

2 ANNO I – LUGLIO / DICEMBRE 2015

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Umanesimo e umaneshimi a confronto

a cura di D. Amato e P. Zuppa

EDB

ANNALISA CAPUTO*

Per un umanesimo «diverso». Quando fragilità, handicap, ritardo mentale danno a pensare

Perché humanismus è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, «inumano», cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo?

(M. Heidegger, Lettera sull'umanesimo)

L'umanesimo, che aveva l'ambizione di collocare l'Uomo all'altezza di Dio, si è costruito censurando, espellendo la vulnerabilità insita nel genere umano e su cui occorrerà ritornare. [...] Ma le nostre parole sono troppo stigmatizzanti o troppo idealizzanti. Parliamo dell'handicap, non riusciamo a parlare alle e con le persone con handicap. [...] Abbiamo bisogno, dunque, di rifondare l'umanesimo (né più né meno!) per iscriverci il posto del disabile. [...] E forse, allora, in questo estremo limite della civiltà, l'umanesimo troverà la sua vera rifondazione.

(J. Kristeva, I loro sguardi bucano le nostre ombre)

La linea di esclusione non è più tracciata soltanto tra il soggetto reputato sano e il soggetto con handicap. [...] Questi è il mio doppio infinitamente vicino. [...] E questo è il messaggio propriamente etico [...]: che i ben portanti accolgano la proposta di senso della malattia e che questa li aiuti a sopportare la loro precarietà, la loro propria vulnerabilità, la loro proprio mortalità.

(P. Ricœur, La differenza tra il normale e il patologico come fonte di rispetto)

Le citazioni che abbiamo scelto non vogliono essere solo dei «motti» introduttivi, ma anche dei segnavia, quasi un indice del percorso che vorremmo provare a tracciare: *dalla decostruzione di una falsa idea di uomo* (e di umanesimo), legata all'esaltazione del mito della razionalità, dell'autonomia, dell'autosufficienza, *alla ridefinizione dell'umano* in termini di fragilità, dipendenza, relazionalità, filiazione, dono; e, in questo, *l'emergere dell'umanità della persona con handicap*, e in particolare con handicap mentale, come luogo massimo di provocazione per il pensiero e l'esistenza. Tanto che, potremmo dire, un umanesimo che non ripartisse da qui – che non fosse in grado di rispondere non solo all'interrogativo:

* Ricercatrice presso l'Università degli Studi di Bari, Dipartimento di Filosofia, Letteratura Storia e Scienze sociali e docente di Filosofia presso la Facoltà Teologica Pugliese (annalisa_caputo@libero.it).

che cosa fa sì che un uomo sia uomo?, ma anche alla domanda *se un disabile (magari gravissimo) sia uomo fino in fondo* (e, se no, perché? E, se sì, perché?) – non sarebbe un umanesimo realmente radicale.

1. Una questione introduttiva: c'è qualcosa che accomuna anti-umanismi, post-umanesimi, trans-umanesimi e nuovi umanesimi?

Partiamo da una domanda *ontologica*: qual è l'essere, l'essenza dell'umano? Certo, se volessimo dare una risposta anche solo orientativa, non basterebbe un manuale di antropologia. Ci affidiamo, allora, alla sottolineatura di un'emergenza di tipo storico. La filosofia del Novecento (ma anche la letteratura, le arti, le scienze, e perfino una certa teologia), nella molteplicità delle sue sfaccettature, ci consegna un dato: l'insufficienza della definizione classica dell'uomo, inteso come «animale razionale».

Da qui il rifiuto di un certo umanesimo e l'aprirsi di un labirinto di proposte alternative, che, come sappiamo, vanno dall'anti-umanesimo¹ al nuovo umanesimo,² dal post-umanesimo³ al trans-umanesimo.⁴

Non è questo il luogo per analizzare queste correnti e indicare le loro evidenti differenze. Possiamo per fortuna rimandare a studi attenti

¹ Evidentemente gli anti-umanesimi (a partire dal '900) sono declinabili solo al plurale, a seconda della teoria dell'umanesimo a cui essi si sono opposti e si oppongono. Centrale è la critica (su cui in parte torneremo) all'idea moderna di umanesimo e dunque una decostruzione dell'idea tradizionale di umanità e soggettività. In questo ambito emergono tra gli altri una serie di fenomeni oppositivi rispetto all'idea «neutra» di uomo (occidentale, bianco, maschio, ecc.) e un tentativo di dislocazione dell'umano nella pluralità, plurivocità delle singolarità storiche e culturali. E, d'altra parte, si chiedono molti di questi autori, dopo Auschwitz e Hiroshima, è mai possibile continuare a pensare un umanesimo classico, come se l'uomo non fosse anche questo orrore?

² Com'è noto è l'espressione scelta dalla CEI per indicare il tema del prossimo Convegno ecclesiale nazionale. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL 5° CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale* (Firenze, 9-13 novembre 2015), EDB, Bologna 2014.

³ L'idea di un post-, invece di un anti-umanesimo, prova a proporre una sorta di oltrepassamento non dualistico e contrappositivo. Ma anche in questo caso il termine post-umanesimo (o post-umanismo) andrebbe declinato solo al plurale, perché più che di una corrente si tratta di una serie di autori e questioni, che da un lato si richiamano al postmoderno filosofico (e/o letterario), dall'altro lo radicalizzano.

⁴ Il trans-umanesimo (i trans-umanesimi) è invece un fenomeno più recente e complesso, perché da un lato assume come data la decostruzione della soggettività classica, dall'altro lato assume le possibilità della tecnoscienza contemporanea come luogo di potenziamento e trasformazione dell'umano stesso.

e specifici sull'argomento.⁵ Quello che ci piace evidenziare, o comunque ricercare, infatti, non è tanto ciò che distingue e separa, ma ciò che accomuna: *to xunon*, come diceva già Eraclito.⁶ E ciò che accomuna è, appunto, il bisogno di un ripensamento delle categorie classiche, una rifondazione del pensiero *sull'uomo*, che sia anche una rifondazione dell'immagine con cui pensiamo e guardiamo noi stessi.

Non vogliamo, così facendo, semplificare. Perché le differenze restano. Alle volte anche pesanti. Ma ci piace lasciar emergere comunque, in tutto questo, un dato, anzi una serie di dati che (paradossalmente, nella dissoluzione dell'unità dell'idea dell'Uomo) tornano a essere accomunanti. La necessità di ripensare l'umano in termini di singolarità e pluralità e non di astratta universalità. Di recuperare – dentro, sotto, oltre la *ratio* e il *logos* – la vita, il corpo, l'affettività, la passività. La percezione dell'alterità che l'uomo è innanzitutto a se stesso: inafferrabile, sempre in tensione e in apertura verso ciò che non è e non ha, desiderante (e trans-cedente). E contemporaneamente cedente, fragile, caduco, mortale, finito. Non cogito autocentrato, perno assoluto del proprio mondo, ma rete di relazioni, magari disperse e rizomatiche, ma in ogni caso fondative, precedenti ogni possibile e illusorio antropocentrismo.⁷

Le differenze tornano ad accomunare (possono tornare ad accomunare) pensieri diversi, su fronti (anche ideologici) diversi, pensatori con fedi (e non fedi) diverse.⁸ Perché, certo, i fondamentalismi non

⁵ In particolare, cf. F.A. OLAFSON (a cura di), «Umanesimo e antiumanesimo nel pensiero contemporaneo», *Società degli individui* 12(2001); F. FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002; P. BARCELONA, *L'epoca del postumano*, Città Aperta, Roma 2007; G. VATINNO, *Il Transumanesimo. Una nuova filosofia per l'Uomo del XXI secolo*, Armando Editore, Roma 2010; M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e post-umanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Su questi temi, in questo numero della rivista, si è soffermato più precisamente R. Sala.

⁶ Da questo punto di vista, le pagine seguenti sviluppano quanto già trattato in A. CAPUTO, *Essere laici oggi*, Ed. CVS, Roma 2011, a cui si rimanda.

⁷ E in quest'ottica, un'ottica paradossale di consonanza con tanti umanesimi (anti-umanesimi, post-umanesimi) atei o agnostici, si potrebbe rileggere la *Traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*. Per una rilettura si rimanda ad A. CAPUTO, «C'è bisogno di un umanesimo "nuovo". Spunti di riflessione a partire dalla Traccia del 5° Convegno Ecclesiale Nazionale», in *Presbyteri* 9(2015).

⁸ Particolarmente interessante, in quest'ottica, ci sembra quanto detto da N. GALANTINO in «L'attualità del personalismo rosminiano nel contesto del post-umanesimo», in G. PICENARDI (a cura di), *Uomini, animali o macchine. Scienze, filosofia e teologia per un "nuovo umanesimo"*, Edizioni rosminiane, Stresa 2015, 32. «La sfida del postumanesimo contemporaneo mette in guardia la Chiesa dal pericolo di una riduzione umanistica della fede, che al contrario indica un uomo trascendente e chiamato a superarsi nella propria storia e oltre essa. In questo senso la Chiesa dovrà anche attrezzarsi per mostrare se stessa come esperta di postumanesimo e così parlare all'uomo di oggi illuminandone il destino alla luce dell'Evangelo». Non è possibile, nemmeno per l'umanesimo cristiano

solo religiosi ma anche filosofici e antropologici ci sono sempre stati e sempre ci saranno. Ma è più facile oggi riconoscerli come -ismi. Perché sentiamo realmente che nessuno di noi è in grado di dare una risposta esaustiva alla domanda: che cos'è l'uomo? (O: chi è l'uomo?). Nessuno. E dunque è più facile creare fragili ponti di dialogo, di ricerca comune, per opporsi alla «barbarie».⁹ Perché tutti noi sappiamo di non essere «il» centro. Sappiamo che, chi si crede Centro, chi si pone al centro, imponendo il proprio punto di vista (unico, assoluto) – laico o religioso che sia questo punto di vista – sta in realtà contribuendo all'avanzata del non-umano e forse dell'inumano.

