

La formatività antropologica della «care» Salute e cura del desiderio

Guido Cusinato

1. Formatività della care e autotrascendimento

Attualmente in ambito anglosassone si insiste molto sulla differenza fra «*cure*» e «*care*»: la prima è una cura riparativa e medicalizzante, la seconda è invece una cura che non si rivolge a una patologia o a una mancanza, ma che agisce nel senso di promuovere lo sviluppo e la fioritura di una persona.¹ In questo contributo mi propongo di radicalizzare il concetto di «*care*» nel senso di una «formatività antropologica» che passa attraverso una maturazione della sfera affettiva e un atto di autotrascendimento dal proprio orizzonte autoreferenziale. Riconoscere la formatività antropologica della *care* significa riconoscere che l'umano è il risultato della *care*. E questo non nel senso che l'umano progetta autoreferenzialmente se stesso, prendendosi cura delle proprie potenzialità più proprie, quanto che l'umano può prendersi cura di se stesso solo perché, precedentemente, qualcun altro (la madre o un'altra figura genitoriale) si è già preso cura di lui e ha testimoniato che è possibile trascendere il proprio orizzonte solipsistico per aprirsi all'alterità. Tale atto di trascendimento è tuttavia possibile solo come conseguenza di una cura contagiata dal desiderio dell'alterità, cioè di una *care* che diventa «cura del desiderio». È il desiderio infatti che infrange le infatuazioni egocentriche e mette a nudo la non autosufficienza del soggetto, facendogli dolorosamente sentire la mancanza dell'alterità.

Nel concetto di «cura del desiderio» non è implicito un “raddrizzamento” del desiderio, bensì un coltivare, ascoltare, fare spazio, prestare attenzione, esercitare il desiderio. La cura del desiderio non consiste nel medicalizzare il desiderio, imponendogli moralisticamente una direzione, ma nel permettergli di svilupparsi oltre il confine autoreferenziale in modo che sia lui a indicare una direzione di senso all'esistenza. Un individuo e una società hanno bisogno di un'identità, cioè di una forma, ma senza la spinta all'autotrascendimento del desiderio finirebbero per collassare sotto il peso della propria prospettiva autoreferenziale: si ammalerebbero, rinchiudendosi in una sfera d'intrascendenza. Il desiderio, mettendo a nudo il bisogno dell'alterità, rende possibile l'atto di autotrascendimento – cioè la presa di

¹ Cfr. L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006, 46.

distanza critica dall'infatuazione verso il proprio sé o, nel caso di una società, dalle ideologie della purezza identitaria – e questo a sua volta rende possibile la formazione (*Bildung*) ex-centrica oltre il proprio orizzonte autoreferenziale.

La cura del desiderio non solo rende trascendibile tale orizzonte, ma svolge una funzione antropogenetica in quanto il prendere forma oltre il proprio orizzonte autoreferenziale significa dar vita a un nuovo sé. La madre che testimonia al proprio figlio la possibilità di desiderare, andando oltre il proprio punto di vista solipsistico e autoreferenziale, si prende cura non solo dei bisogni fisiologici del bambino, ma soprattutto della sua affettività e lo fa nascere una seconda volta. Nell'esperire l'atto di autotrascendimento che il genitore compie nei confronti del proprio egocentrismo, atto implicito in ogni autentica cura del desiderio, il bambino trova la forza per investire nell'alterità e dar forma a un nuovo sé, oltre se stesso.

La *care* come «cura del desiderio» nutre la fame di nascere e permette una nuova nascita. In tal modo dà forma all'umano non in senso metaforico, ma antropogenetico: l'umano non nasce una volta per tutte come sostanza predeterminata, bensì come processo formativo caratterizzato da una nascita ininterrotta. In tal modo *care* e formatività diventano termini correlati: se la formazione (*Bildung*) è il risultato della *care*, è anche vero che la formazione diventa il fine della *care*.

2. Il problema della salute fra cure e care

Il problema della salute è presente non solo dal punto di vista della *cure*, ma anche della *care*. Considerare la salute solo dal punto di vista della *cure* apre la strada a quella che Ivan Illich denunciava come una eccessiva medicalizzazione del reale.² La formatività della *care* offre un concetto di salute alternativo alla medicalizzazione della *cure*. Questo non significa che la *care* sia immune da processi degenerativi: così come la *cure* può degenerare in una farmacologizzazione del reale, la formatività della *care* può degenerare nell'allevamento umano. Ambedue i processi degenerativi trovano il proprio terreno di coltura nelle moderne tecniche di allevamento di tipo intensivo. Sono esse che poi assurgono a paradigma da applicare all'umano stesso, nel senso di una «*Domestikation*» o di un vero e proprio «allevamento» (*Züchtung*) dell'umano, come aveva già profetizzato Nietzsche.³ Le moderne tecniche di allevamento industriali sono la sperimentazione di una *care* rovesciata, nel senso di una vera e propria «*incuria suò*» che disumanizza l'umano stesso e ne disfa concretamente il tessuto del processo formativo.

