

## Il paradigma della *cura*. Una riflessione politico-simbolica

di *Patrizia Salvatore*

**ABSTRACT:** L'articolo si propone di individuare i caratteri costitutivi della *cura* attraverso un'analisi simbolica della *parabola del buon Samaritano*, nella quale il rapporto con l'altro presuppone la *nostalgia del totalmente Altro*.

**KEY WORDS:** simbolo, liberazione, responsabilità, *agape*, attraversare, coscienza.

Cosa è la *cura*? Quali i suoi caratteri costitutivi? La mia tesi è che siano *paradigmaticamente* tracciati ne *la parabola del buon Samaritano*. Nel lasciare sullo sfondo, pur non escludendolo, il contesto confessionale cristiano in cui si colloca, ne darò una lettura laico-religiosa<sup>1</sup>, individuando il racconto evangelico come un *possibile reale, anche se non effettuale*. Quand'anche ciò che si narra non accadesse mai, o non fosse mai accaduto, in quanto espressione dell'immaginazione estetico-etico-religiosa creativa che usa i simboli<sup>2</sup> per immaginare il totalmente Altro, esemplifica, un pos-

<sup>1</sup> Intendo dire che le nozioni fondamentali che userò sono valide entro i limiti della *semplice ragione* e, quindi, al di là di ogni esplicito riferimento a premesse dogmatiche. Sono cioè comprensibili laicamente quanto religiosamente, facendo leva sulle "esigenze filosofiche del cristianesimo", per dirla con Blondel, sulle sue *valenze esistenziali*, e non sui dati rivelati propri della fede cristiana in quanto tale, sui quali, comunque, anche filosoficamente ci si può trovare d'accordo. "Se non c'è che un *Logos*, il *Logos* del Cristo non mi domanda altro, in quanto filosofo, che una più completa e perfetta messa in opera della ragione; niente più che la ragione, ma la ragione *intiera*. Ripetiamo questo termine: la ragione intiera, perché è questo problema dell'integralità del pensare che si dimostrerà essere il nodo di tutta la problematica" (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977, pp. 416-417). Cfr., altresì, F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, Peloritana Editrice, 1978, p. 176 e dello stesso autore *Valenze esistenziali del Cristianesimo*, Peloritana editrice, 1968. Di questa tematica mi sono occupata, in particolare, in *Fondamenti 'razionali' del rapporto storico-problematico tra laicità e religiosità*, in Atti della "Accademia Peloritana dei Pericolanti", Messina, 1995.

<sup>2</sup> Infatti "sebbene a riguardo dei concetti trascendentali della ragione noi dobbiamo dire: *sono soltanto idee*, tuttavia non ci sarà affatto lecito di considerarli come superflui e nulli". In altri termini, mentre, per quanto riguarda i concetti puri dell'intelletto, "la loro realtà oggettiva si fonda unicamente sul fatto che, in quanto essi costituiscono la forma intellettuale di ogni esperienza, la loro applicazione dovrà sempre essere indicata nell'esperienza", i concetti della ragione pura o idee trascendentali, i simboli, invece, non accettano di "lasciarsi circoscrivere entro l'esperienza", dal momento che essi riguardano "una conoscenza, di cui ogni conoscenza empirica (e forse la totalità dell'esperienza possibile o della sua sintesi empirica) è soltanto una parte", ed alla quale conoscenza "senza dubbio non c'è

sibile esistenziale, che più integralmente corrisponde ai bisogni ontici dell'uomo, più di quanto riesca a fare la scienza, che, programmaticamente, si limita a descrivere fenomenicamente l'effettuale, finendo, così, di fatto, col giustificarlo.

In questo caso, il *poter-dover essere* dispiegato da questa parabola consente di saggiare il *potere di fare per trasformare* creativamente la realtà aprendo l'uomo ad un'esistenza più autentica. Autentica perché non chiusa nella dimensione immanente, egoistica e nichilisticamente violenta, ma, invece, tale da offrire la possibilità appunto *cruciale*<sup>3</sup>, di impegnarsi *con-cretamente* nel mondo, per renderlo *meno immondo*, più *mondo*, pulito, appunto. Insomma è un esercizio pratico di libertà, come *liberazione di possibilità all'infinito del proprio essere*<sup>4</sup>.

