prende la forma dell’*empatia*, quando sostengo l’altro nella fioritura del proprio esserci, o della *compassione*, quando il bisogno dell’altro segnala una situazione di difficoltà che rivela il suo trovarsi a subire una forma di ingiustizia[[40]](#footnote-40). Ora, se la pratica della cura permettere il fiorire dell’altro nel suo esistere e la tensione primaria dell’esistere è la ricerca del bene, allora la pratica di cura non può stare che in una relazione essenziale con la ricerca del bene. Una buona cura cerca il bene dell’altro, è la ricerca di ciò che rende buona la vita dell’altro e ve la mantiene[[41]](#footnote-41). Vi è cura allora lì dove l’agire è orientato dall’intenzione di produrre beneficio all’altro, procurare all’altro ciò che gli consente di vivere una vita buona. Una serie di azioni specificano tale cura dell’altro: «rendere disponibile ciò che all’altro è necessario alla vita, mettere l’altro nelle condizioni di poter acquisire da sé ciò che cerca, proteggerlo da possibili danni e violenze, rendere accessibile all’altro ciò che è necessario per realizzare le sue proprie potenzialità esistentive, riparare danni subiti e alleviare le varie forme di sofferenza»[[42]](#footnote-42). Perciò, se la cura è la dimensione ontologica primaria, l’intenzione primaria della cura è la ricerca del bene, l’intenzione che guida una buona azione di cura è la ricerca di ciò che fa bene al vivere.

Ognuno di noi cerca il bene, cioè una vita buona. Ma, dal momento che il vissuto di ciascuno è intrecciato con il vissuto dell’altro, il divenire della mia esistenza è intrecciata profondamente con quella dell’altro, non è possibile pensare la ricerca di una buona qualità della vita in maniera individualistica. Non esiste il bene al singolare, il bene è sempre plurale. Perciò, la ricerca del bene non può essere concepita se non come prassi relazionale. Se aver cura della propria esistenza è aver cura di cercare il bene secondo il quale realizzare se stessi, e dal momento che non esiste uomo se non in relazione ad altri, perché ogni esserci e sempre un con-esserci, allora cercare il bene è cercare il bene con gli altri. In altre parole, se vivere è convivere e se il proprio ben-esserci è una condizione intimamente connessa con il sentirsi bene con gli altri, allora la premura per gli altri non è altruismo che può giungere al sacrificio di sé, ma il modo originario della condizione umana di interpretare la tensione al bene.

1. **Lessico della cura**

L’intenzione della cura è procurare il bene all’altro, mettere in grado l’altro di cercare il bene per sé, di realizzare se stesso. La pratica della cura si manifesta attraverso modi particolari di essere, indicatori di cura che descrivono un insieme di comportamenti che possono essere racchiusi in una sorta di lessico. Il primo tra questi è il *prestare attenzione*, tenere lo sguardo rivolto all’altro. Tale gesto non è un semplice guardare ma un’intensa concentrazione sull’altro mossa dall’ansia di captare qualcosa dell’altro, di entrare nel suo vissuto, che si rende anche disponibile a ricevere quanto dall’altro viene al suo sguardo. Non è quell’attenzione tipica della ricerca scientifica, quanto piuttosto quella che accoglie il dato che viene all’evidenza. Perciò, «l’attenzione non è altro che la ricettività portata all’estremo»[[43]](#footnote-43). L’attenzione all’altro sposta il baricentro dell’interesse distraendolo dal sé per condurlo verso l’altro. Il soggetto si ritira, fa spazio all’apparire dell’altro nella sua coscienza, non oppone resistenza allo sguardo dell’altro e si lascia sorprendere nella sua recettività.