Care e *cure* non procedono separate, ma interferiscono fra di loro: una *cure* sensibile alla *care* è una cura medica che rispetta il malato come persona, mentre una *care* ridotta ad allevamento non potrebbe funzionare senza la farmacologizzazione del reale. La *care* come allevamento intensivo dell'animale è ormai applicata su scala

² I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

³ Per un approfondimento su questo punto rinvio a G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, FrancoAngeli, Milano 2008, 25.

industriale, ma presuppone l'uso di una *cure* basata su di una assolutizzazione acritica e raccapricciante del concetto di “salute”, come quello imposto a un vitello che sopravvive – immobilizzato in uno spazio ristretto e senza mai vedere la luce del sole – solo grazie a un uso massiccio di antibiotici e altri farmaci. La “salute” farmacologica di questo vitello, alla base dell'allevamento intensivo, è ben diversa dalla salute raggiunta da un vitello libero di pascolare in un prato di montagna.

Che cosa c'è alla base delle moderne tecniche industriali di allevamento intensivo? Essenzialmente l'idea che l'animale sia privo di un qualsiasi valore autonomo, e che quindi sia a completa disposizione del processo produttivo. In questa ottica in certe aziende gli animali scartati dal ciclo produttivo (ad es. i pulcini che non possono diventare galline ovaie) vengono eliminati con le stesse procedure con cui si elimina un mero materiale inorganico.

La pratica di tali tecniche documentano che nell'umano è ancora molto diffusa l'assenza di un senso di profondo rispetto (*Ehrfurcht*) nei confronti della vita, sentimento che ad es. il medico Albert Schweitzer visse come un'esperienza sconvolgente durante il suo soggiorno in Africa.⁴ Attraverso l'acquisizione di un sentimento di *Ehrfurcht*, la formatività della «cura del desiderio» diventa «cura del mondo» e permette di far breccia su di un concetto di “salute” alternativo a quello della farmacologizzazione del reale.

3. Salute e filosofia come care

La formatività della *care* permette di gettare una nuova luce non solo sul dibattito relativo alla *epimeleia heautou*, che si è sviluppato da Platone fino ai giorni nostri ad es. con Pierre Hadot, Foucault e Sloterdijk, ma anche su quello relativo all'antropologia filosofica della *Bildung*, apertosi in Germania all'inizio del Novecento.

Platone, il primo a sviluppare in senso filosofico il concetto di *epimeleia heautou* (*Alcibiade I*, 120c), parlava di una cura del corpo e di una cura dell'anima:

Il procedimento della medicina e della retorica è più o meno lo stesso. [...] In entrambi bisogna distinguere una natura, in un caso quella del corpo, nell'altro quella dell'anima, [...] e procurare salute e vigore al corpo mediante la somministrazione di farmaci e alimenti adeguati, e mediante buoni argomenti e atti esemplari dare all'anima la persuasione e le virtù desiderate (*Fedro*, 270b-e)

Implicitamente l'idea è che accanto alle malattie del corpo esistano anche dei “disturbi dell'anima”: non tanto ciò che oggi intendiamo con malattie psichiche, quanto “disturbi formativi”, legati cioè a uno sviluppo e a una crescita insufficiente e

⁴ «La sera del terzo giorno, al tramonto, ci trovammo nei pressi del villaggio di Igendja, e dovevamo costeggiare un isolotto, in quel tratto di fiume largo oltre un chilometro. Sopra un banco di sabbia, alla nostra sinistra, quattro ippopotami con i loro piccoli si muovevano nella nostra stessa direzione. In quel momento, nonostante la grande stanchezza e lo scoraggiamento, mi venne in mente improvvisamente l'espressione “rispetto per la vita” [*Ehrfurcht vor dem Leben*], che, per quanto io sappia, non avevo mai sentito né letto» (A. Schweitzer, *L'origine dell'idea del rispetto per la vita ed il suo significato per la nostra cultura*, Torino 1994, 15).

non armoniosa delle varie parti dell'anima.⁵ Non quindi il tema della cura farmacologica nei confronti di una "malattia", ma quello della "coltivazione" volta a promuovere lo sviluppo e la fioritura dell'anima intera, cura da ottenere con nutrimento ed esercizi adatti: «mediante buoni argomenti e atti esemplari», analogamente a come fa un buon atleta per sviluppare la propria muscolatura. In questo modo Platone pone la questione della *epimeleia beaoutou* sul piano della *paideia* – di una cura che è coltivazione e formazione, cioè sviluppo, crescita e fioritura – e non su quello della cura medicalizzata di una patologia. Dal che ne deriva un concetto di salute più ampio di quello fisiologico: un concetto di salute inteso non in senso omeostatico e privativo (come mancanza di malattia), ma generativo e formativo. Questo concetto di salute ha a che fare con il processo che rende possibile all'umano di essere erotico *non* nel senso contemplativo di limitarsi a desiderare il bello, ma in quello antropogenetico di «generare e partorire nel bello» (*Simposio*, 206e).