### 1. La parabola del buon Samaritano<sup>5</sup>

Riporto, qui, di seguito, la parabola, perché, anche se sin troppo nota, mi interessa averla presente per soffermarmi su alcune espressioni, lì usate, particolarmente significative.

Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: 'Maestro, che devo fare per ereditare la *vita eterna*?'. Gesù gli disse: '*Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?*'. Costui rispose: '*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso*'. E Gesù: 'Hai risposto bene; fa' questo e vivrai'. Ma quegli, *volendo giustificarsi*, disse a Gesù: '*E chi è il mio prossimo?*'. Gesù riprese: 'Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che

esperienza reale che giunga mai pienamente, sebbene ogni esperienza reale vi appartenga sempre" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, Einaudi, Torino, 1957, pp. 372-386, *passim*). Per la funzione ontologica dei simboli e dell'uso creativo dell'immaginazione estetico-etico-religiosa per pensare il totalmente Altro mi si consenta di rinviare al mio saggio *Prometeo e Cristo. Una riflessione politico-simbolica*, Aracne, Ariccia, 2016. In esso, nelle pp. 173-177, trova spazio la motivazione della mia scelta metodologica, che prevede il ricorso al racconto, in questo caso evangelico. Pagine profondamente raffinate sulla fede nel possibile contenuta nei Vangeli e nelle fiabe sono dedicate da Cristina Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano, 1987.

<sup>3</sup> Come il simbolo della croce, appunto, esprime, che, con i suoi bracci che si intersecano, ciascuno *attraversando* l'altro, rappresenta l'apertura della dimensione immanente, nella sua orizzontalità, a quella trascendente, nella sua verticalità, ossia la tensione ad amare Dio attraverso l'uomo, che ne è suo concreto simbolo.

<sup>4</sup> Cfr. il concetto di libertà come *liberazione* in F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, cit. A conferma esperienziale di questo aspetto metafisico della condizione umana basta riflettere sul senso di precarietà di ogni più alto momento della nostra vita, sul senso dell'incolmabile scarto tra ciò che sentiamo o sappiamo di più importante e prezioso in confronto di ciò che riusciamo ad esprimere, sul disagio doloroso di fronte a parole, norme, istituzioni sempre inadeguate alla compiutezza ideale dell'atto umano, sul senso dell'ineffabile, dell'inesauribile pienezza dell'essere che urge in noi; pienezza al cui confronto l'intero insieme di tutte le più meravigliose opere compiute risulta comunque un nulla insignificante; e ciò non perché ci si illude di essere più grandi di ciò che si è, ma solo *perché si è questo poter essere sussistente* (cfr. F. Balbo, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, in *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino, 1966, pp. 450-452).

<sup>5</sup> Lc 10, 25-37.

lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e *quando lo vide passò oltre dall'altra parte*. Anche un levita, giunto in quel luogo, *lo vide e passò oltre*. Invece un Samaritano, che era in viaggio, *passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui*. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: *'Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno!'*. *'Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?'* *Quegli rispose: 'Chi ha avuto compassione di lui'*. Gesù gli disse: *'Va' e anche tu fa' lo stesso'*.

La domanda del Dottore della legge riguarda la *vita*, e mettendone in discussione il senso, si riferisce alla dimensione eterna, non meramente fisica, dell'*essere*. In altri termini, laicamente, pone la questione di cosa significhi vivere autenticamente, *essere per sempre*.

Gesù non dà le risposte, e, da saggio maestro, pone, a sua volta, domande, per far, maieuticamente, *partorire* al suo interlocutore ciò di cui vanno insieme alla ricerca.