Un lavoro esaustivo dovrebbe poter mostrare come questa emergenza sia presente (in maniera qualitativamente e quantitativamente differenziata) nei diversi nuovi, anti-, trans-, post- (umanesimi) contemporanei. Ma il nostro obiettivo non è questo. Volendo arrivare ad applicare questa cornice antropologica al caso della disabilità e in particolare a quello del ritardo mentale, scegliamo di seguire i passaggi di alcuni autori; in particolare, nella *pars destruens*, la decostruzione heideggeriana del concetto di soggettività razionale; e, nella *pars costruens*, un saggio di Paul Ricœur, che applica la teoria del riconoscimento alla questione del patologico e della disabilità in particolare.

«pensare il nesso profondo fra la condizione umana e la natura dell'uomo [...] se continueremo a denigrare il nostro tempo, le sue istanze e le sue stesse provocazioni, fra cui quella del postumanesimo o del transumanesimo». È necessario, invece, un «pensiero meditante» che «incrocia lo stesso sapere scientifico e la tecnica senza demonizzarne i contenuti e gli esiti, senza sentirsi minacciato ed emarginato, ritenendo al contrario che le risorse non possono diventare minacce se non a partire da tendenze ideologiche e di dominio, spinte dalla tentazione del potere». Il cristianesimo non ha da proporre «un'astratta natura umana, concepita in senso statico e impermeabile alla condizione umana, ma la persona», e il suo personalismo o umanismo, così inteso, non può diventare mai «un'ideologia, bensì solo e soltanto una prospettiva». Il postmoderno, infatti «non è un fenomeno congiunturale, ma epocale» e quindi in e con esso è necessario «un discernimento per il quale abbiamo bisogno di un "nuovo pensiero", ossia di categorie e prospettive diverse da quelle del passato» (rispettivamente *ivi*, 20; 22; 30-31).

⁹ Il riferimento è alla conclusione del testo già citato nella citazione iniziale, J. KRISTEVA – J. VANIER, *Il loro sguardo buca le nostre ombre. Dialogo tra una non credente e un credente sull'handicap e la paura del diverso*, Donzelli, Roma 2001, testo in cui si raccoglie un lungo epistolario tra la filosofa francese, pensatrice di confine, non certo «confessionale», ma non a caso invitata nel 2011 al Dialogo del Cortile dei Gentili, e J. Vanier, fondatore dell'Arca e del movimento Fede e luce. In atto, queste pagine, mostrano come un umanesimo *diverso* (che voglia tener conto anche dell'esperienza della disabilità) è possibile. E, su questi temi, la distanza tra credenti e non credenti si attenua, fino a ridursi: nella comune credenza nell'umano, nella comune difesa dalla barbarie dell'indifferenza. Ci torneremo.

2. Per una *pars destruens*. Dentro il solco della decostruzione heideggeriana

Interrogandosi sull'eredità del personalismo e criticando ogni -ismo «messo in competizione con altri -ismi»,¹⁰ Ricœur conia l'espressione «muore il personalismo, ritorna la persona», che potremmo anche parafrasare con: muore il soggettivismo, ritorna la fragilità dell'uomo; oppure: muore l'Umanismo o l'Umanesimo (con l'iniziale maiuscola), ritornano gli esseri umani, nella loro pluralità, singolarità, irriducibilità a qualsiasi schema concettuale univoco.

Con questo, Ricœur si pone «dentro» il solco dell'oltrepassamento della tradizione occidentale, inaugurato da Heidegger. Sarebbe interessante rileggere con questa cartina di tornasole il famoso saggio heideggeriano *Lettera sull'umanismo*.¹¹ Infatti, malgrado forse Heidegger stesso, qui si nasconde, a nostro avviso, la sua eredità più interessante, ovvero la decostruzione di una certa idea della soggettività.

In questa *Lettera*, ri-assumendo il proprio pensiero, Heidegger distingue, come sappiamo, due forme di umanesimo. La prima è quella «metafisica» (nel senso critico del termine); potremmo dire un umane-

¹⁰ P. RICŒUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in Id., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, 21. È una formula che potremmo applicare a gran parte della filosofia classica, per come la ri-assume Ricœur. Muore il razionalismo assoluto (il moderno cogito autofondato), ma ritorna il bisogno di pensare, di non subire senza criteri di interpretazione ciò che accade. Muore l'irrazionalismo assoluto (l'anti-cogito di un certo nichilismo passivo), ma ritorna il bisogno di iscrivere nel sé tutto ciò che non è logicità e trasparenza. «Soggetto esaltato, soggetto umiliato: sembra che l'approccio al soggetto debba sempre attuarsi attraverso un siffatto capovolgimento dal pro al contro». La proposta ricœuriana vorrebbe occupare «un luogo epistemico e ontologico, che si situa al di là di questa alternativa del Cogito e dell'Anti-Cogito» (Id., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 92; 95).

¹¹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 267-315. In questo testo del 1947, com'è noto, Heidegger risponde a una lettera del pensatore francese J. Beaufret, che tra l'altro gli poneva la domanda: com'è possibile ridare un senso alla parola umanesimo? Heidegger coglie l'occasione per mostrare come l'umanesimo sia in realtà una metafisica e dunque non sia possibile recuperarlo. Passa dunque in rassegna le varie forme di umanesimo, da quello antico a quello cristiano, da quello rinascimentale a quello marxista e infine esistenzialista. In particolare, il confronto è con J.P. Sartre, che aveva da poco editato *L'esistenzialismo è un umanesimo*. Heidegger replica appunto sottolineando come tutte queste forme di umanesimo dimentichino che in realtà il fondamento non è l'uomo ma l'essere. Ovviamente Heidegger sa bene che il suo pensiero viene per questo accusato d'essere un anti-umanesimo e dunque, nella *Lettera*, prova a difendersi anche da queste accuse, e ribadisce come il suo pensiero, in fondo, non sia altro che «un richiamo all'uomo [...], una cura volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza»: «In questo modo l'*humanitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero» (ivi, 273). Per una contestualizzazione di questo scritto nella più ampia «svolta» heideggeriana, si rimanda ad A. CAPUTO, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005.

simo assolutistico e autofondato.¹² La seconda forma, quella che tenta di pensare lo stesso Heidegger, si presenta come «pensiero dell'*humanitas* dell'*homo humanus*», un umanismo «di una specie strana»:¹³ dell'esistenza e dell'esperienza «nel senso più estremo»¹⁴ e più «iniziale».¹⁵

In maniera storiograficamente discutibile – ma acuta nel sottolineare linee di tendenza che hanno fatto scuola, cultura, tradizione (e sono diventate pregiudizio scontato nel nostro modo di vedere l'umano) – Heidegger cerca di mostrare come da sempre l'uomo occidentale abbia individuato la propria essenza nel *logos* e abbia pensato se stesso come quell'essere vivente (quell'animale, *zoon*) dotato di parola illuminante e ragione critica (*zoon logon echon*, *animal rationale*). In quest'alba del pensiero, poi radicalizzata in senso razionalista nel passaggio al mondo latino e al mondo moderno (pensiamo a Cartesio e in generale alla rivoluzione scientifica), Heidegger vede per lo meno tre questioni problematiche. Questioni che potremmo attualizzare, al di là delle pagine heideggeriane, in questa maniera:

– *L'uomo è solo ragione?* Se fosse così, saremmo già automaticamente costretti a porre fuori dell'umano ogni forma di s-ragione. E non si tratta qui solo di un desiderio romantico di recuperare la dimensione della follia, o della prima infanzia (che, in quanto *in-fans*, in sé è priva di «fari», di voce, di parola, di ragione, di capacità concettuale), o di recuperare forme di esperienza «altre» (come quella poetica o artistica in generale). Si tratta, molto più radicalmente, di una domanda sulla «nostra» essenza. Io sono solo razionalità concettuale? O molto di più, o semplicemente molto di meno?¹⁶

– *L'uomo è solo animale* (anche se, certo, un animale che si distingue da tutti gli altri per il fatto di avere un *logos*)? Porre la domanda in questi termini significa già porla in maniera «specista», e dunque contrapporre l'uomo alle altre specie e agli altri esseri viventi. E chiaramente questo

¹² «È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone [...] come evidente l'"essenza" universale dell'uomo» (HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, 275).

¹³ *Ivi*, 298: in questo senso, Heidegger indica la parola «umanismo» come un *lucus a non lucendo*.

¹⁴ *Ivi*, 295.

¹⁵ *Ivi*, 297.

¹⁶ La razionalità cognitiva non è né l'unico né il «primo» modo con cui ci rapportiamo al mondo. Anche noi cosiddetti «normali» non nasciamo razionali. Lo diventiamo. La concettualizzazione nasce tardi nel bambino. Non c'è bisogno di citare e ricordare J. Piaget. Ormai è cosa nota. Quello che, però, facciamo ancora fatica a riconoscere è la verità che la ragione non è primaria nemmeno per noi, nemmeno per gli adulti, nemmeno per i soggetti maturi (e razionalmente maturi). Questo tema è stato sviluppato a partire dalle riflessioni heideggeriane in A. CAPUTO, «Per un'antropologia "diversa". Essere-uomo e handicap mentale», in M. CHIODI (a cura di), *La disabilità, la carne, le relazioni*, CVS, Roma 2010.

poi diventerà o un'esaltazione dell'uomo posto «sopra» gli altri animali, oppure un'interpretazione delle differenze solo in senso «naturalista». Ma io sono solo un animale (sia pur diverso dagli altri animali)? Sono solo un essere vivente, solo un corpo organico, un ammasso di energia atomica o di cellule chimiche, di reti neurofisiologiche, da cui emerge poi anche la ragione? O molto di più, o semplicemente molto di meno?

– L'uomo è veramente definibile in termini universalistici e astratti, come un insieme di componenti da assemblare (per esempio, animalità più razionalità)? Una visione di questo tipo sarebbe inquadrabile solo in un'antropologia logico-deduttiva, solo in un umanismo che avesse come scopo quello di cercare degli elementi «essenziali» da comporre in una definizione oggettiva. Ma io sono solo una cosa composta di altre cose? Un oggetto definibile come un'essenza, una sostanza a cui si aggiungono degli accidenti? O molto di più, o semplicemente molto di meno?