4. Care materna e plasticità antropologica

L'antropologia filosofica del Novecento ha descritto l'umano come un vivente ex-centrico, il cui comportamento non può essere prestabilito in anticipo dalla logica dell'istinto e della struttura pulsionale. Quando il neonato viene al mondo si rivela un vivente incapace per lungo tempo di sopravvivere da solo. Il paradosso che definisce l'umano è che quando nasce in realtà non ha ancora finito di nascere, ma si trova solo all'inizio di una nascita ininterrotta. E questo perché l'umano non possiede alla nascita una essenza prestabilita: non avendo un *Bild* definito è costretto a una *Bildung* infinita attraverso trasformazione (*Umbildung*). La plasticità umana significa che lo sviluppo della sua esistenza non è predeterminato entro i rigidi binari della chiusura ambientale (*Umweltgeschlossenheit*), come invece avviene per le altre forme viventi: l'umano è ex-centrico rispetto alle logiche della chiusura ambientale, ma questa ex-centricità non è conquistata una volta per sempre, ma va ricreata in un continuo uscire dalla chiusura ambientale per prendere forma nell'aprirsi al mondo. In tal modo l'umano è caratterizzato nel senso di una nascita ininterrotta.

È rispetto alla fecondità di tale plasticità formativa che è possibile ripensare un concetto più ampio di salute: una salute che non si riferisce solo alla malattia, ma anche in termini di ben-essere e mal-essere, cioè come capacità o meno di mantenere aperta la propria nascita ininterrotta e di continuare a fiorire.

5. Carenza organica e plasticità formativa

È abbastanza sorprendente come finora si siano spesso confuse fra loro due direzioni opposte dell'antropologia filosofica del Novecento in riferimento al modo

⁵ «La cura per ogni uomo è una sola: dare a ciascuna parte dell'anima i nutrimenti e i movimenti che a loro convengono» (*Timeo*, 90c).

d'interpretare i risultati degli studi di Louis Bolk sull'ominazione. Mentre Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, Adolf Portmann e Clifford Geertz considerano l'ominazione la conseguenza di un ritardo dello sviluppo organico, tipica di un essere originariamente carente (*Mängelwesen*), Paul Alsberg, Max Scheler e, più recentemente, Edgard Morin trattano al contrario la carenza organica non come la causa, bensì come una conseguenza del processo d'ominazione. Secondo Alsberg l'uomo non è il risultato fortunato di un ritardo organico, in quanto la carenza organica e la mancanza di difese sono piuttosto le conseguenze e non le cause dell'essere umano. Alsberg stesso esemplifica la questione con un semplice dilemma: l'umano ha perso il manto peloso perché ha iniziato a vestirsi con le pelli degli animali che cacciava, oppure è l'animale malato, che trovandosi sprovvisto di manto peloso, a causa di una carenza organica, è diventato improvvisamente intelligente e ha cominciato a cacciare e a fabbricarsi i vestiti?

Nel processo d'ominazione un ruolo determinante è stato sicuramente svolto dal fenomeno della *neotenia* o «infanzia cronica». L'umano è sicuramente il risultato di un “parto prematuro” che porta alla luce un feto bisognoso di un ulteriore sviluppo embrionale extrauterino, e pertanto di un'incubatrice “culturale” (la società), in cui l'umano rimane immerso fino alla morte. In un certo senso quella che era una situazione di svantaggio, la nascita prematura, si è trasformata in un vantaggio, costringendo l'uomo a inaugurare la vita sociale e culturale. Ma in che rapporto si pone la neotenia con il processo di ominazione?