E, così, risponde con un'altra domanda: "cosa sta scritto nella legge? *Come leggi?*"

Il piano oggettivo del diritto sollecita l'interpretazione ermeneutica del *come* soggettivamente si legge. E quando dico *soggettivamente* non intendo dire arbitrariamente, mi riferisco, piuttosto, a ciò che riguarda l'*appropriazione* personale e autonoma, da parte di chi legge, delle ragioni di verità oggettivamente poste che, fin quando non vengono interiorizzate, non hanno significato per il soggetto che le esamina. Nulla è significativamente vero *per noi* se non lo assimiliamo in modo *singolarmente irripetibile*<sup>6</sup>.

È lo stesso dottore della legge che cita il comandamento. Probabilmente lo fa però intellettualisticamente, nel senso che, a riguardo, è sicuramente erudito, ma non esperienzialmente convinto, cioè criticamente consapevole e cosciente. Sarà Gesù a metterlo in condizione di cogliere concretamente il significato esistenziale nuovo di quel *mandatum*. L'amore per Dio ha come condizione, l'amore del prossimo.

E a questo punto, allora, il dottore pone un'altra concretissima questione: ma *"chi è mio prossimo?"*

La domanda riflette il già evidenziato approccio intellettualistico, di chi, per deresponsabilizzarsi, ricorre ai meccanismi di difesa tipici della falsa coscienza<sup>7</sup>, la quale, sopravvalutando elementi non decisivi, li fa apparire come ostacoli insormontabili, tant'è che Luca commenta che essa è posta "volendo giustificarsi". Il sapere intellettualistico è proprio di quelle *buone* intenzioni, che, non traducendosi

<sup>6</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna, 1972.

<sup>7</sup> Delle immediate pseudo-evidenze della coscienza, conservando la fiducia nella sua voce originaria, bisogna permanentemente sospettare, intendendola piuttosto come un compito, *aufgegeben* (cfr., P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 61-62)

in azioni *buone* e virtuose *in atto*, lastricano l'*inferno* del disimpegno. La conoscenza erudita della legge non è di per sé *coscienza* delle sue implicazioni esistenziali. E, tuttavia, il dottore, se interroga, rivela di non essere chiuso, e di lasciare spazio alla possibilità di prendere co-scienza (che è *cum-scire*). Cristo, allora, da *maestro* che da fuori ammonisce<sup>8</sup>, ancora una volta, non gli dà una risposta pre-costituita, ma lo *pro-voca* con una parabola che *dà a pensare*<sup>9</sup> e, concretamente, *di che agire*<sup>10</sup>.

“Chi è il mio prossimo?”. Innanzitutto, gli fa vagliare chi non lo è. Non è prossimo il sacerdote che “vide e passò oltre dall'altra parte”. Non è prossimo il levita, che, anche lui, “vide e passò oltre”. È *prossimo*, invece, il Samaritano che, pur nemico, “passandogli accanto vide e ne ebbe compassione. Gli-si-fece-vicino”.

Se gli altri, pur vedendo, passano oltre, qual è la condizione per *saper* vedere? Il dottore della legge, alla domanda *maientica* di Cristo “chi ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?”, risponde dimostrando di aver, finalmente, in coscienza capito: “chi ha avuto compassione di lui”. E *cosa fa* chi ha avuto, nei fatti, compassione? Si prende cura. *Come?* Facendo *direttamente* ciò che deve nell'immediato e affidandone *indirettamente* le cure ad un altro, all'albergatore, in questo caso, se e quando non può direttamente occuparsene da solo.

Riflettendo sulla risposta alla domanda “chi è mio prossimo?”, osservo che nel Vangelo c'è un'inversione, storicamente originale, del tradizionale punto di vista spaziale solitamente connesso alla parola. Qui, si mostra che prossimo è chi-si-fa-vicino, *il più vicino*, come il superlativo della parola latina *proximus* evidenzia. È il Samaritano che si *com*-muove e perciò si muove, non l'altro in quanto già lì staticamente vicino in senso spaziale<sup>11</sup>. E quindi c'è un'estensione, o meglio un approfondimento, del significato della parola, che a questo punto viene a coinvolgere tutta l'umanità possibile. Prossimo è il Samaritano stesso, che *sceglie* di avvicinarsi, con un *movimento verso* l'altro, motivato dalla *cum-passione*, condizione per sentire la sua

<sup>8</sup> *Magister intus docet, foras admonet*. Con riferimento a ciò, Agostino, bene evidenziando la dimensione laico-religiosa della ragione, ammonisce: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*” (*De vera religione*, c. XXXIX, n. 72).