Ecco: Heidegger prova a lavorare su questo «semplicemente molto di meno».¹⁷

«Là dove l'uomo si è smarrito nella sua ascesa verso la Soggettività» diventa necessario «ridiscendere nella vicinanza» di se stessi e del mondo: e la «discesa conduce nella povertà dell'esistenza dell'*homo humanus*».¹⁸

L'uomo non è un soggetto contrapposto a degli oggetti, non è il «padrone» dell'essere, non è il «despota» delle cose, ma «il vicino dell'essere», il suo «custode».¹⁹ La sua essenza è nella sua capacità di «soggiornare tra ciò che familiare, corrente, solito, in un «esperire» che è già in sé un «domandare» e un «prendersi cura» del mondo.²⁰ Ciò che fa sì l'uomo sia tale, dunque, non è il linguaggio concettuale né la razionalità astratta. Da qui il fascino del pensiero heideggeriano.

Quella di Heidegger, però, non vuole essere una rifondazione dell'umanesimo, né tanto meno dell'umanesimo. E, quindi, inevitabilmente lascia in sospeso più domande rispetto a quelle a cui prova a dare risposta.²¹

¹⁷ HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, 294s: «Ma l'essenza dell'uomo consiste nel fatto che egli è qualcosa di più del mero uomo come ce lo si rappresenta quando lo si intende come un essere vivente fornito di ragione. Qui il "più" non lo si deve intendere come un'aggiunta. [...] Il più significa più originario e quindi più essenziale. [...] L'uomo è più che *animal rationale*, proprio in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività. [...] In questo "meno" l'uomo non perde nulla, anzi ci guadagna, [...] guadagna l'essenziale povertà del pastore».

¹⁸ *Ivi*, 304.

¹⁹ *Ivi*, 283; 295.

²⁰ *Ivi*, 296; 307.

²¹ In particolare, ci si potrebbe chiedere perché – se l'uomo non è *animal rationale* – invece questa sia stata l'interpretazione vincente e scontata in Occidente. In questo,

In particolare, per esempio, Heidegger non esplicita sufficientemente la dimensione «etica» dell'uomo e il suo rapporto con l'altro da sé. Questo è un tema, invece, come sappiamo, sviluppato in particolare da Lévinas, che non a caso parlerà di «umanesimo dell'altro uomo», o più semplicemente «umanesimo dell'altro», volendo sottolineare non solo la dimensione di passività e vulnerabilità che ci caratterizza,²² ma anche la centralità dell'alterità nella costituzione del sé.²³

Evidentemente, su questo sfondo, diventa poi più facile ripensare anche la questione dell'umanità della persona con disabilità o con ritardo mentale. Perché se l'uomo fosse solo un animale razionale, allora un soggetto menomato nella sua dimensione fisica (corporeo-animale) o nella sua dimensione cognitiva (intellettivo-razionale), non sarebbe pienamente uomo, sarebbe un uomo dimezzato; e, addirittura, nel caso

restano fondamentali le analisi di Nietzsche (il prevalere dell'apollineo sul dionisiaco e, in generale, della logica sull'illogico, legato alla «paura» di ciò che è illogico, incomprendibile, altro). Abbiamo approfondito questo tema in A. CAPUTO, «Se questo è un uomo... debole», in S. PALESE (a cura di), *Allargare gli spazi della razionalità*, Ecumenica, Bari 2012, 141-171, mostrando come a partire da queste considerazioni (e con l'aiuto di un certo decostruzionismo culturale) si potrebbero fare anche degli interessanti rilievi storico-sociologici. Infatti, lo stesso concetto di ragione si è formato storicamente sulla rimozione della diversità, a partire dalla logica dell'identità. E questo perché – a livello psicologico, ma anche di inconscio collettivo – il diverso fa paura, pone in questione, inquieta; mentre l'identico accomuna, tranquillizza, rassicura. È questo il motivo per cui il disabile, nella sua deformità, a-normalità, è sempre stato espulso dalla società: pensiamo alla rupe di Tarpea dalla quale i greci buttavano i mostri di natura (credendo di portare avanti, così, una doverosa riparazione); pensiamo alla cultura popolare medievale (per la quale la nascita di un bambino con handicap era considerata segno di presenza peccaminosa o addirittura diabolica); pensiamo al mondo moderno (con la nascita dell'internamento e delle «case» in cui venivano rinchiusi tutte le forme di «diversità» e devianza); pensiamo all'eugenetica nazista. Alla base c'è sempre l'inconscio collettivo e la sua volontà di rimozione del diverso. Ma di che cosa abbiamo veramente paura? La *res cogitans*, l'io trascendentale, è una struttura uguale per tutti. La maschera del razionalismo livella le differenze: è un elemento accomunante e offre un'identità forte. Sostenere che la nostra identità non risiede nella razionalità, significa ripensare radicalmente tutti i fondamenti del nostro essere soggettivo, storico-occidentale. Da qui la paura inconscia di affrontare il problema. La paura di scoprire che, in fondo, l'altro non è fuori, ma dentro di noi. Ci torneremo alla fine, con Ricœur.

²² «L'essere umano è sempre stato vulnerabile, fragile, e sempre lo sarà, da capo a piedi, sino alle midolla delle ossa» (E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Marietti, Genova 1985, 143).

²³ È la critica di Lévinas all'ontologia occidentale e non solo ad Heidegger (con cui pur concorda per certi versi, rispetto alla critica al razionalismo e al soggettivismo moderno). Scegliamo di non approfondire la posizione di Lévinas, non solo per questioni di spazio, ma anche perché riteniamo che le migliori istanze lévinassiane siano state assorbite e superate da Ricœur, su cui intendiamo fermarci. Su Lévinas e Ricœur, si rimanda ad A. CAPUTO, *Io e tu: una dialettica fragile e spezzata. Percorsi con P. Ricœur*, Stilo, Bari 2009, 158-180.

di gravi ritardi cognitivi (nel caso di mancanza di razionalità), sarebbe un mero animale (*animale razionale* - *razionale* = *animale*).²⁴ Invece, se essere-uomo significa essere nel mondo, soggiornare tra ciò che è familiare, corrente, solito, se il proprio dell'uomo è la vulnerabilità, la fragilità, la relazione con l'alterità, allora iniziamo a vedere come in queste caratteristiche tutti rientriamo, tutti ci troviamo, senza eccezione.

Ed ecco che, quindi, decostruita l'idea classica di soggettività, l'idea razionalistica di umanesimo, possiamo provare a comprendere nuovamente e diversamente il posto della persona disabile all'interno del nostro essere-uomini.

3. Una cornice teorica. «Tra» universale e particolare

Come anticipato, useremo come cornice teorica quella ricœuriana, ma non perché Ricœur si sia occupato tematicamente in maniera esaustiva della questione della disabilità. Su questo altri nomi sarebbero stati più opportuni.²⁵

Pensiamo, per esempio, a Martha Nussbaum, che ha dedicato pagine intense e interessanti al tema, ripensando la teoria contrattualistica e più in generale le possibilità umane a partire dal *capability approach*, approccio che le ha consentito di ripensare anche le persone con disabilità non tanto o non solo in quanto limitate e «incapaci», ma in quanto dotate (come tutti noi) di «capacità» di base, da accogliere e far «fiorire». ²⁶

²⁴ Da questo punto di vista riteniamo sia da rovesciare l'affermazione di A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, 7 («Se dunque vogliamo fare i conti adeguatamente con i dati della disabilità e della dipendenza dobbiamo probabilmente partire dalla riaffermazione dell'animalità umana»). Per una discussione critica di questa tesi, e più in generale dell'inserimento della questione-disabilità nella corrente razionalista o anti-razionalista, si rimanda al nostro «Per un'antropologia "diversa"».

²⁵ In area anglo-americana si è sviluppato tutto un filone di ricerca a riguardo, che ha portato a creare anche delle vere e proprie cattedre di insegnamento universitario legate all'analisi dell'handicap. Per una bibliografia e una discussione più ampia, si rimanda al nostro «Se questo è un uomo... debole».

²⁶ In particolare, il testo più intenso e noto è M. NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna 2007. Il libro nasce da un confronto serrato con la teoria di Rawls, teoria che, secondo la Nussbaum, non è in grado di dare conto di tre grandi aree problematiche: la giustizia verso gli animali non umani, le questioni riguardanti gli ambiti transnazionali e, per quello che ci interessa, il rapporto tra contrattualismo e disabilità. Rawls costruisce la sua *Teoria della giustizia* attraverso l'ipotesi/artificio della posizione originaria, legata al velo d'ignoranza. Cioè: che cosa accadrebbe se degli individui potessero (e dovessero) decidere i principi di giustizia in base ai quali verrà poi organizzata la loro società, senza sapere nulla di quello che sarà, in essa, il loro ruolo, il loro status culturale e intellettuale, i loro averi e valori, le loro caratteristiche fisiche

Pensiamo a Julia Kristeva, che abbiamo citato tra i motti introduttivi.²⁷ Dichiaratamente noncredente, continua a intessere il suo dialogo anche con i credenti: sia sul tema dell'umanesimo (è noto il suo manifesto: *Un nuovo umanesimo in dieci principi*),²⁸ sia sul tema della disabilità. Davvero

e psicologiche, ecc.? Ora, secondo la Nussbaum, il problema non è tanto nella risposta di Rawls (secondo il quale la scelta di questi individui si orienterebbe inevitabilmente a criteri di equità e imparzialità), ma è nella posizione originaria. Il nodo della questione, infatti, prima che etico è antropologico: perché gli individui, *ab origine*, non sono uguali. Dire che siamo approssimativamente liberi, uguali e indipendenti, significa, in realtà, già riconoscere che non siamo assolutamente uguali: siamo molto diversi tra noi, per ragioni biologiche, sociali e intellettuali. Alcuni sono *meno uguali* degli altri, tanto da non poter rientrare nella posizione originaria rawlsiana. Le persone disabili, per esempio, in particolare quelle con una disabilità mentale, non sarebbero in grado di entrare, come *soggetti* di giustizia, nel gioco del contratto pensato da Rawls. Mancando di razionalità concettuale e di autonomia, esse potrebbero rientrarvi solo come *oggetti* di carità e compassione. L'approccio procedurale, allora, qui non solo fallisce sul versante pratico (come riconosce anche Rawls), ma mostra anche la sua insostenibilità teorica: perché nella realtà le relazioni tra le parti non sono mai assolutamente simmetriche.