Ebbene, i recenti studi sulla donna nel Pleistocene mettono in evidenza che la conquista della posizione eretta comportò non solo la possibilità di utilizzare in modo più creativo le mani (attività che favorì il progressivo aumento del volume cerebrale), ma anche il restringimento del canale del parto nella donna (in seguito alla rotazione della posizione dell'anca). Questo significa che a un certo punto del processo d'ominazione, il cranio sempre più voluminoso del feto ha cominciato ad avere difficoltà a passare attraverso l'apertura pelvica, rendendo il parto sempre più pericoloso sia per la madre che per il bambino. Fra i feti dotati di un cranio molto grande, si sono trovati avvantaggiati solo quelli che nascevano prematuramente, e quindi con una struttura cranica più piccola e dove erano ancora presenti vaste “zone molli” (fenomeno oggi indicato con il nome di “fontanella”): questa caratteristica, se permetteva la riuscita del parto (consentendo al cranio di adattarsi alle dimensioni del canale del parto), obbligava però a rinviare a dopo il parto lo sviluppo della maggior parte del cervello. Negli anni Sessanta l'antropologo Desmond Morris osservava che mentre alla nascita il cervello della scimmia ha già raggiunto il 70% delle sue dimensioni definitive, quello dell'uomo arriva solo al 23%.⁶ Questo spiegherebbe perché la chiusura della sutura nell'umano avviene molto più lentamente rispetto alle grandi scimmie.

Ne deriva che la *neotenia* non risulta un difetto organico casuale che, a seguito di una serie di coincidenze fortunate, ha portato a un aumento delle dimensioni della

⁶ Cfr. D. Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Mondadori, Milano 1967.

scatola cranica, ma al contrario rappresenta una soluzione evolutiva brillante al problema del parto di un ominide con una scatola cranica già eccezionalmente sviluppata, soluzione che a sua volta ha impresso una straordinaria accelerazione dello sviluppo delle funzioni culturali e sociali.

In che rapporto si pone allora la *care* con la vulnerabilità ontologica che caratterizza l'umano? Quello che nell'attuale dibattito sulla cura viene dato per scontato è che la vulnerabilità umana sia il punto di partenza e la cura il suo rimedio. In un recente lavoro, Joan Tronto afferma che la «cura è per la sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti. Trovarsi nella situazione di avere bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità».⁷ È tuttavia fuorviante pensare che l'umano si dedica alla cura solo per compensare una propria condizione di costitutiva “vulnerabilità ontologica”, come se questa fosse una malattia. Se infatti la vulnerabilità fosse una patologia, allora ciò che cura questa malattia non sarebbe una *care*, ma una *cure*, e si ricadrebbe in una concezione medicalizzante della *care*.

6. La natura centrica (autoreferenziale) ed ex-centrica (antropogenetica) delle emozioni

Uscire al di fuori dell'ipotesi dell'uomo come animale originariamente carente permette di concepire la stessa plasticità formativa, che si traduce nella nascita ininterrotta, nel senso della *care* e non della *cure* compensativa o riparativa. Come si configura la salute che corrisponde a questa *care*? Dal punto di vista della *care*, la salute riguarda la qualità del processo di maturazione della sfera affettiva di un individuo. Il che implica una fenomenologia della sfera affettiva. Innanzitutto si tratta di capire se tutte le emozioni abbiano la stessa natura e seguano la stessa logica, oppure se è opportuno distinguere diverse classi di emozioni. Un buon punto di partenza sono gli studi di Paul Ekman che nel 1972 ha individuato una lista di *six basic emotions*.⁸ Nel 1992, Michael Lewis, partendo dall'analisi della vergogna, ha distinto un gruppo di emozioni primarie, che non necessitano di processi di coscienza di sé («*non-self-conscious-emotions*»), e un gruppo di emozioni secondarie, come la vergogna o il senso di colpa, che implicano invece una forma di coscienza di sé («*self-conscious-emotions*»)⁹.

L'ipotesi che seguo è che il criterio per distinguere le emozioni non sia quello proposto da Michael Lewis dell'auto-coscienza, ma quello del superamento della logica autoreferenziale che caratterizza il sé egocentrico. La funzione delle emozioni cambia a seconda che seguano la logica dell'interazione ambientale e sociale (centrica) o quella antropogenetica della nascita ininterrotta (ex-centrica). Nel primo caso paura, disgusto e piacere diventano le direttive di fondo che orientano il corpovivo (*Leib*): senza queste forme d'orientamento emozionale tutte le possibilità di

⁷ J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1994), Diabasis, Reggio Emilia 2006, 134.

⁸ Cfr. P. Ekman, *Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotion*, in: J. Cole (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*, vol. 19, University of Nebraska Press, Lincoln 1972, 207-282.

⁹ M. Lewis, *Shame. The Exposed Self*, Free Press, New York 1992.

movimento sarebbero percepite dal corpo-vivo come prive di significato perché indifferenti. A questo livello, l'emozione ha prevalentemente una funzione di reazione di risposta (*Antwortsreaktion*) che mira a regolare l'interazione ambientale. È in questa prospettiva che ad es. Damasio interpreta la natura delle emozioni in senso omeostatico.¹⁰ Anche a livello sociale la vergogna, l'orgoglio, il risentimento e l'invidia seguono una «logica centrica» e autopoietica che punta a rafforzare il sé e a orientare la dinamica del riconoscimento sociale.