<sup>9</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002. La parabola (da *para-ballein*) è un racconto che *getta presso, accanto, oltre* per paragonare, confrontare qualcosa di effettivamente presente con ciò che è affine e vicino, fenomenicamente assente, ma simbolicamente reso presente attraverso l'analogia.

<sup>10</sup> Ritengo necessario esplicitare rispetto a Ricoeur che il simbolo contenuto nella parabola si configura, quale fonte di valori, efficacissimo principio di determinazione pratica, arricchente la stessa identità dell'uomo, poiché le dà *sensu*. Il *sensu*, cioè, verso cui tendere: *trascendente verso l'alto, all'infinito*. Il riconoscimento pratico dell'idea di Dio implica, dunque, non un'astratta finzione mentale, un *come se* illusorio che tutt'al più serve per accomodarsi alla effettualità intesa piuttosto fatalisticamente, ma l'assunzione di un atteggiamento esistenziale impegnato a renderlo concretamente presente qui ed ora, in forza del quale trasformare la realtà stessa, promuovendone lo sviluppo armonicamente ordinato, in vista del bene.

<sup>11</sup> A riguardo interessanti spunti offre Massimo Cacciari in *Drammatica della prossimità* in E. Bianchi, M. Cacciari, *Ama il prossimo tuo*, Il Mulino, Bologna 2012. Cfr., altresì, F. Bartolone, *op. cit.*, p.100.

voce e vederne il volto<sup>12</sup>. Quindi, per sapere veramente chi è prossimo a sé occorre interrogare se stessi e, invertendo il punto di vista staticamente determinato da una realtà spaziale già data, occorre assumersi attivamente la responsabilità di *tendere*. Ma mentre il Samaritano decide di farsi vicino rimane al tempo stesso distante, perché non si ritiene, arrogantemente, insostituibile. Anzi, *umilmente* consapevole anche dei propri limiti (oltre che delle possibilità), chiede lui stesso aiuto, e affida chi ha bisogno a chi, meglio di lui in quel momento, può occuparsene. *Va*, ma *continua a rimanere vicino*, in vero, tant'è che si impegna a ritornare, al momento giusto, in situazione previsto. Lo lascia, ma non lo abbandona. Resterà sempre *presso*, come colui che ha risposto: “*eccomi, ci sono, sono*”. È stato appunto il *responsabile*<sup>13</sup>, abile a rispondere a ciò che in situazione *doveva fare, presente-assente*, alla giusta distanza per essere adeguatamente *prossimo*.

Gli altri, sacerdote e levita, sono passati oltre. Forse li ripugna quello spettacolo. L'altro è percosso a sangue, mezzo morto, certo sconvolge la vista del sangue, inquieta lo spettacolo della morte. Potrebbe riguardare loro stessi... meglio fuggire, meglio non pensare... Ecco la *banalità del male*: il non pensare, che, così, porta ad anteporre, di fatto, il proprio sé all'altro, che semplicemente non si è criticamente considerato, perché non se lo si è posto come *pro-blema*<sup>14</sup>. Se l'etimologia greca di prossimo rinvia a *plesios* “occorre, allora, ascoltare il timbro di un accostarsi che percuote, di un toccare che è essere colpiti, del *pellere* (*pelas* non è “l'accanto”, ma il *vicino-contro*; *pelazo* è lo *spingere contro* fino a penetrare, a sfondare). È questo timbro che sacerdote e levita non sopportano”<sup>15</sup>.