Qui si inserisce la proposta della Nussbaum, il *capability approach*, nato dalla collaborazione della filosofa con l'economista Sen, ma anche da una particolare curvatura aristotelico-marxiana del suo pensiero, approccio secondo il quale una vita è umana e degna di essere vissuta non per la *razionalità* o l'autonomia che la caratterizza, ma per la fioritura (*flourishment*) che è capace di manifestare. I principi base di questa vita dignitosa e felice sono dati dalla soglia minima di una serie di principi/potenzialità (capacità personali) che ogni persona umana può possedere: vita, salute fisica, integrità fisica, sensi/immaginazione/pensiero, emozioni, ragion pratica, unione, relazione con altre specie, gioco, controllo sul proprio ambiente. Questo scenario teorico, sebbene largamente condivisibile, presenta però alcuni aspetti problematici relativi sia alla scelta della lista delle capacità sia alla definizione di «soglia» di capacità: aspetti problematici che si riflettono, di conseguenza, anche sulla visione antropologica della Nussbaum, su cui torneremo.

²⁷ Il lettore avrà notato e noterà come in realtà Kristeva sia molto più presente in queste pagine di quanto lo spazio ci abbia concesso. La sua posizione la consideriamo quasi una sorta di nascosto basso continuo. Su Ricœur e Kristeva, cf. E. PURCELL, «Narrative Ethics and Vulnerability. Kristeva and Ricœur on Interdependence», in *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française* 21(2013)1, 43-59.

²⁸ «Non sono dieci comandamenti, ma dieci inviti a pensare dei ponti tra di noi». (1) «L'umanesimo ha il dovere di ricordare agli uomini e alle donne che [...] è solo grazie alla *continua messa in discussione* della nostra situazione personale, storica e sociale che possiamo decidere della società e della storia». Perché l'umanesimo è (2) un *processo di continua rifondazione*, (3) *incontro di differenze culturali, che è chiamato a «rispettare, tradurre e rivalutare»*. E (4) siccome «noi non siamo angeli ma abbiamo un corpo» (Teresa d'Avila), c'è una «libertà dei desideri che l'umanesimo né censura né blandisce, ma che si propone di mettere in evidenza, di accompagnare e di sublimare». E, d'altra parte, (5) *L'umanesimo è anche un femminismo*, e non solo un maschilismo. E ci rimanda al «legame passionale tra la madre e il bambino, questo primo altro, aurora dell'amore e della ominizzazione – quel legame nel quale la continuità biologica diventa senso, alterità e parola è un *confidare*, un *affidarsi*». (6) «Umanisti, è attraverso la singolarità condivisibile

profondo il testo che raccoglie l'epistolario con il fondatore dell'Arca, Jean Vanier: *Il loro sguardo buca le nostre ombre. Dialogo tra una non credente e un credente sull'handicap e la paura del diverso*, evocativo già dal titolo. Sebbene non in forma sistematica, ma narrativo-esperienziale, emerge in qualche maniera una teoria della vulnerabilità in cui si iscrive anche la condizione dell'handicap, come luogo «fondatore» dell'umanesimo,²⁹ in quanto esperienza realmente capace di *unire* ogni uomo:³⁰ richiamo a integrare nell'esistenza il limite e la mortalità³¹ e a scommettere «sulla vita prima di tutto e dopo tutto».³²

dell'esperienza interiore che possiamo combattere quella nuova banalità del male che è l'automatizzazione della specie umana cui stiamo assistendo». Perciò (7) «è venuto il momento di riprendere i codici morali di un tempo: senza indebolirli con la pretesa di problematizzarli, e rinnovandoli al cospetto delle nuove singolarità». E poiché (8) «non c'è più un Universo, ma un [...] Multiverso», non dobbiamo avere «paura di essere mortali» e (9) «prenderci cura» dei più deboli, «creando una nuova vicinanza e delle solidarietà elementari», nella consapevolezza che (10) «l'uomo non fa la storia, ma la storia siamo noi». Perciò «la rifondazione dell'umanesimo non è né un dogma provvidenziale, né un gioco dello spirito: è una scommessa».

²⁹ Cf. J. KRISTEVA, *Lettere*, in KRISTEVA – VANIER, *Il loro sguardo buca le nostre ombre*. Oltre ai passi già citati tra i motti iniziali, possiamo ricordare il seguente: «L'approccio caritatevole all'handicap [...] opera una vera e propria rivoluzione nella mentalità [...] ed è il fondamento stesso dell'umanesimo» (*ivi*, 27). «A proposito dei disabili, lo sguardo tarda a cambiare, [...] perché per cambiarlo occorre una trasformazione culturale. [...] Ci manca un'Arca politica. [...] È un compito epocale, perché insieme a loro, e non solo, la mutazione di cui si parla concerne l'idea stessa che abbiamo di significato dell'umanità» (*ivi*, 8). E ancora, *ivi*, 37: «Dobbiamo sottrarci alla tirannia della norma. [...] Purtroppo l'umanesimo non osa avventurarsi in tali contrade».

³⁰ «Una filosofia in grado di integrare la vulnerabilità endogena degli esseri viventi in generale e dell'essere umano in particolare [...], una filosofia che dia il suo posto al limite, all'impossibile, alla vulnerabilità, [...] di fronte all'attuale *homo sapiens*, spinto verso l'efficienza e il consumo, e che non vuole riconoscersi vulnerabile» (*ivi*, 9). Laddove invece, le persone con handicap «non sono solo carenze irrimediabili, ma possibili inizi che "mi" incontrano là dove non sospettavo di trovarmi» (*ivi*, 35).

³¹ *Ivi*, 26: «Dinanzi all'handicap, la persona sana è messa a confronto con i limiti dell'essere vivente, con la paura del deficit e, in sostanza, con la minaccia della morte fisica o psichica. L'handicap risveglia in tal modo un'angoscia devastante che a sua volta genera reazioni difensive di rigetto, indifferenza, arroganza, se non addirittura la volontà di eliminazione per mezzo dell'eutanasia». E ancora, *ivi*, 31: «Chi non ha fatto almeno un incontro con la mortalità? Preferiamo dimenticarli, la cultura moderna del *glamour* e della *performance* ci spinge a metabolizzarli, addomesticarli, integrarli». Invece la sfida, continua Kristeva, è non tanto accettare la mortalità (che è l'inaccettabile), ma integrarla nella vita, rinunciando all'infelicità.

³² *Ivi*, 35: «Una sorta di gioia ammantata da un dolore di cui non sentirai il grido. Soltanto il sorriso che l'attraversa perché la vita ha vinto ancora una volta. E l'energia del grido si è trascesa in una continua mobilitazione per spingere il più lontano possibile i limiti del "normale", creando le condizioni di una creatività ottimale. [...] Guardare in faccia l'intollerabile e scommettere sulla vita prima di tutto e dopo tutto».

Pensiamo a Eva Kittay. Anche lei, contestando la teoria liberale della giustizia e partendo dall'archetipo umano della fragilità, ribalta dalle fondamenta l'idea moderna secondo la quale l'essenza dell'uomo sarebbe la razionalità e l'autonomia. L'infanzia (ma anche la disabilità) ci mostra in realtà quello che siamo tutti nel profondo: vulnerabili e dipendenti. E ci richiama a essere ciò che siamo: una rete di relazioni e dipendenze (e non di assolute reciprocità e uguaglianze).³³

Forse, non a caso, tutte e tre sono donne. E le ultime due anche con figli disabili.

E, però, in ogni caso, come anticipato, scegliamo di seguire invece la proposta di Paul Ricœur, perché la sua cornice teorica ci sembra maggiormente ampia rispetto a quella delle pensatrici ricordate. Crediamo, infatti, che la sfida che abbiamo davanti – quella, per dirla con la Kristeva, di «rifondare l'umanesimo» trovando in esso il posto anche per la questione della disabilità – richieda uno sdoganamento potente. Abbiamo bisogno di teorie che diano delle risposte soddisfacenti alla questione della disabilità, senza collocare tale questione in una nicchia. Trovare delle filosofie che siano dell'uomo (e non solo dell'uomo disabile), ma che sappiano *anche* dare ragione dell'umanità della persona disabile. Insomma: delle filosofie che non rinuncino a porre la questione in termini antropologici (e/o umanistici) universali, e che però – poste al banco di prova della disabilità – sappiano dare ragione *anche* di questa particolarità.

Da qui la scelta della filosofia ricœuriana e, anche per ragioni di sinteticità, la scelta di un saggio in particolare, che nasce come rielaborazione di una conferenza tenuta da Ricœur nel 1997 presso l'associazione l'Arca (fondata da Jean Vanier), relazione poi ripresa nel 1998 durante il IX colloquio scientifico della *Fondazione J. Bost* (Bergerac).³⁴

4. «La differenza tra normale e patologico come fonte di rispetto»

Le riflessioni che propongo hanno lo scopo di sostenere il rispetto – e, al di là del rispetto, l'amicizia – che dobbiamo agli handicappati mentali e fisici, così come agli altri esseri umani colpiti da infermità, per il tramite di un'argomentazione che verte sulla nozione stessa di patologico. Vorrei scuotere la maniera indolente di giustapporre

³³ E.F. KITTAY, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

³⁴ Oggi il testo possiamo leggerlo nella raccolta *Il giusto 2*, Effatà, Torino 2007, 226-237. Su questo saggio cf. A. BOTTÉRO, «La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect», in *Neuropsychiatrie: Tendances et débats* 13(2001), 9-12.

una nozione troppo vaga di rispetto [...] e una nozione del patologico quale semplice deficienza rispetto ad un presunto normale. Dunque: adattare un senso differenziato di rispetto a una nozione del patologico carica di valori positivi: [...] un rispetto mirato rivolto al patologico in quanto riconosciuto strutturalmente degno di rispetto.³⁵

L'*incipit* di questo piccolo saggio è già fortemente indicativo e provocatorio. L'obiettivo di Ricœur non è quello di fare un discorso generico sul rispetto e la cura che si devono ad ogni essere vivente e ad ogni essere umano, e dunque anche al portatore di handicap. Sebbene lo scenario – come abbiamo intuito e come vedremo – sia *anche* etico, sociale, politico, la questione di fondo è antropologica.