La natura dell'emozione muta profondamente se ci si riferisce al sé personale. L'emozione ex-centrica non si esaurisce in un processo mentale o psichico tutto interno al cervello, non si limita neppure a determinare una variazione degli stati della coscienza interna, bensì svela una funzione antropogenetica in quanto inaugura un processo creativo che modifica il concreto modo di posizionarsi di un individuo nel mondo, nel senso che contribuisce alla nascita ininterrotta di questo individuo aggiungendo un nuovo tassello alla fisionomia del suo processo formativo. Questo processo non determina solo una trasformazione nel modo di pensare, ma si può materializzare in un'azione creativa volta a una trasformazione reale del mondo. Proprio per questo l'emozione ex-centrica, pur essendo qualcosa di altamente instabile, va nettamente distinta dalla mera eccitabilità o da quello che viene generalmente inteso con una “emozione forte”. Per il centro personale le emozioni sono importanti non nella misura in cui stordiscono, ma nella misura in cui avviano un processo di trasformazione reale del proprio esposizionamento nel mondo. Il senso e il valore dell'esistenza non si costituisce infatti di fronte all'eccitazione derivante da una emozione-shock, ma solo grazie alla metabolizzazione creativa di un'emozione. È nel processo di metabolizzazione creativa di un'emozione che io “umanizzo” quell'emozione, la singolarizzo, cioè la trasformo nel “mio” sentimento personale, portandola ben oltre gli schemi espressivi individuati da Ekman.

La salute antropogenetica presuppone un'emozione capace di funzionare come laboratorio della mia formazione (*Bildung*), laboratorio che di fronte a una nuova esperienza significativa è capace di metabolizzare un nuovo percorso espressivo. In tal modo la metabolizzazione delle emozioni diventa il punto di partenza del mio processo d'individuazione. Amare e odio, beatitudine e disperazione, pentimento e pudore non sono indicatori atti a regolare l'interazione con l'ambiente o la lotta per il riconoscimento sociale, ma servono a orientare il processo della plasticità formativa, servono cioè a indicare il percorso verso quella che è la salute del proprio ordine del sentire.

7. Ripensare le emozioni dal punto di vista antropogenetico

Una tale rivalutazione delle emozioni non implica affatto un ritorno allo psicologismo già criticato da Husserl, ma implica al contrario una concezione non psicologista delle emozioni. Ciò che va criticata è semmai la psicologizzazione

¹⁰ Cfr. A. Damasio, *Emozioni e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.

delle emozioni – l'idea che esse rimangano confinate nello psichico, inteso come un'attività o uno stato della coscienza – e non le emozioni in sé.

Fuorviante è anche la soggettivizzazione delle emozioni, cioè il concepirle come un attributo secondario della mia individualità, riconducendole a una coloritura evanescente della mia soggettività, come se fossero relegate in una dimensione interiore e privata. Il processo di formazione antropogenetica, con cui una persona traccia un percorso espressivo grazie alla metabolizzazione delle emozioni, si pone ben oltre il piano soggettivo: per essere soggettivi basta provare emozioni particolarmente intense o vivere fatti particolarmente eclatanti, per essere creativi il vissuto deve concretizzarsi in un percorso espressivo riuscito. Ciò che differenzia l'*espressività creativa* dalla mera *estroflessione soggettiva* di un vissuto arbitrario è la capacità di prendersi cura del mondo e di promuovere o inaugurare qualcosa di reale, là fuori nel mondo: finché si tratta di mere sensazioni soggettive o di una coltivazione estetizzante del proprio sentire privato si rimane su di un piano meramente psicologico e soggettivo, ma quando questo processo si concretizza nella cura del desiderio come *care* – cioè nella cura verso i legami affettivi, verso i beni pubblici della propria comunità sociale o anche verso l'inaugurazione di un nuovo legame affettivo, un nuovo inizio esistenziale o verso la creazione di un'opera – allora non si tratta più di un semplice fenomeno psicologico, ma di un fatto reale, reso antropogeneticamente possibile dalla plasticità umana.