Non è facile il sopportare. Il Samaritano, invece, *sa* sopportare, perché lo *vuole*. Accetta il dolore di quella vista e non solo vede, ma *ri-spetta* l'altro<sup>16</sup>: lo vede, *ri-vede*, guardando e *ri-guardando*, di nuovo, attentamente, osservando dentro e fuori di lui, dietro e davanti a sé, e con ciò ascoltando, da dentro, il richiamo ad occuparsene. Il suo vedere a questo punto non è mero vedere, ma *saper* vedere, *coscienza* di vedere, non è solo intellettualistico conoscere, che senza amore rende ciechi e sordi, è *ri-conoscere*, perché scorge in sé l'appello coscienziale: “esci dal tuo bozzolo. Non giocare con le cose che hai dentro, cose fatte per-servire-al-mondo: guarda fuori, gli uomini sono fuori e non dentro di te, ma possono fartisi interiori

<sup>12</sup> “Il volto parla”, ed ancora “l'occhio non brilla, parla” (E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990, pp. 64-65, *passim*). Per avere gioiosa cura si richiede, cioè, quella decisione libera e liberante di torsione-dello-sguardo, che è lo scegliere di volgersi verso chi chiede aiuto in nome del Bene, simbolicamente espresso con quello stesso volto. Significa elevarsi, cambiando prospettiva, dalla dimensione meramente fisica e mondana, in cui appare controproducente *rispondere*, alla dimensione del possibile metafisico, condizione per liberare l'essere *nel e attraverso il con-essere*.

<sup>13</sup> M. Cacciari, *Ama il prossimo tuo*, in *Drammatica della prossimità*, cit., p. 90.

<sup>14</sup> Dal gr. πρόβλημα-ατος, der. di προβάλω: ciò che si getta o mette davanti.

<sup>15</sup> M. Cacciari, *Ama il prossimo tuo*, in *Drammatica della prossimità*, cit., p. 91.

<sup>16</sup> Il *ri-spetto* (da *re-spicio*) è un guardare all'indietro, di nuovo, per scoprirsi originati e si traduce nel riconoscere la dignità dell'altro, appunto nel *rispettare* (da *respecto* frequentativo di *respicio*) che è un rivolgersi verso, guardare, osservare e considerare con attenzione, esaltato dal valore intensivo, in questo caso, del prefisso *re*.

se tu ti scuoti, tu sei *responsabile* degli uomini<sup>17</sup>.

Saper sopportare non significa subire, schiacciati da un peso che, proprio perché non tollerato, è ancora più intollerabile. È, invece, il *volere* farsi carico, il *sub-portare*, da sotto elevando e quindi *liberandosi*, liberando cioè la propria stessa essenza umana, al fine di sanare la ferita provocata dall'*at-tensione* alla ferita dell'altro. Così descritto sembra quasi un atto inevitabile. E così sembra descriverlo Cacciari: "Forse che il Samaritano, se lo avesse potuto, non si sarebbe risparmiato questo 'calice'? Ma non poteva; il cuore gli si era spezzato, e non poteva fare ritorno a sé se non *avvicinandosi* a quell'altro"<sup>18</sup>. In vero, a mio avviso, anch'egli avrebbe potuto passare oltre se così avesse deciso. Ma invece ha deciso altro! Ha generosamente, per quanto travagliosamente, *scelto* di mettere in conto che gli si spezzasse il cuore preferendo donarsi all'altro, per essere rinnovatamente un altro sé. Gli altri, invece, che avrebbero anch'essi *potuto-dovuto* farsi carico di questo dolore, non hanno concretamente voluto e, pigramente se non vilmente, hanno tirato dritto, fuggendo, innanzi tutto, da se stessi. È in gioco la libertà come responsabilità, ben distinta dal mero indifferente libero arbitrio. Niente e nessuno impone questa scelta. Se così sceglie, consapevolmente, il Samaritano lo fa da sé, *anche*, per sé. Mentre si avvicina all'altro, infatti, sa di stare avvicinandosi a sé, alla propria essenza più autentica di uomo che ha bisogno di essere e per *essere* di *avere* e *dare*. E mentre si avvicina a sé si avvicina all'altro e attraverso l'altro al totalmente Altro, che, laicamente, è la nostalgia di giustizia consumata e perfetta, il desiderio che l'assassino non trionfi sulla sua vittima innocente<sup>19</sup>.