Noi siamo imbevuti di quella che Heidegger chiamava «mentalità metafisica», cioè di una logica contrappositiva, una logica «indolente» (dice Ricœur) di vedere e pensare le cose. Una logica che divide e distingue. E, nel caso specifico, non si tratta tanto o solo della contrapposizione tra soggetto e oggetto, o tra animale razionale e altri esseri viventi. Si tratta, all'interno dell'umano, della contrapposizione tra normale e patologico, sano e disabile, e – potremmo aggiungere – capace e incapace, intelligente e ritardato, ecc.³⁶

Contaminando il linguaggio ricœuriano con il tema dell'umanesimo, potremmo dire che nessun nuovo umanesimo sarà mai possibile se non si supereranno queste dicotomie. Perché altrimenti ci sarà sempre qualcuno che sarà «più umano» degli altri, «più centro» degli altri. E l'umanesimo sarà sempre «di» e «per» questi qualcuno, che sono «più». Mentre dall'altro lato ci saranno i «meno»: i meno normali, i meno sani, i meno intelligenti, i meno uomini, quelli che «noi» (che siamo i «più») siamo chiamati ad accudire con la nostra cura, ad avvicinare con la nostra prossimità, a rispettare con la nostra attenzione e magari con la nostra amicizia. Ma «loro» sempre e solo «oggetti» periferici di questo nostro *uscire* verso di loro.³⁷

Diversa, come vedremo, è la proposta di Ricœur, perché scardina dalle fondamenta non solo questa dicotomia, ma anche «nozioni troppo vaghe» e a senso unico, come quelle di rispetto, cura, attenzione, dono di sé. Ma andiamo con ordine. Per fare questo, Ricœur sceglie di partire non da considerazioni astrattamente metafisiche, o latamente religiose e

³⁵ *Il giusto* 2, 226.

³⁶ Cf. O. ABEL, «La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect», in *Actes du XI^{ème} Colloque Scientifique de la Fondation J. Bost*, La Force, Dordogne 2000, 15-22.

³⁷ Si rimanda, per un approfondimento, al nostro «C'è bisogno di un umanesimo "nuovo"».

teologiche, perché questo renderebbe difficile una riflessione sull'umano (almeno in linea di principio) «accomunante».³⁸

Per rispondere alla domanda: che cosa fa sì che l'uomo sia uomo? (e, nell'uomo: che cosa è patologico e che cosa è normale?), Ricœur sceglie di partire dal *bios*, dalla vita. E, seguendo le riflessioni di George Canguilhem,³⁹ Ricœur traccia tre cerchi iscritti l'uno nell'altro: (a) il livello biologico; (b) il livello sociale; (c) il livello esistenziale. E, per ognuno di questi livelli, cerca di ragionare sia in relazione all'antropologico in generale, sia in relazione al patologico.

4.1. Il livello biologico (dell'antropologico e del patologico)

«L'essere vivente, in quanto distinto da un macchinario fisico, intrattiene con il suo ambiente una relazione dialettica».⁴⁰ L'ambiente naturale, per ogni animale, non è neutro, ma impregnato di «valori vitali». Da questo punto di vista, possiamo ancora dire che l'uomo è un animale (*zoon*), ma non per distinguere questa specie dalle altre specie, bensì per sottolineare la vita (*zoe*) come ciò che ci accomuna ad ogni altro essere vivente. Ogni essere vivente, infatti, «porta le sue proprie norme di valutazione della situazione, dominando l'ambiente e adattandolo a sé. [...] E questo rapporto non consiste essenzialmente, come si potrebbe credere, in una lotta o in un'opposizione. Ciò avviene, semmai, nello stato patologico».⁴¹

All'origine, dunque, non c'è la contrapposizione tra le specie viventi, ma l'adattamento dell'ambiente che ogni vivente fa a partire da sé: dell'unico ambiente-natura, nell'unica vita che siamo, che ci accomuna. E questo discorso potrebbe essere ampliato in direzione non solo di un umanesimo ecologico, ma ancor più radicalmente in un umanesimo anti-specista, capace di dialogare anche con le tante provocazioni che la filosofia animalista, oggi, ci pone.⁴²

³⁸ Su questo, e più in generale per una presentazione più ampia della filosofia ricœuriana, si rinvia al nostro, già citato, *Io e tu*.

³⁹ In particolare G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, e Id., *La conoscenza della vita*, il mulino, Bologna 1976.

⁴⁰ RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 227.

⁴¹ CANGUILHEM, *La conoscenza della vita*, 207, citato in RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 228.

⁴² E non è un caso che si citi Ricœur nella lettera enciclica *Laudato si'*, del Santo Padre Francesco, sulla cura della casa comune, IV, 84.

Ma torniamo al filo del discorso di Ricœur. Perché, a questo punto, Ricœur, posto «il grande cerchio» del rapporto tra gli esseri viventi e il loro ambiente, passa al «cerchio più piccolo», alla questione del patologico; e si chiede: «Come è possibile che ci sia del patologico sul piano della vita?».⁴³ E la risposta è già nella stessa domanda. Proprio perché l'ordine biologico non è immediatamente identificabile solo con l'ordine fisico, proprio perché la vita è *bios*, è individualità, è singolarità, proprio per questo l'individuo *vivente* «può» trovarsi a vivere «l'irregolarità, lo scarto, l'anormalità». L'ordine fisico «non può essere infranto». Una mela staccata dall'albero non può non cadere per terra. L'ordine biologico invece si caratterizza proprio per la sua «precarietà» (nel senso «ontologico» del termine, dice Ricœur).⁴⁴

«La vita si presenta come un'avventura, di cui non si sa che cosa in essa è tentativo e che cosa è scacco». Anche la salute non è che «una capacità limitata di gestire le minacce, i danni, le disfunzioni, le malattie».⁴⁵ La malattia non è qualcosa di diverso ed esterno alla salute, ma l'altrosé. Esiste una malattia perché esiste un individuo. «Non c'è malattia nel mondo fisico, dunque nemmeno medicina e medici».⁴⁶ Nella vita, invece, non si dà salute senza malattia, così come non si dà «capacità» se non sullo sfondo della possibilità: e possibilità significa poter-potere, ma anche, alle volte, non poter-potere. Ricœur critica quella che chiama una «nozione insolente» di salute. «Il sentimento di potenza fa dire: io posso questo, io posso quello. La malattia, allora, non può che definirsi in termini di impotenza: ciò che non posso, ciò che non posso più».⁴⁷ Ricœur, invece, rimescola le carte: anche la salute è impotenza. E non è detto che la malattia non abbia in sé qualche forma di potenza, potenzialità.

Noi, però, come esseri fragili e feriti, temiamo questo mescolamento di carte. Lo temiamo perché ci «fa aprire gli occhi [...] sul senti-

⁴³ *Ivi*, 227-228.

⁴⁴ *Ivi*, 229.

⁴⁵ *Ib.* Ricœur cita di nuovo CANGUILHEM, *La conoscenza della vita*, 234-235: «Per l'animale [...] e a maggior ragione per l'uomo, vivere non è semplicemente vegetare e conservarsi, ma affrontare dei rischi e trionfarne» (RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 229).

⁴⁶ *Ivi*, 229s.

⁴⁷ *Ivi*, 230. Continua Ricœur: «L'invecchiamento costituisce l'occasione favorevole per mettere in questione siffatta insolenza, che i moralisti antichi e medievali chiamavano *concupiscentia essendi*, vanagloria di essere». E, alla pagina successiva, citando di nuovo Canguilhem: «Ogni riuscita è minacciata, per il fatto che sia gli individui che le specie possono morire. Le riuscite non sono che fallimenti ritardati, i fallimenti delle riuscite abortite».

mento di incertezza della mortalità».⁴⁸ La malattia, la vulnerabilità, la sofferenza, la disabilità, i limiti... ci ricordano che siamo finiti e mortali. E quindi scatta il meccanismo di rimozione individuale e sociale nei confronti di chi ci sbatte in faccia questa scomoda verità. È il livello sociale del patologico.

4.2. Il livello sociale (dell'antropologico e del patologico)

Qui Ricœur inserisce intanto una serie di osservazioni interessanti sul tema della «norma» e del «normale», che meriterebbero altri spazi di approfondimento. Perché di fatto ci sono «due letture del normale: possiamo identificare la norma a una media statistica; il criterio è, allora, di frequenza, lo scarto non è che una devianza in rapporto alla media; ma con norma possiamo anche intendere un ideale, in un senso esso stesso molteplice: riuscita, benessere, soddisfazione, felicità».⁴⁹

Ripensare il piano del sociale, significa cercare una «criteriologia nuova del normale». Perché noi normalmente sovrapponiamo piani diversi. E quindi sovrapponiamo il piano patologico del biologico con il piano sociale. «Una normalità sociale di uso si sostituisce ad una normalità biologica di esercizio».⁵⁰ Quindi ciò che non rientra nella media è automaticamente patologico; ed è anche automaticamente infelicità e fonte di infelicità.

E perché accade questo? Perché, continua Ricœur, che alla scuola di Freud è anche un acuto conoscitore dell'animo umano, «interviene in modo temibile il paragone di un essere vivente con l'altro». Perché non riusciamo a vivere senza confrontarci con gli altri. «Si è affascinati da ciò che è permesso ad altri e vietato a noi».⁵¹ Ma si è anche impauriti da ciò che gli altri sono e fanno, e che non siamo noi. Abbiamo bisogno di sentirci «come» tutti gli altri. Abbiamo bisogno di una norma che ci normizzi e normalizzi. Perché il diverso inquieta. Fa paura. L'alterità troppo altra mette in discussione.

La malattia, come abbiamo detto, è l'Alterità in noi. Allora la Norma «deve» essere la salute. Cosa c'è dietro il nostro (pur biologi-

⁴⁸ *Ivi*, 231. Cf. anche Id., «La souffrance n'est pas la douleur», in *Psychiatrie française*, numéro spécial (juin 1992) (rieditato in *Autrement* 142[1994], 58-69). Oggi possiamo leggere il testo in C. MARIN – N. ZACCAÏ-REYNERS (a cura di), *Souffrance et douleur. Autour de P. Ricœur*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, 15: «La souffrance consiste dans la diminution de la puissance».