Il prestare attenzione non si realizza solo con lo sguardo, ma anche con la parola, sia con la parola detta sia con la parola taciuta: il silenzio che lascia posto alla parola detta dall’altro. Emerge allora l’*ascoltare* come cura. Dobbiamo però prendere le distanze dall’ascolto che manifesta pietà verso l’altro: esso è piuttosto un disporsi a cogliere il senso che l’altro mi comunica, al di là del suono delle parole. «L’ascoltare autentico non è il semplice mostrare di raccogliere il dire dell’altro, ma l’essere tesi a comprendere e ad accogliere il senso possibile di questo dire; per questo, ascoltare è far risuonare dentro di sé il dire dell’altro: una presenza aperta e riflessiva allo stesso tempo. Solo quando la postura della mente è aperta e riflessiva, l’ascolto diventa uno spazio aprente, che genera spazi di incontro»[[44]](#footnote-44).

L’attenzione dello sguardo e l’ascolto nella relazione di cura portano al dialogo, al darsi della parola per costruire uno spazio di senso condiviso entro cui intendersi. Perciò, nella relazione di cura è importante il gesto della *parola.* La parola che cura è quella capace di dare corpo a un discorso ospitale, quella parola che sa sciogliersi dalla prigione della logica assertiva incapace di cogliere l’unicità dell’altro, lasciando così che l’altro si dica nella sua semplicità. È la parola cordiale capace di lasciare che l’altro entrando nel nostro spazio vitale non rinunci a se stesso, è la parola che accetta il rischio dello scardinamento dei propri limiti ermeneutici.

Un altro termine del lessico della cura può essere il *comprendere*. Secondo Heidegger la comprensione è un fenomeno esistenziale fondamentale dal momento che l’essere umano avverte la necessità di capire ciò che accade, non solo alla sua personale esistenza ma, in quanto essere relazionale, anche all’esistere degli altri[[45]](#footnote-45). Anzi, è proprio il rivolgersi all’altro con l’intenzione di comprenderlo che rende possibile la relazione. L’aver cura come comprensione sta a dire il voler cogliere ciò di cui l’altro ha bisogno per attualizzare le possibilità del suo esistere più proprio. Tale cura dell’altro si realizza in due differenti modi. Il primo è un atto teoretico che cerca di interpretare la situazione nella quale si trova l’altro per aiutarlo a comprendere se stesso; il secondo si situa a un livello più concreto: consiste nell’aiutare l’altro a progettarsi nelle sue possibilità più proprie. In questo consiste la cura amicale ed educativa[[46]](#footnote-46). Comprendere l’altro postula l’attivazione di processi cognitivi che evitino di sottometterlo alla misura della portata della nostra conoscenza: ciò richiede uno stile del conoscere massimamente ricettivo che sappia correre il rischio che l’altro può essere anche reticente al mio comprendere, che non sempre è disposto a rivelarsi, oppure che dissimula il suo essere.

Lévinas afferma che «ogni comprensione si compie in una situazione emotiva»[[47]](#footnote-47), perciò non c’è comprensione emozionalmente neutra. Emerge di conseguenza il *sentire* l’altro come atteggiamento di cura, come un “sintonizzarsi” emotivo con l’altro oltre il riconoscimento razionale della situazione in cui si trova. Tale sentire l’altro ha la sua radice in quella sensibilità intesa come l’essere esposti all’altro. «La sensibilità è lasciarsi mettere in causa dall’alterità dell’altro. Se si accetta di pensare che l’esperienza dell’essere sensibile è sempre incarnata, allora farsi sensibili al vissuto dell’altro significa sentire nella carne il suo stato d’essere, ed è questo sentire incarnato che rende possibile una vera comprensione. Se non ci si lascia toccare dall’altro allora la sollecitudine non si declina nella forma del prendersi a cuore, che rappresenta la condizione in cui si realizza la forma intensiva dell’aver cura»[[48]](#footnote-48).