8. *Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi privi d'invidia (aphthonos)*

Le emozioni hanno una funzione antropogenetica in quanto l'ordine del sentire, cioè il *principium individuationis* della persona, è il risultato di un processo di maturazione armonico di tutta la sfera affettiva di un individuo. È tuttavia ipotizzabile l'esistenza di un nucleo particolare, costituito da emozioni ex-centriche in grado di metabolizzare sentimenti che svolgono un ruolo decisivo nella fioritura della persona. Chiamo questi sentimenti, determinanti per lo sviluppo del processo formativo della persona, «sentimenti germinativi». La caratteristica che permette di individuare questi sentimenti è la stessa che Platone attribuiva al divino: la mancanza d'invidia. I sentimenti «privi d'invidia» (*aphthonos*) che promuovono la fioritura della persona vengono a convergere con quelli che Milton Mayeroff considerava i sentimenti alla base della «*care*»: pazienza, come capacità di dedicare tempo all'altro e di porsi in ascolto dell'altro, onestà, fiducia, umiltà, speranza, coraggio, a cui si possono aggiungere per lo meno la meraviglia, la fratellanza e la compassione.¹¹

Ma al centro di essi c'è sicuramente l'amare. Per una fenomenologia dell'amare è essenziale distinguere preliminarmente tutte le forme d'infatuazione, attaccamento, simbiosi e narcisismo dall'amare inteso invece come forza propulsiva dell'atto di autotrascendimento. L'amare concepito in quest'ultimo senso rappresenta, assieme al *pathos* della meraviglia, il polo delle energie germinative «prive d'invidia» (*aphthonos*)

¹¹ M. MAYEROFF, *On Caring* (1971), Harper Perennial, New York 1990.

contrapposto al polo delle energie psichiche autopoietiche, orientate dalla logica dell'invidia (*phthonos*). È attraverso la dinamica fra questi due poli (dinamica che assume in ogni individuo una forma unica e irripetibile) che si origina la singolarità. Amare e meraviglia sono strettamente connessi. Per meravigliarmi devo imparare a vivermi come una sorpresa, e per vivermi come una sorpresa devo prendere le distanze dall'immagine abitudinaria del mio sé, cioè autotrascendermi. La meraviglia non nasce di fronte alla fattualità, ma di fronte alla possibilità di una nuova prospettiva. Qualcosa di simile accade nell'amare. Non è che l'amare idealizzi una dimensione "spirituale incorporea" contrapposta alla quotidianità, piuttosto scopre una dimensione quotidiana dell'amata che altrimenti rimarrebbe invisibile. Tutti sono in grado di ammirare una bellezza già oggettivata e riconosciuta. L'amante si addentra invece nel suo lato nascosto, esplora il suo sorprendente modo di esistere, vede qualcosa che gli altri non vedono e che rende unico il rapporto con l'amata. Nell'amare non mi limito a riconoscere qualcosa che è dato nella prospettiva usuale, ma scopro il non ancora dato: non glorifico il suo modo di essere fattuale, ma piuttosto partecipo al suo incremento valoriale. L'amante che offre uno spazio ulteriore di crescita, fa scintillare nella persona amata un ordine valoriale più alto. Ed è solo nello spazio di accoglienza dell'amare, che prende forma quella trasformazione che la persona amata da sola non riesce altrimenti a compiere e a volte neppure a presagire.

9. Salute come "salvezza"

Per molti aspetti la filosofia come *epimeleia heautou* nasce per contrastare la tendenza, insita nell'umano, a non curare a sufficienza il nucleo dei sentimenti germinativi da cui dipende la prosecuzione della nascita ininterrotta. L'incuria di questo processo di maturazione affettiva comporta l'incapacità di trascendere il senso comune predominante, con l'inevitabile appiattimento sui modelli sociali di comportamento conformistici. Seguendo questa deriva si verificherà una completa dissipazione della singolarità nel suo ambiente, consegnando le redini dell'esistenza al soggetto che si erige nel riconoscimento sociale. Tuttavia se oriento la mia vita in base alla logica del riconoscimento, finisco con il vivere attraverso gli occhi della gente che mi circonda: giudico un'azione, assaporo la vita, compro un prodotto, esprimo una preferenza politica, sento un profumo dal punto di vista del sentire e del senso comune. Ciò in senso radicale: non nascondo la mia vera identità sotto una maschera, piuttosto divento quella maschera stessa, cioè quello che gli altri vedono di me e sostengo un ordinamento esistenziale solo formalmente "mio", ma che in realtà è deciso da qualcun altro per me. Una forma di non-esistenza che nulla ha da invidiare a quella letargica denunciata da Socrate. Il pericolo è quello di arrivare alla fine dei propri giorni accorgendosi improvvisamente che ad aver vissuto non sono stato io, bensì solo l'opinione che gli altri avevano di me. Con la tragica sensazione di essere stati espropriati della propria vita.