⁴⁹ RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 229.

⁵⁰ *Ivi*, 231.

⁵¹ *Ib.*

camente sano) desiderio di salute? Purtroppo spesso un (socialmente) insano desiderio di «poter vivere come gli altri, fare ciò che possono fare gli altri». Ma io non sono gli altri. Io sono la mia individualità. Altrimenti non sarei la *vita* che sono. Da qui l'errore storico e culturale che abitiamo: lo «spostamento dalla norma interiore dell'essere vivente alla norma esterna del sociale, tal qual è codificato dagli altri». ⁵² E dall'altro lato? Quelli che non sono né me, né gli altri *come* me. I diversi.

Su questo versante, Ricœur gioca i maestri del sospetto insieme alle analisi decisive di Michel Foucault, relative alla nascita dell'internamento e degli ospedali e in genere all'istituzionalizzazione della medicina. ⁵³ Perché è anche in conseguenza di questo processo storico-sociale se oggi la malattia non è più vista come la *normale* minaccia, il *normale* fallimento iscritto inevitabilmente, prima o poi, nella vita, ma è vista come l'a-normalità, là dove la norma, il normale divengono il soggetto capace, razionale, autosufficiente.

«In una società individualista che innalza sul pinnacolo la capacità di autonomia, di gestione autonoma del proprio genere di vita, è ritenuta un handicap qualsiasi incapacità a sottrarsi a un rapporto di tutela, nella sua duplice forma di assistenza e controllo». ⁵⁴

Non è un caso, ci ha insegnato Foucault, se il movimento di internamento delle diversità (la nascita di manicomi e case di esclusione) coincida, nella modernità, con il crescere dell'idea cartesiana dell'uomo come soggetto razionale autocentrato.

«L'ospedale psichiatrico e la prigionia, per l'immaginario collettivo, non fanno parte della città. Simbolicamente essi esistono fuori le mura», sintetizza Ricœur. ⁵⁵ L'handicap non è solo una frontiera, ma un fuori rispetto alla concezione moderna dell'antropologia e della morale: è una diversità radicale, incapacità di autonomia e quindi non-soggettività. E un handicap mentale è doppiamente grave: indica un essere due volte sotto-uomo.

Qui la deviazione non è più dalla «norma interiore dell'essere vivente», ma «dalla norma esterna del sociale». E il risultato di questa posizione è l'esclusione. «La società vorrebbe ignorare, nascondere, eliminare i propri handicappati. E perché? Poiché essi costituiscono una sorda minaccia, un inquietante richiamo alla fragilità, alla precarietà, alla

⁵² *Ivi*, 232.

⁵³ Pensiamo a M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963; ID., *Le parole e le cose*, BUR, Milano 1967. Su Ricœur e Foucault, cf. DA M. PENHA VILLELA-PET, «O justo e o legal na reflexão de P. Ricœur», in *Prometeus* 6(2013)12, 169-183 (in particolare 178ss).

⁵⁴ RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 231-232.

⁵⁵ *Ivi*, 234-235.

mortalità. Essi costituiscono un insopportabile *memento mori*.⁵⁶ Da qui il gesto di svalutazione («inferiorità e deprezzamento») nei loro confronti.

Così «lo scarto biologico si trova drammaticamente consolidato dall'operazione sociale del mettere tra gli scarti». Non resistiamo alla tentazione di far notare come questa critica alla cultura dello scarto sia vicina alla tensione di un certo umanesimo contemporaneo,⁵⁷ pur rimanendo in una cornice squisitamente neutro-antropologica. Perché combattere l'operazione sociale dello scarto non ha etichette né ideologiche né di fede. È il cuore di ogni umanesimo che abbia a cuore l'uomo. Perché l'altro non è separabile da me. E tutto ciò che scarto, lo scarto innanzitutto in me, da me.

Infatti, fa notare Ricœur («abbondando» – come dice lui stesso – sulla linea di Foucault), costruendo questa immagine del sé e dell'altro, i cosiddetti normali si trovano drammaticamente consolidati nella loro idea di essere uomini perché razionali, responsabili, autonomi. E «più noi carichiamo l'individuo e il soggetto solitario di responsabilità, più tale fardello diventa insopportabile per ciascuno». ⁵⁸ Si badi bene: per ciascuno e non solo per le persone disabili. Perché, da questo processo di creazione di «linee di esclusione», nessuno è escluso. L'altro (il malato, il disabile, il folle, il sofferente...), scrive Ricœur con un'espressione molto densa e molto bella, «è il mio doppio infinitamente vicino». ⁵⁹

Siamo così nel cerchio più interno e più intimo.

4.3. Il livello esistenziale (dell'antropologico e del patologico)

Sì, perché, ammesso pure che io mi percepisca come *normale* dal punto di vista biologico e sia percepito normale dagli altri dal punto di vista sociale, davanti al mio specchio nessuno può liberarmi dalla domanda: sono felice? Sono realizzato? Sto sviluppando le mie capacità in un progetto esistenziale che porta realmente a compimento ciò che sono e ciò che desidero?

È la questione dell'identità personale, che, come Ricœur ci ha insegnato, è sempre narrativa e quindi «oggetto di una ricerca indefinita, interminabile». Siamo una continua «identificazione», dice Ricœur.

⁵⁶ *Ivi*, 232. Sulla fragilità e la vulnerabilità in Ricœur, cf. in particolare G. LE BLANC, «Penser la fragilité», in *Esprit* (mars-avril 2006), 249-263; R.W.H. SAVAGE, «Fragile Identities, Capable Selves», in *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4(2013)2, 64-78.

⁵⁷ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. *Sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale*, n. 53.

⁵⁸ RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 235.

⁵⁹ *Ib.*

Siamo il racconto continuo di noi stessi. E mai un'identità-*idem* preconstituita. E i lutti, le ferite, i colpi alla nostra auto-stima, le relazioni spezzate, le nostre piccole e grandi malinconie minacciano continuamente la nostra capacità di intrecciare il senso di noi stessi.⁶⁰ Lo sappiamo. Ogni identità è fragile perché ferita, e ferita perché fragile. Nessuno è esentato dal lavoro continuo della rielaborazione del sé. E sappiamo quanto sia pesante la «minaccia inscritta in ciascuno di noi, dal momento che cominciamo ad acconsentire alla tristezza, alla stanchezza, allo scoraggiamento».⁶¹

Dunque, facilmente possiamo immaginare quanto questa minaccia possa diventare distruttiva per chi vive una malattia mentale o una disabilità mentale. La disistima si radica in ragioni biologiche (perché qui c'è una diversità evidente rispetto alla normale pienezza del *bios*); si alimenta di pseudo-ragioni sociali (perché c'è una diversità evidente rispetto a ciò che la società definisce *normale*) e dilaga nelle dinamiche esistenziali, costruendo, nei soggetti in questione, a livello inconscio ancor prima che conscio, l'immagine di un sé fallito (e non solo fallibile), non riuscito (e non solo vulnerabile).

«Ciò che, sul piano biologico, ci è apparso come regressione in un ambiente "ristretto", quindi sul piano sociale come un'esclusione sancita da istituzioni di differente ordine, ricompare sul piano esistenziale quale diniego di dignità, diniego di riconoscimento».⁶²

Qui si inserisce la proposta di Ricœur: teorico-antropologica e, insieme, etico-politica. È solo una pagina nel testo che stiamo rileggendo: una pagina che possiamo, però, comprendere alla luce della più vasta teoria del riconoscimento portata avanti da Ricœur in altri testi.

5. Fragilità e filiazione; dipendenza e reciprocità. Il ritardo mentale come «dono»

5.1. Essere riconosciuti, essere figli

Per Ricœur, ognuno di noi è un desiderio/aspettativa di vita felice, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste. E, per questa eudaimonia, è necessaria «insieme» la stima di sé e l'approvazione che

⁶⁰ Cf. anche Id., «L'identità fragile. Rispetto dell'altro e identità culturale», in *Alternative* (luglio-agosto 2004)5, in particolare 41ss; Id., «Les paradoxes de l'identité», in *L'information psychiatrique* 3(1996), 201-206 (ora anche in Id., *Anthropologie Philosophique*, Éditions du Seuil, Paris 2013, 377-392).

⁶¹ Id., *La differenza fra il normale e il patologico*, 236.

⁶² *Ivi*, 237.

al sé danno gli altri.⁶³ Nessuno «è» da solo. Nessuno potrebbe nascere, vivere, essere «umano», se non fosse in relazione con gli altri. Tutti siamo perché accolti, amati, riconosciuti da «altri».

Da questo riconoscimento originario nasce la stima di sé. E in questa mutualità del riconoscimento si strutturano le relazioni fondamentali (familiari, amicali, sociali) che consentono a ognuno di noi di sentirsi apprezzato, amato e dunque degno di esistere.

Anche in questo caso, solo di passaggio, facciamo notare come tutto questo si trovi a essere in consonanza con la prima indicazione antropologica della Traccia del Convegno nazionale ecclesiale di Firenze: essere-in-relazione.⁶⁴

Non siamo soggetti auto-centrati, indipendenti, assolutamente capaci, ma persone fragili, che esistono grazie e in una trama fragile di relazioni. Soggetti fragili che costruiscono la propria autostima (e la narrazione della propria vita) grazie ad altri soggetti fragili, in una mutua reciprocità che ci aiuta a sopportare la precarietà e a costruire le nostre «storie».

Questa antropologia ci consente, con Ricœur, di leggere in maniera differente anche l'essere di un portatore di handicap mentale. Un disabile mentale, ontologicamente, non è diverso da me: è un uomo con le mie stesse identiche caratteristiche: fragilità e narrabilità, capacità e incapacità, relazione e riconoscimento; e, prima di tutto, filiazione.

Essere uomo significa innanzitutto essere-figlio. E anche qui ci stupisce notare come la stessa indicazione si trovi nella Traccia del Convegno fiorentino. Forse perché anche in questo caso il percorso è stato tracciato «dal basso» e non a partire da ideologie preconcelte sull'umano.⁶⁵

⁶³ Su questo il rimando d'obbligo è a Id., *Sé come un altro*.