## 2. Essere, avere e dare per essere

Essere, avere e dare rappresentano i bisogni ontici dell'esserci. Infatti, se l'uomo ha bisogno di *avere* per affermare ed espandere l'essere che è, secondo le sue potenzialità ad esso proprie, e ha bisogno di *essere* ciò che non è ancora ma può essere, e per essere *più* di ciò che già è e per continuare ad essere, ebbene, è nel *dare* che questi bisogni ontici si compenetrano in maniera coesenziale: *dare-donare* il proprio essere per lasciare spazio all'Essere assoluto che non è l'uomo stesso, fino a perdere la chiusura nel proprio essere particolare, che permanentemente si rischia di assolutizzare<sup>20</sup>. Questo *dare*-perdere il sé che non è sé (quello assoluto che non appartiene all'uomo) si traduce nell'umiltà, atteggiamento che è alla base dell'atteggiamento della cura. *Umile* è chi riprendendosi dalle sue radici si scopre, *ab imis*, finito aperto all'infinito, *transfinito*<sup>21</sup>, e solo così può scoprire il proprio autentico

<sup>17</sup> F. Balbo, *L'uomo senza miti*, in *Opere*, cit., p. 9.

<sup>18</sup> M. Cacciari, *Ama il prossimo tuo*, in *Drammatica della prossimità*, cit., p. 91.

<sup>19</sup> Cfr. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia, 1982, pp. 74-75.

<sup>20</sup> Cfr. F. Balbo, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, in *Opere*, cit., p. 452.

<sup>21</sup> Per quanto riguarda il termine e il corrispettivo concetto di *transfinitudine* rinvio a E. Lisi (*Educazione alla morte come attraversamento di ciò che fa ostacolo al farsi 'umano' dell'esistenza*, dispense a. a. 1984/85; *Pedagogia e vita. Dal grebbomaterno all'ambientecosmo, dal concepimento oltre la morte. Idee per una educazione ad una migliore qualità della vita intesa come attraversamento di ciò che fa ostacolo al farsi umanodivino dell'esistenza. Fondamenti religiosi e valenze pedagogiche dell'etica*, dispen-

spazio nell'essere in termini di possibilità e limiti.

Avere cura è *de-cidere* di agire per l'altro, *scegliendo*, in nome di quella nostalgia che lo fa "sporgere"<sup>22</sup> sul totalmente Altro, il suo singolare *poter-dover* essere, *ciò che ha originalmente da essere*<sup>23</sup>.

Decidere è un *re-cidere* i vincoli con ciò che fa ostacolo alla deliberazione respons-abile. È scegliere di *darsi*, non di possedere<sup>24</sup>: la cura unisce i distinti mantenendoli tali in armoniosa *tensione polare*. Non è il sentimentalistico *abbrasson-nous*, che pretende di annullare il conflitto, ma il gesto che, con *amore pensoso*, sceglie di *attraversarlo* nel suo primo *teatro*, che è la propria stessa coscienza. Se la si interroga, demistificando continuamente i suoi alibi deresponsabilizzanti, la coscienza risponde sempre, orientando come una bussola, su ciò che c'è da fare in situazione, in quella particolarissima situazione, creativamente facendo trovare, non senza travaglio, se la si *vuole* concretamente, *la* soluzione meno inadeguata.

Insomma nell'agape del Samaritano c'è la scelta di *attraversare* con gioia sofferata<sup>25</sup> l'*agonia* della sofferenza dell'altro, facendosene carico senza farsene sconvolgere (altrimenti scadrebbe nell'*allagamento emotivo* che annebbia la preziosa dimensione logica senza la quale non si potrebbero cercare strumenti per fornire aiuto), e di attraversare l'*agone* dentro di sé (ovvero la lotta contro quella tendenza radicale al male, che è il lasciarsi andare per forza di inerzia, senza interrogarsi se si sta seguendo la *strada* giusta, senza essere pronti a rinnovarsi momento per momento, mutando rotta se necessario).