Affiora così nel lessico filosofico della cura l’*empatia*, cioè la capacità di cogliere l’esperienza vissuta estranea, o meglio ancora come atto di presentificazione del vissuto di un altro. Ma con il pensiero di Edith Stein dobbiamo dire che il vissuto dell’altro nell’empatia non è mai esperienza piena, cioè che l’empatia non può mai divenire un essere un tutt’uno con l’altro[[49]](#footnote-49). Al massimo posso situarmi “presso l’altro”. Vi è sempre l’irriducibile distanza dell’altra persona, nel senso che solo l’altro può avere esperienza originaria dei suoi vissuti e ciò che l’altro manifesta a me è inevitabilmente filtrato dalla qualità dei modi del mio essere presente all’altro. «L’empatia non è mai intrusiva, ma è un modo delicato, seppur vibrante, di incontrare l’altro»[[50]](#footnote-50). Pur essendo “presso” l’altro, egli resta trascendente rispetto a me, rimane infinitamente distante, senza però che questa distanza annulli la relazione. L’esperienza empatica, lungi dall’essere mero sentimentalismo irrazionale, è un co-sentire l’altro senza fusione di soggetti, mantenendosi in una separatezza intimamente relazionale. L’empatia è una forma del pensare, è pensare con il cuore[[51]](#footnote-51) tale che si lascia toccare dall’essere dell’altro. È un volgersi all’altro nella forma dell’attenzione intensamente ricettiva.

Dall’empatia alla *compassione* il passo è breve. La compassione come atteggiamento di cura dell’altro si manifesta in quelle situazioni nelle quali si avverte il sentire negativo dell’altro, il suo soffrire, accompagnando questo co-sentire l’altro da una valutazione che evidenzia che la sofferenza vissuta dall’altro è qualcosa che il senso di giustizia non può tollerare. Così, la compassione è quell’esperienza empatica di chi sente l’ingiustizia del dolore dell’altro e si attiva a impegnarsi per alleviare la sofferenza dell’altro. Alla radice della capacità di compassione c’è il lasciarsi toccare dalla situazione di indigenza e di bisognosità dell’altro. Anziché scansare il dolore dell’altro, perché troppo forte da sopportare, la compassione è il saper fare di questo sentire l’altro nella sua sofferenza la spinta ad agire con cura. Per questa ragione la compassione ha forti implicanze etiche e politiche.

In conclusione, abbiamo tracciato in qualche modo un possibile itinerario della prossimità. Il tema della cura emerge come risposta di fronte alle fragilità dell’uomo. Oltre l’umanitarismo e il solidarismo, la cura può approdare a una prossimità solidale nella misura in cui si fa carico dell’essere dell’altro nella sua totalità.

Ritorniamo alla tela delle *Sette opere di misericordia corporale* di Caravaggio. Ripensiamo a quegli sguardi, del Bambino e della Madre, rivolti verso l’umanità dolente bisognosa di cura e allo stesso tempo impegnata in gesti di misericordia . Il bambino quasi scivola dalle mani della madre, come a volersi coinvolgere in quella serie di azioni buone e di cura amorevole. E la madre come a trattenere il bambino, ma quasi ad accompagnare questo movimento con gesto amorevole di tenerezza. Vi sono poi due angeli, a metà tra la parte alta della tela, dove insistono la Donna e il Bambino, e la parte bassa, dove si svolge la serie dei racconti delle fragilità umane curate con amore da uomini e donne di buona volontà. Quasi scaraventati dall’alto sulle vicende umane questi angeli stanno a significare il Mistero che entra prepotentemente nelle vicende umane.

 Dio si commuove quando l’uomo compie azioni di misericordia perché egli vede riflessa la sua immagine nella sua creatura. Secondo papa Francesco la chiesa deve essere una casa aperta, dalle porte sempre aperte, casa accogliente per tutti.