⁶⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL 5° CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, 27. Il paragrafo si intitola proprio: «La persona vive sempre in relazione»; che è una citazione da *Lumen fidei*, n. 38, ma, se vogliamo, era già Aristotele (l'uomo *zoon politikon*, animale sociale, politico, fatto per vivere in relazione con gli altri). «Il tempo che viviamo è complesso e registra un enorme bisogno di relazione» (*ivi*, 27). E così la Traccia ci invita a rileggere (come attraverso un filo rosso) le esperienze del nostro tempo come un bisogno indomabile di legame. Che sia internet, che sia il cellulare, che sia il bisogno di impegnarsi e sporcarsi le mani in qualcosa di concreto, che siano i gesti di solidarietà, le esperienze di volontariato (che non hanno colore, non hanno religione), dietro c'è questo grido silenzioso: un desiderio profondo di relazione. «Perché siamo in qualche modo quello che desideriamo» (*ivi*, 30). «La relazione non si aggiunge dall'esterno a ciò che siamo: noi siamo, di fatto, relazione. Lo siamo prima ancora di sceglierlo o di rigettarlo consapevolmente, perché [...] il nostro esistere è un "esistere con" e un "esistere da": impensabile, impossibile senza l'altro» (*ib.*).

⁶⁵ Stiamo facendo riferimento al paragrafo successivo, dal titolo: «Riconoscersi figli». «Perché non veniamo da noi stessi, ma ci riceviamo da altri, non solo all'origine

Ma torniamo a Ricœur. In particolare nelle pagine del suo ultimo testo, *Percorsi del riconoscimento*, egli pone in atto una singolare interpretazione di alcune pagine hegeliane sulla figura della «filiazione», rilette alla luce delle suggestioni di J. Taminaux e A. Honneth. «Siamo» perché «siamo nati»; siamo nati perché «altri» ci hanno preceduti e fatti nascere. «Maschile e femminile sono tra le invarianti che strutturano il nostro essere-al-mondo secondo il modello familiare: ciascuno di noi è nato dall'unione di un uomo e una donna». ⁶⁶ L'essere umano è innanzitutto un figlio. La «filiazione» è l'esperienza fondamentale e primaria del riconoscimento di sé. Simbolo efficace di questo dono d'essere, di questa discendenza d'essere è l'albero genealogico. Possiamo immaginarlo con le radici verso l'alto; con una doppia radice, un doppio ramo: la linea materna e quella paterna. Linee che risalgono la catena delle generazioni, fino ai primi uomini e le prime donne. Un albero con origini che si perdono nella storia stessa dell'umanità. E, in quest'albero, come frutto e come eventuale nuovo ramo, il nome di ciascuno di noi; e, prima ancora, il nostro cognome, la nostra identità, istituita anche «civilmente», che ci ricorda che siamo «figli di».

Questa è la nostra prima e indiscutibile forma di identità. Possiamo non essere padri, non essere madri, non essere fratelli o sorelle. Ma mai nessuno potrà toglierci il nostro essere figli: «inestimabili oggetti di trasmissione». ⁶⁷ L'essere dell'uomo non è innanzitutto un «io penso», «io percepisco», «io agisco», «io ho diritti e doveri». Ma è un essere-trasmesso. Il mio essere è il dono di una trasmissione di desideri. Sono un dono, senza prezzo: al di là di ogni prezzo e ogni valore: inestimabile. ⁶⁸

«Il venire al mondo di un essere nuovo è in tal senso senza precedenti: questo, che sono io». Ricœur, citando Hannah Arendt, lo chiama «miracolo». «Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità». ⁶⁹

della nostra vita ma in tutto ciò che siamo e abbiamo. [...] L'essere generati è al fondo di ogni nostra possibile e necessaria autonomia. [...] Al cuore del senso dell'umano rivelato in Gesù Cristo non sta il nostro essere figli? Non comprenderemmo nulla di Gesù – il senso delle sue parole, dei suoi gesti, il suo modo di vivere le relazioni, la sua libertà – fuori dal rapporto che egli ha con il Padre, cioè il suo essere figlio, il Figlio. “Tutto mi è stato dato dal Padre” (Mt 11,27); “Io e il Padre siamo una cosa sola” (Gv 10,30). Nel Figlio incarnato è svelata la verità del nostro essere» (*ib.*).

⁶⁶ P. RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005, 216.

⁶⁷ Cf. P. LEGENDRE, *L'inestimable objet de la transmission*, Fayard, Paris 1985, testo di cui Ricœur si dichiara debitore in queste pagine di *Percorsi del riconoscimento* (cf. pp. 217ss).

⁶⁸ Qui il riferimento di Ricœur è a M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 2002, cit. in RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, 262ss.

⁶⁹ *Ivi*, 219 (cf. H. ARENDT, *Vita activa* [tr. it. di S. FINZI, Bompiani, Milano 1989]).

In questo senso, esistenzialmente, il primo dono (e il primo riconoscimento) è quello dei genitori; ed è decisivo. Questo ovviamente, potremmo dire, vale anche i per figli adottati. Ricœur ricorda come i romani avessero una particolare cerimonia di «adozione» dei propri figli naturali, quasi a sottolineare che, in ogni caso, la maternità e la paternità non si giocano solo nella generazione fisica. In realtà «ogni nascita accettata è un'adozione, dal momento che [...] il padre, la madre [...] ha accettato o scelto di tenere "quel" feto diventato "suo" figlio e di farlo nascere».⁷⁰

È l'essere riconosciuti che ci mette in grado di fiorire. È l'essere accolti nella comunità degli uomini che ci rende figli degli uomini e dunque degni di essere uomini.

In queste affermazioni si apre tra l'altro uno spiraglio decisivo per ripensare anche la differenza antropologica: non una differenza biologica nel senso «specistico» del termine; non una differenza «metafisica» (soggettivistica) e nemmeno necessariamente una differenza data da una prospettiva religiosa (per cui l'uomo è persona in quanto a immagine di Dio). Perché queste prospettive, dal loro punto di vista giustificabili, in ogni caso creano separazioni e differenze. Mentre emerge nella sua semplicità l'unico dato accomunante e non contrappositivo: l'essere umano è tale perché nasce da altri esseri umani, figlio dell'uomo. Ed è tale se e in quanto riconosciuto tale da altri esseri umani: figlio per l'uomo.

Siamo da-altri, infatti, non solo dal punto di vista ontologico, ma anche dal punto di vista esistenziale. Siamo perché riconosciuti nel nostro essere da altri. Perché accolti da altri. Perché amati da altri, proprio così come siamo: nelle nostre fragilità, nei nostri bisogni e nei nostri limiti, prima e più che nelle nostre possibilità e potenzialità.

Sì: per essere, per esistere è decisivo sentirsi riconosciuti, sentirsi amati. È dunque l'amore dell'altro (non necessariamente e solo quello dei genitori: l'amore degli amici, l'amore dell'amante, del compagno, della compagna) che mi fa riconoscere come un io: amato, e perciò inestimabile oggetto di valore.

L'uomo è un essere «bisognoso». Ma di cosa ha bisogno primariamente? Dell'altro. Di un altro che gli dica: tu. Intuiamo come, nell'interpretazione ricœuriana di Hegel, ci sia un ripensamento radicale del rapporto tra ontologia e alterità: «essere se stessi in un estraneo» (Hegel); non poter esistere senza l'altro (Ricœur). E questo lo comprendiamo bene se pensiamo alle situazioni di misconoscimento, non-riconoscimento. Se l'altro (genitore, amico, amante) mi «umilia», si «ritrae»,

⁷⁰ *Ivi*, 218.

mi «rifiuta», mi nega l'«approvazione», colpisce il mio essere. «Privato di approvazione è come se non esistessi».⁷¹ In questo senso, il nostro essere dipende non solo dal dono dell'alterità dei nostri genitori, ma anche dal dono di tutti quelli che ci hanno riconosciuti e amati.

Posto questo scenario antropologico, possiamo tornare al nostro tema specifico.

5.2. Il passaggio alla questione della disabilità

Perché tutto quello che abbiamo detto vale per ogni persona, abile o disabile che sia. La filiazione e il riconoscimento sono strutture fondamentali dell'essere di un bambino normale, ma anche dell'essere di un bambino che ai nostri occhi non ha nessuna capacità e valore. Saranno gli occhi di qualcuno in grado di amarlo che lo renderanno figlio, persona, miracolo, degno di stima.

Qui, però, più che in altri casi, sottolinea Ricœur, sarà necessario «compensare il deficit di stima di sé e di coraggio d'essere [...], con una stima doppia e sfaldata, che potremmo chiamare stima di sostituzione e di supplemento».⁷² Là dove più forte è il rischio di disistima, di senso di «inferiorità e deprezzamento», più forte dovrebbe essere l'investimento di stima, di valore, di coscienza del senza-prezzo. Perché solo questo consentirà alla persona con disabilità di diventare «normale» non nel senso della norma sociale, ma normale nel senso della possibilità di «riuscita, benessere, soddisfazione, felicità», per usare i termini con cui, abbiamo visto prima, Ricœur indica la «norma» in quanto ideale per ogni individuo.

E, certo, resta un punto delicato. Perché Ricœur, alle caratteristiche che abbiamo visto essere strutturali e fondamentali dell'essere umano (vita, fragilità, bisogno e desiderio di felicità, relazione, stima, filiazione, riconoscimento), aggiunge anche la caratteristica del «dono»: una caratteristica da leggere non solo in senso passivo (ognuno di noi è un dato/dono, il termine di una catena di desiderio e generazione), ma anche in senso attivo: ognuno di noi è uomo e può essere pienamente tale (realizzato nella sua umanità, un'umanità degna di essere vissuta) se è donante, donatore. Se non vive, come dicevamo prima, solo in quanto destinatario delle cure, delle attenzioni, del rispetto altri. Se non vive

⁷¹ *Ivi*, 216.

⁷² RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 237. È quello che, secondo Ricœur, sono chiamati a dare i medici nel caso della sofferenza mentale, ma, potremmo aggiungere, in generale «i tu», «i più vicini», rispetto alla persona con disabilità cognitiva.

solo come oggetto periferico e passivo di un agire che altri pongono in atto nei suoi confronti.