*se* dell'a. acc. 1991/92 della cattedra di *Pedagogia* della Facoltà di Lettere e Filosofia da me raccolte ed ordinate). L'*attraversamento* è quella forma di sviluppo nel quale il passaggio da una realtà a un'altra è un salto di qualità creativo, un *transitus* per andare oltre, al di là, rinnovati. Il termine lisiano di *attraversamento* (che corrisponde a ciò che Balbo con Hegel chiama *superamento*) è originalmente efficace per descrivere il processo che la dialettica umana sul piano ontologico richiede. *Attraversare* vuol dire, sul piano esperienziale e non meramente logico, che "le alterità si unificano senza distruggersi" e l'integrazione nella distinzione si manifesta effettivamente, così come "l'atto dello sviluppo, il momento ontico nel quale avviene l'incremento di essere". E così l'uomo, nella misura in cui riesca a determinare siffatto incremento d'essere influisce coscienzialmente sull'orientamento sostanziale della storia, la quale diviene, nella stessa misura, la realizzazione all'infinito della sua essenza transfinita, fatta a immagine e somiglianza del *totalmente Altro*.

<sup>22</sup> F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, cit., p. 24.

<sup>23</sup> Così rispondono gli operatori della cura alla domanda del *perché si prendono cura*: "Era necessario farlo e l'ho fatto!". Come osserva Luigina Mortari "dalle evidenze raccolte nel corso di ricerche empiriche in cui i soggetti coinvolti erano operatori della cura, è possibile argomentare che chi sente la necessità dell'aver cura la sente perché *sa che lì ne va del bene*. Ne va del bene dell'altro e del bene di sé" (Cfr. L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p.101).

<sup>24</sup> Su *eros* e *agape* alla luce delle originali riflessioni di Bartolone mi sono occupata in *Prometeo e Cristo*, cit., pp.144-158.

<sup>25</sup> *Gioia-sofferata* e *sofferenza-gioiosa*, espressioni che esperienzialmente descrivono il risultato creativo dell'attraversamento dialettico sul piano ontologico e che la mera logica, basata sul principio di non contraddizione alternativo-escludente, non può *capire* (Cfr. E. Lisi, *Pedagogia e vita*, cit., dispense dell'a. a. 1991/92).

### 3. Presupposti ontologici della cura

Tutto ciò rinvia ai presupposti ontologici dell'analitica esistenziale di Heidegger<sup>26</sup>, ma per superarli. L'Esser-ci è essere nel mondo e di ciò ne va del suo stesso essere. Mancando di perfezione ontologica, non essendo *causa sui*, dipendendo da altro sin dal suo stesso essere nel mondo, è un essere permanentemente incompiuto e non c'è atto che lo realizzi esaustivamente, conclusivamente e definitivamente. Se questa è la sua struttura ontica, se è incompiuto il suo esserci che cerca compiutezza, la cura è il fondamentale modo di essere dell'ente, che, per essere ne va del suo stesso essere, e, attraverso essa, diviene il suo stesso essere più proprio.

Nella parola *cura* (sin dalla sua etimologia latina) c'è l'ambivalenza di questo atteggiamento esistenziale. Per un verso, significa 'pensiero-per-qualcosa', sollecitudine, *at*-tenzione e quindi *tendere a*, *inter*-esse; per altro verso significa affanno, preoccupazione ansiosa, angoscia nichilistica.

A sciogliere l'ambiguità del *modo* attraverso cui si incarna la cura nello stare al mondo è la concezione antropologica che ne sta a fondamento.

Se ci si sente inchiodati a se stessi, al peso non scelto liberamente, ma soggettivamente avvertito come imposto, nel presupposto implicito che si vorrebbe essere oltranzisticamente indipendenti e assoluti, si sente solo l'angoscia dell'oppressione, dell'ingombro di dover-essere-se-stessi. Ne consegue il sentimento costante e ricorrente della *nauseabonda* stanchezza del vivere, di quel vivere che non è vivere autenticamente e che scade nella manipolazione e nell'incurante *usa e getta* che riducendo a meri *mezzogi* cose e persone cede al dominio del *Si* anonimo e passivante.