Nei primi secoli del cristianesimo c’è stato un aperto e acceso confronto sull’identità della Chiesa. Rispetto all’immagine che Novaziano aveva della Chiesa, come vergine pura e santa, Cipriano invitava a guardare la Chiesa come madre misericordiosa. Contro il rigorismo di Novaziano, Cipriano si dichiarava a favore dell’indulgenza per i cristiani che nella persecuzione si erano dimostrati deboli. Così, Papa Francesco ci invita a preferire una chiesa accidentata, ferita e sporca, per essere uscita per le strade per curare le ferite dell’umanità, piuttosto che una Chiesa chiusa su se stessa, nelle sue strutture (cf. *EG* 49). La Chiesa è chiamata ad annunciare Gesù Cristo. Essa incontra, anzi tocca Cristo nei poveri (cf. *EG* 270). La Chiesa è corpo di Cristo, così, nelle ferite dei poveri, dei deboli e degli ammalati, nelle ferite dell’umanità disorientata, tocca le ferite di Cristo. È la mistica di Francesco di Assisi, è la mistica di Madre Teresa, è la mistica del Beato Bartolo Longo, che ha fatto diventare di Pompei una città della carità e della cura premurosa dei bisogni dei più piccoli, è il modello del Buon Samaritano che diventa concreto. Perciò, l’annuncio della fede può diventare pura accademia, se la chiesa non ha il coraggio di uscire e di sostare accanto alle ferite antiche e recenti dell’umanità, cercando strade nuove per raggiungere il cuore di ogni uomo.