È in riferimento a tale danno che il concetto di salute viene a convergere con quello di salvezza in quanto “salva” la nostra esistenza dalla dannazione implicita in quella situazione che già Socrate paragonava al vivere dormendo, propria di una situazione letargica: salva nel senso di permettere l’uscita dalla caverna, cioè il passaggio dalla chiusura ambientale all’apertura al mondo. Nella lingua tedesca è ancora rintracciabile il legame fra questo processo di guarigione e una salvezza intesa come sacro: il sacro infatti è «*das Heilige*», dal verbo «*heilen*», sanare, guarire.¹²

Si tratta tuttavia di una salvezza immanente alla *Weltoffenheit*, che non implica cioè uno spostamento sul piano dell’ultraterreno: è trascendenza dalla dannazione esistenziale implicita nella caverna, nella chiusura ambientale e nell’infatuazione egocentrica, ma per meglio esporsi all’immanenza della *Weltoffenheit*. Non è trascendenza del piano empirico, ma al contrario dilatazione infinita dell’orizzonte empirico: trascendenza di un certo livello autoreferenziale della chiusura ambientale per aprirsi all’orizzonte empirico più ampio della cura del mondo, l’unico che permette di prolungare la nascita ininterrotta.

10. La coltivazione delle emozioni e l’anima bella di Hegel

Il perno di questo contributo è rappresentato dall’idea che il concetto di salute vada ampliato fino a includere un processo di coltivazione delle emozioni che, grazie a una epochè dell’egocentrismo e dell’invidia, possa sfociare nella cura del mondo, e che, al contrario, un’eccessiva infatuazione verso se stessi, o verso l’identità gregaria del proprio gruppo, rappresenti un fattore di malessere e di sofferenza, sempre sul punto di sfociare in un processo di incuria del mondo. In questa prospettiva la salute non è il risultato della guarigione farmacologica da una patologia, ma casomai la salvezza da una deriva che finisce con il creare il proprio inferno già qui su questa terra. Il problema è che il concetto di coltivazione delle emozioni, come quello di *cura sui*, è stato per lungo tempo interpretato riduttivisticamente in senso psicologistico e solipsistico. L’introduzione di una epochè dell’egocentrismo – capace di fare riferimento alla coltivazione di sentimenti germinativi privi d’invidia (*aphthonos*) – permette di evitare tale ripiegamento intimistico e irrazionalistico. Ciò che orienta il processo d’individuazione della persona non è infatti l’esaltazione acritica del sentire immediato ma, al contrario, un processo di formazione e maturazione del sentire: se ci fosse esaltazione del sentire immediato ogni processo di formazione e di maturazione del sentire diventerebbe infatti del tutto superfluo. Nelle diverse forme di apologia del sentire ci si dimentica che già il sentire immediato è attraversato da fenomeni di illusione e di autoinganno. Il più dannoso di tutti i fenomeni di autoillusione è quello riconducibile all’infatuazione egocentrica: quell’eccessivo amore di se stessi che già Platone nelle *Leggi* aveva individuato come il peggiore di tutti i mali. Per questo anche l’amare va coltivato, facendolo passare

¹² Cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, collana «Tracce del sacro» diretta da G. Penzo, EMP, Padova 2002.

attraverso un vero e proprio esercizio di autotrascendimento e di presa di distanza critica dal proprio sé autoreferenziale: l'amare vero trasforma solo nella misura in cui libera l'individuo dalle infatuazioni dannose verso il proprio sé autoreferenziale; invece l'amare distruttivo e invidioso è quello che divora e assorbe l'alterità, e riduce il mondo intero al sole nero del proprio egocentrismo. Attraverso l'esperienza dell'epochè dell'egocentrismo e dell'invidia, che implica necessariamente la *phronesis* e il piano riflessivo, l'amare conosce un processo di maturazione che lo porta a trasformarsi da emozione impulsiva e autoreferenziale in virtù: diventa l'amare che si prende cura della fioritura dell'amato e che si dedica alla cura del mondo. Per questo l'amare che ha compiuto l'esperienza dell'epochè dell'egocentrismo e dell'invidia diventa la chiave di accesso tanto alla realtà della *Weltoffenheit*, quanto alla nascita del sé personale.

L'epochè dell'egocentrismo, dell'invidia e del risentimento rappresenta un passaggio obbligatorio per raggiungere la salute nel senso della *care*. Senza questo passaggio la coltivazione delle emozioni ripiegherebbe in una *cura sui* intimistica e soggettiva, sfociando in uno spettacolo nichilista, come potrebbe essere il culto di un *fitness* autoreferenziale rivolto alle proprie adiposità esistenziali. Invece, grazie a questa epochè, la coltivazione delle emozioni trascende proprio la *cura sui* intimistica ed estetizzante dell'ego e diventa cura del desiderio, cioè cura del mondo.