Al contrario, *accettando* attivamente il limite che non si è strutturalmente indipendenti e assoluti, ma costitutivamente *transfiniti*, ogni gesto di donazione, fatto scegliendo di sopportare questa condizione, fa *attraversare* la fatica del peso: in tal caso non solo non ci si sente oppressi, anzi si vede l'unica vera possibilità di liberarsi, liberare la propria essenza, che, riconosciuta nella sua fondamentale "insaziabile fame d'identità"<sup>27</sup>, dà espressione alla gioia di essere-nel-mondo impegnandosi all'infinito in ogni progetto seriamente scelto nell'armonia dell'essere, ossia secondo la misura, il modo e l'ordine di partecipazione dell'essere che è proprio dell'uomo<sup>28</sup>.

In tal caso, il *problema* dell'altro viene avvertito come proprio e mentre ci si impegna a realizzarne il bene si *sa* concretamente di stare realizzando *autenticamente* il proprio *se stesso*. È nella relazione con l'altro che si tesse il proprio essere, anche se la tentazione a chiudersi in monade è forte, specie nei momenti di crisi. Essere è con-essere. Il singolare è in sé plurale<sup>29</sup>, come rivela il *dia-logos* interiore, che è coscienziale parlare tra sé e sé in ascolto dell'Altro, attraverso la voce della coscienza. Ovviamente riconoscere l'altro non significa negare la propria *autonomia*, ma semplicemente la propria *indipendenza*. Solo in una concezione antropologica che

<sup>26</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

<sup>27</sup> F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, cit., p. 53.

<sup>28</sup> Ivi, p. 444.

<sup>29</sup> Cfr. J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001. Cfr., altresì, il mio *Paidéia-Politéia/Politéia-Paidéia (Struttura ontica ed articolazioni storiche della umanità della 'persona' dell'allievo)*, in Atti della "Accademia Peloritana dei Pericolanti", Messina, 1994.



riconosce la transfinitudine dell'uomo la cura dell'altro è imprescindibile dall'autentica cura di sé: se ciascuno *vuole* il ben-essere, ed essere è sempre con-essere, allora non è possibile concepire un bene che sia perseguibile da un essere che si ritenga oltranzisticamente autosufficiente. Se questa strutturale dipendenza non viene, al contrario, consapevolmente scelta, scade nel delirio di onnipotenza, insostenibile esigenza di indipendenza dell'uomo, che di fatto si comporta come se fosse dio.

Conclusivamente, allora, perché, prendersi pensosamente a cuore, con generosa compassione, la cura dell'altro? Il perché non può essere di tipo logico, secondo una riduttiva ottica finitistica, che riduce l'uomo a una dimensione, quella fisica. Fare i conti calcolando quantitativamente e superficialmente comporta un bilancio sempre in perdita. La domanda va, piuttosto, posta sul piano *simbolicamente* metafisico, il che non vuol dire illogico, ma metafisico, che include la qualità dell'essere inteso come "insaziabile fame di identità"<sup>30</sup>. Il dare, *mondanamente*, inteso solo come *sottrazione* di tempo, energie e costi, secondo l'approccio proposto, invece, *aggiunge*, esperienzialmente, *il centuplo*, perché il *guadagno* esistenziale, che si ha nel dividere, attraverso il *con-dividere*, fa sperimentare *miracolosamente* la gioia all'infinito della *moltiplicazione*<sup>31</sup> *agapica*, in termini di crescita, del proprio essere e di quello dell'altro *in vista del totalmente Altro*, che ha nell'uomo il suo concreto *simbolo*<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, cit., p.25.

<sup>31</sup> 'Moltiplicazione' che non è solo "quella degli individui umani stessi", ma anche nella quotidianità "l'aumento in intensità e diffusione: a) delle capacità di azione; b) dei poteri umani sul cosmo; c) dei mezzi e strumenti per la vita umana" (F. Balbo, *Opere*, cit., p. 467). Cfr., altresì, E. Lisi, *Economia etica dell'esistenza: dal Genesi al Vangelo* in *Fondamenti religiosi e valenze pedagogiche dell'etica*, Ferrara, Messina, 1969, pp. 34-36.

<sup>32</sup> F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, cit., p.53.