1. Francesco, Bolla di indizione del giubileo straordinario della misericordia *Misericordiae Vultus* (11-4-2015), n. 2; il testo è stato pubblicato dalla Libreria Editrice Vaticana ed è presente anche in *Il Regno Documenti* 13/2015, 1-13. [↑](#footnote-ref-1)
2. La Dichiarazione *Nostrae Aetate* (28 ottobre 1965), così si esprime: «Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta agli oscuri enigmi della condizione umana che, ieri come oggi, turbano profondamente il cuore dell’uomo: la natura dell’uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l’origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine il mistero ultimo e ineffabile che circonda la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui andiamo. Dai tempi più antichi fino a oggi presso i vari popoli si trova una certa percezione di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, anzi talvolta essi riconoscono la divinità suprema o anche il Padre. Percezione e conoscenza che compenetrano la loro vita di un profondo senso religioso. Le religioni poi connesse con il progresso della cultura si sforzano di rispondere alle stesse domande con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato» (nn. 1-2). [↑](#footnote-ref-2)
3. P. Grassi, *Intervista a Italo Mancini sulla teologia contemporanea*, in *Il nuovo Leopardi* 35 (1992), 39. [↑](#footnote-ref-3)
4. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr. it.di C. Formenti, Milano 19835. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ivi* 6. [↑](#footnote-ref-5)
6. J. Baudrillard*, Simulacri e impostura*, tr. it. di P. Lalli, Bologna 1980 [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ivi* 8. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ivi* 90. Non da ultimo Gianni Vattimo ha teorizzato un’ontologia debole o del declino: Cf. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano 1984; Id., *La fine della modernità*, Milano 1985. [↑](#footnote-ref-8)
9. G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo – P. A. Rovatti (curr.), *Il pensiero debole*, Milano 1983, 28. [↑](#footnote-ref-9)
10. G. Deleuze – F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris 1980, 307. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf. U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Milano 42000. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ivi* 36. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ivi* 34. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ivi*. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ivi*, 40. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. M. BENASAYAG – N. SCHMIT, *L’epoca delle passioni tristi*, Milano 2004. [↑](#footnote-ref-16)
17. Z. Bauman, *L’arte della vita*, Roma-Bari 2009; Id., *L’etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari 2010. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cf. P. Sequeri, *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano 2002. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Bari- Roma 2006. Si veda anche l’intervista di Bauman, *I legami umani in un mondo che consuma tutto sono un intralcio?*, in *La Repubblica* del 20 novembre 2012. [↑](#footnote-ref-19)
20. C.McCarty, *La strada*, Torino 2007. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cf. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell’epoca ipermoderna*, Milano 2011; Id., *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano 2013. [↑](#footnote-ref-21)
22. Recalcati, *Il complesso di Telemaco,*13. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ivi*, 14. Corsivo nel testo. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ivi*, 114. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ivi*, 116. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cf. P. Ricoeur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Fiesole (Firenze) 1994; Id., *Etica e morale*, Brescia 2007; M. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, Bologna 2004. Cf anche A. Ascione, *Introduzione a un'antropologia della tenerezza*, in *Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica* 14 (2016) 9-23. [↑](#footnote-ref-26)
27. Cf. E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, Roma 1999. [↑](#footnote-ref-27)
28. L. Mortari, *Alle radici della cura*, in *Thaumàzein. Rivista di filosofia* 1 (2013)11-34, 15-16. [↑](#footnote-ref-28)
29. Cf. M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, tr. it. di F. Volpi, Milano 2001, 103. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cf. Mortari, *Filosofia della cura*, 20-21. Per Heidegger la cura «si realizza come prendersi cura delle possibilità»: *Essere e tempo* (1927), Milano 1976, 217. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cf. M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, Bologna 2004. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. D.W. Winnicott, *I bambini e le loro madri*, Milano 1987. [↑](#footnote-ref-32)
33. Il *ci* che segna il modo di essere di un ente per Heidegger è sempre «l’esserci con gli altri»: M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova 1999, 313. [↑](#footnote-ref-33)
34. Mortari, *Filosofia della cura*, 45. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cf. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, 314. [↑](#footnote-ref-35)
36. E. Lévinas, *Il tempo e l’altro*, Genova 1993,35. [↑](#footnote-ref-36)
37. L’aver cura dell’esistenza come progetto in vista dell’attualizzazione del proprio poter essere lo si trova nei dialoghi di Platone, dove Socrate è impegnato a teorizzare la primarietà della cura di sé intesa come cura dell’anima. Nel *Lachete* Lisimaco afferma che il compito degli adulti è quello di aver cura dei giovani con l’educazione, affinché diventino eccellenti nell’arte di vivere (*Lachete*, 179a-d). Nell’*Apologia*, descrive il compito dell’educatore, che consiste nel sollecitare l’altro ad avere cura di sé (*Apologia di Socrate*, 36c) e spiega che l’essenza della cura di sé consiste nell’aver cura della propria anima in modo tale che acquisisca la miglior forma possibile (*ivi*, 30b). Così pure nell’*Alcibiade* l’aver cura significa aver cura dell’anima (*Alcibiade Primo*, 130e). [↑](#footnote-ref-37)
38. Si può dire che questa stessa distinzione corrisponde nella lingua inglese tra i termini *care* e *cure*. [↑](#footnote-ref-38)
39. E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Milano 1978, 93. [↑](#footnote-ref-39)
40. Cf. Mortari, *Filosofia della cura*, 124. [↑](#footnote-ref-40)
41. È la tesi sviluppata da Platone nell’*Eutifrone* (13C) [↑](#footnote-ref-41)
42. Mortari, *Filosofia della cura*, 97. [↑](#footnote-ref-42)
43. M. Zambrano, *Per l’amore e per la libertà*, Genova-Milano 2007, 51. [↑](#footnote-ref-43)
44. Mortari, *Filosofia della cura*, 185. [↑](#footnote-ref-44)
45. Heidegger, *Essere e tempo*, 159.182 e 403. [↑](#footnote-ref-45)
46. Questa seconda modalità della comprensione come cura è vicina anch’essa alla visione heideggeriana, secondo la quale il comprendere non è semplicemente un atto cognitivo che manifesta un’astratta consapevolezza della situazione dell’altro, ma è un mettere in atto il processo di manifestazione dell’essere di ogni esistente: cf. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1999, 266. [↑](#footnote-ref-46)
47. E. Lévinas, Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger, Milano 1998, 83. [↑](#footnote-ref-47)
48. Mortari, *Filosofia della cura*, 192. Cf. anche E. Lévinas, Altrimenti che essere, Milano 1991, 93 [↑](#footnote-ref-48)
49. Cf. E. Stein, *Il problema dell’empatia*, Roma 1998. [↑](#footnote-ref-49)
50. Mortari, *Filosofia della cura*, 196. [↑](#footnote-ref-50)
51. Cf. E. Stein, Essere finito e essere eterno, Roma 1999. [↑](#footnote-ref-51)