In altri termini la trasformazione individuale e quella sociale sono fra loro strettamente connesse, come del resto già Socrate faceva notare a un Alcibiade che desiderava porsi al governo di Atene senza prima aver imparato a governare se stesso. Pensare invece che la democrazia non implichi il problema della coltivazione delle emozioni è un'idea non solo sbagliata, ma pericolosa: senza una coltivazione delle emozioni che motivi una cura delle giovani generazioni, degli anziani, dei malati e degli emarginati non potrebbe infatti esistere una società democratica. La società è generata dalla cura. Riproporre l'idea che la coltivazione delle emozioni sia sempre e in ogni caso solo una questione elitaria per spiriti piccolo-borghesi che si dedicano al raffinamento del proprio sentire privato, secondo il famoso modello dell'«anima bella» di Hegel, significa non fare i conti con la realtà sociale come risultato della cura e rimanere ancorati a un'idea falsata del funzionamento del «cervello politico». Lo psicologo e politologo americano Drew Westen ha recentemente affermato che

l'idea di mente prediletta da filosofi e studiosi di scienze cognitive, da economisti ed esperti di politica dal XVIII secolo in poi – una mente “spassionata” che prende decisioni soppesando gli elementi a disposizione e ragionando fino a raggiungere le conclusioni più valide – non ha alcun rapporto con il funzionamento reale della mente e del cervello. Quando gli strateghi delle campagne politiche si basano su questa concezione della mente, di solito i loro candidati vengono sconfitti.¹³

¹³ D. Westen, *La mente politica. Il ruolo delle emozioni nel destino di una nazione*, Saggiatore, Milano 2008 (or. 2007), 9.

La differenza fra le società totalitarie e quelle caratterizzate da una democrazia matura consiste nel fatto che mentre nelle prime prevale la demagogia del leader carismatico, che per creare consenso specula sul risentimento, la paura e l'insicurezza del gruppo, nelle seconde viene lasciato spazio alla testimonianza di come sia possibile compiere un atto collettivo di presa di distanza critica nei confronti del sentire immediato del proprio gruppo sociale permettendo in tal modo una metabolizzazione riflessiva e non ideologica di queste paure e risentimenti. Questo significa riconoscere che un atto di autotrascendimento nei confronti dei propri confini può essere compiuto non solo a livello della coltivazione delle emozioni del singolo, ma anche a livello di unità sociale, e che ad esso può corrispondere la maturazione di un nuovo «sentire comune» in grado di andare oltre le reazioni impulsive che l'identità gregaria del gruppo prova nei confronti del risentimento, dell'invidia e della paura verso il diverso.

11. *Coltivazione delle emozioni e Collective Intentionality*

A questo proposito va segnalata una difficoltà che emerge in modo particolarmente evidente nel dibattito anglosassone sul problema della *collective intentionality*. John Searle, in un recente lavoro, dopo aver sottolineato la straordinaria centralità che il concetto di «*collective intentionality*» ha ormai assunto negli studi della filosofia analitica sul fenomeno sociale,¹⁴ si oppone all'«individualismo metodologico», affermando che l'intenzionalità collettiva (o *We-intention*) non possa essere considerata la somma di diverse intenzionalità individuali (o *I-intentions*), ma costituisca un fenomeno originario: è tutta l'ontologia sociale, quindi, che va rifondata sul fenomeno dell'intenzionalità collettiva.

È tuttavia paradossale che proprio nel momento in cui la filosofia delle emozioni miete così ampi consensi, Searle non si ponga affatto il problema di una dimensione affettiva dell'«intenzionalità collettiva». Certo, anche Searle ammette l'esistenza di forme d'intenzionalità collettiva del desiderare,¹⁵ ma ritiene che questo desiderare non sia un fenomeno originario, ma si fondi a sua volta sull'intenzione e sulla credenza,¹⁶ il che rende superfluo il problema di una fondazione ultima dell'intenzionalità collettiva sul sentire e sulle emozioni. In tal modo Searle dimostra di essere lui stesso un esponente dell'«individualismo metodologico», non appena si passi dal tema dell'«intenzionalità collettiva» a quello dell'intenzionalità del «sentire insieme». Qui riaffiora infatti il vecchio pregiudizio cognitivista secondo cui il sentire appartiene essenzialmente a una dimensione intima e soggettiva dell'individuo, per cui propriamente solo i singoli individui possono sentire qualcosa e non le unità sociali.

¹⁴ J. SEARLE, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York 2010, tr. it. *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano 2010, 57.

¹⁵ Ivi, 54.

¹⁶ Ivi, 165, 173.

Se l'intenzionalità collettiva presuppone un «sentire collettivo» o addirittura un «consentire insieme», allora la coltivazione delle emozioni – lungi dal rimanere relegata nell'immagine hegeliana dell'«anima bella» – diventerebbe il principale fattore della costruzione sociale della realtà, e per essa varrebbe quanto affermato da Searle a proposito della «*collective intentionality*»: in tal caso è tutta l'ontologia sociale che andrebbe rifondata a partire dai diversi livelli dell'«intenzionalità del sentire insieme».