E, questo, indubbiamente è possibile in numerosi casi di soggetti portatori di handicap. Questo è possibile spesso anche là dove siamo davanti a persone con ritardi mentali: persone che magari sono capaci di stupirci con le loro diverse abilità. Percorsi individualizzanti e speciali sono ormai in grado di rendere la maggior parte dei portatori di handicap in grado di sviluppare le loro risorse di vita, di linguaggio, di convivialità. Pensiamo all'espressività che molti di loro hanno nel disegno, nella danza, nella musica, nel linguaggio del corpo. E a quanto queste forme di espressività e di vita (che Ricœur chiama «modalità altre di essere al mondo») possano dare a noi cosiddetti normali. Possano essere «dono» per noi.⁷³

E, però, non possiamo fermarci qui. Perché la sfida che ci costringe ad affrontare la questione della disabilità grave è più profonda e radicale. Infatti, se la nostra risposta si fermasse qui (come, per certi versi, a nostro avviso, fa Martha Nussbaum), allora saremmo costretti a concludere che «una vita priva di esercitare» una «soglia minima di capacità» (o, potremmo dire, una soglia minima di dono e valorizzazione di sé), «non può dirsi pienamente umana e umanamente dignitosa», «non può essere considerata umana».⁷⁴ E correremmo allora il rischio che corre la teoria delle capacità. Per inseguire la difesa dei diritti di alcuni soggetti portatori di handicap mentale (che in fondo hanno alcune capacità evidenti), dimenticheremmo che la maggior parte delle persone con disabilità mentale hanno infinite capacità non evidenti (e forse non rientranti in nessuna «lista» di capacità). Chi oggi, allo stadio attuale degli studi psicologici e medici, è in grado chiaramente di dire che cosa è capace di fare, per esempio, un bambino autistico con un grave ritardo mentale? La Nussbaum scrive: «Alcune menomazioni estreme, alcune forme di carenza mentale sono così acute che sembra sensato semplicemente dire che in quella esistenza non vi è nulla di una vita umana, quindi non vi è affatto una vita umana. Solo un motivo sentimentale può

⁷³ In particolare, su questo, ci permettiamo di rimandare alle nostre esperienze con i giovani con ritardo mentale del *Centro volontari della sofferenza*, all'interno del quale, a livello prima locale e poi nazionale, da 25 anni ci occupiamo di sperimentare concretamente in particolare l'efficacia di un'educazione pratico-esperienziale e di un cammino formativo costruito a partire dalla molteplicità dei linguaggi e dei canali comunicativi. Su questo si rimanda ad A. CAPUTO, *Anche noi senza la domenica non vogliamo vivere!*, CVS, Roma 2010; A. CAPUTO – J.P. LIEGGI, *Il tesoro di Abdul e gli amici di Emmaus. Una proposta educativa pensata per gruppi con ragazzi diversamente abili*, CVS, Roma 2011; A. CAPUTO – G. D'ANGELO, *Autismo e iniziazione cristiana. La prima confessione di Giuseppe*, CVS, Roma 2013.

⁷⁴ NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia*, 198.

indurci a definire vita umana [...] quella di un bambino anencefalico».⁷⁵ «Sarebbe solo dogmatico – continua la Nussbaum – insistere nell’affermare che la vita di questo bambino è una vita umana, laddove lo è chiaramente quella di Sesha»,⁷⁶ una ragazza con alcuni ritardi, ma diverse «capacità», presa come esempio dalla Nussbaum. Ma noi ci chiediamo: chiaramente per chi? Perché? Perché Sesha (e altri ragazzi con disabilità portati ad esempio dalla Nussbaum) non sono «tipi appartenenti ad un genere inferiore» (e quindi sono «molto diversi da uno scimpanzé medio»), mentre in altri casi di bambini disabili dovremmo affermare che siamo davanti «ad una forma di vita del tutto differente» e quindi non degna di essere vissuta?⁷⁷

Evidentemente la posizione di Ricœur è diversa. Innanzitutto perché, come abbiamo già detto, è il fatto di nascere da esseri umani in una comunità di uomini (e donne) che rende «uomo» un cucciolo umano, e non uno scimpanzé (un cucciolo di scimpanzé).⁷⁸ Ma in secondo luogo – e questo ci resta da mostrare – perché Ricœur ritiene che in ogni caso il limite, l’handicap, la malattia, il patologico siano e possano essere «fonte di rispetto» (è il titolo del saggio che stiamo analizzando); e addirittura «dono». Dono che dà. Attivo.

Ma come? In che senso? Com’è possibile sostenere questo in casi di acuta disabilità mentale, là dove tutto sembra solo passivo, fonte di incapacità, impossibilità?

⁷⁵ *Ivi*, 205.

⁷⁶ *Ib.*

⁷⁷ *Ivi*, 204. Tra l’altro questa ci sembra una contraddizione all’interno del discorso della Nussbaum, visto che è lei stessa ad ammettere che, a differenza degli utilitaristi, per i quali «la specie a cui una creatura appartiene non ha rilevanza morale», «l’approccio alle capacità, al contrario, sembra attribuire qualche significato all’insieme dei membri della specie come tale». Non è la stessa Nussbaum a sostenere che «un bambino che ha gravi lesioni mentali è effettivamente molto diverso da uno scimpanzé», perché «vive la sua vita come membro della comunità umana e non di qualche altra comunità; ed è proprio all’interno della sua comunità che fiorirà o non fiorirà» (*ivi*, 381)?

⁷⁸ Sappiamo che, soprattutto nel recente panorama morale e bioetico, i termini «persona» e «uomo» non sono assunti come sinonimi (non tutti gli uomini sarebbero persone). La questione è troppo vasta per poter essere approfondita in questa sede. Rimandiamo al nostro già citato «Se questo è un uomo... debole», in cui discutiamo in particolare le posizioni di D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, e di P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989. In ogni caso, ci sembra che una posizione come questa consenta di superare facilmente inutili diatribe. Forse è venuto davvero il momento di far cadere la distinzione tra «uomo» e «persona».

5.3. Un soggetto con gravi ritardi può «donare»?

Senza alcun romanticismo, in questo caso, sottolinea Ricœur, c'è e ci sarà sempre una dissimmetria radicale. Questi bambini, questi soggetti saranno sempre in dissimmetria rispetto agli altri; e questo renderà sempre, per certi versi, dissimetrica la relazione di reciprocità con loro. Saranno sempre inevitabilmente gli altri (i familiari, i medici) a decidere per loro, a con-durre la loro esistenza con loro, a gestire le piccole e grandi cose della vita al posto loro. E questa logica dissimetrica resterà sempre tragicamente incolmabile.

E, però... una dissimmetria totale non caratterizza, in fondo, tutte le fasi più radicali della nostra vita (quelle che, per usare un'altra espressione ricœuriana, sono vicine al Fondamentale):⁷⁹ la nascita, la malattia, l'agonia? In queste esperienze fondamentali ognuno di noi ha sperimentato e sperimenterà la dissimmetria della dipendenza, e contemporaneamente, ognuno di noi ha sperimentato e sperimenterà che proprio qui emerge il desiderio (e, speriamo, il coraggio) di esistere, di continuare a essere... uomini. Uomini, nonostante la sofferenza. Uomini, nonostante la dissimmetria della dipendenza.

Perché è nei momenti di dissimmetria più totale che capiamo (forse) che o siamo uomini sempre – nell'attività e nella passività, nello stare bene e nella malattia, nella pienezza delle risorse e nel dolore dell'incapacità – oppure non lo siamo mai. Perché la passività, la malattia, la disabilità, l'incapacità, la mortalità non sono altro rispetto al nostro essere uomini. Ma sono l'altro dentro il nostro essere uomini. E, allora, anche un essere umano dissimetrico è uomo. Anche quando siamo (o quando saranno) altri a decidere per noi, a condurre la nostra esistenza al posto nostro, anche allora ci auguriamo di essere riconosciuti come uomini. Uomini, nonostante il nostro essere, lì, solo destinatari di cura e non soggetti di cura, solo «recipienti» incapaci e non agenti capaci.⁸⁰

... Solo recipienti incapaci? Qui il colpo di coda finale del saggio di Ricœur si collega in profondità alla fenomenologia del dono, a cui accennavamo prima.

Forse anche allora non siamo solo oggetti periferici di un'eventuale dono di cura e di attenzione da parte di altri. Forse anche nei casi

⁷⁹ Cf. P. RICŒUR, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Effatà, Torino 2008.

⁸⁰ RICŒUR, *La souffrance n'est pas la douleur*, 33: «On retrouve pour finir le sens premier du souffrir, à savoir endurer, c'est-à-dire persévérer dans le désir d'être et l'effort pour exister *en dépit de...* C'est ce "*en dépit de...*" qui dessine la dernière frontière entre la douleur et la souffrance, lors même qu'elles habitent le même corps».

estremi l'uomo è (può essere) dono nel senso soggettivo del termine. Come? In che senso?

Innanzitutto, con una constatazione. Il dono, il dare non sono un gesto legato semplicemente alla dimensione della decisione e della scelta razionale. Sono frutto di un fiorire, potremmo dire contaminando il linguaggio ricœuriano con quello della Nussbaum. Si dà a noi ciò che noi coltiviamo e rendiamo capace di frutto.

Che cosa vogliamo dire, con questo? C'è una nota espressione di Ricœur: «Il simbolo dà a pensare (*donne à penser*)». Ricœur fa notare come il francese sfrutti la possibilità di sovrapporre «dare» e «dono». Il simbolo fa un dono al pensare. L'ante-predicativo, il non-razionale «dà un dono (*donne*)» al pensare. Un pensiero che non fosse capace di accogliere ciò che si dà ad esso, sarebbe un ben misero pensiero. Pensiamo perché siamo in grado di accogliere ciò che è diverso da noi, e ci si fa incontro.

Ciò che precede il pensiero e ci precede nel pensiero è dono per noi pensanti.

L'alterità è dono al pensiero; perché un pensare autoreferenziale non sarebbe un autentico pensare.

Questo è chiaro a livello filosofico. E anche cognitivo, per certi versi.

Ma proviamo ad applicare tutto questo, al di là di Ricœur, al campo del ritardo mentale. Proviamo a sostituire il termine «simbolo», così come abbiamo fatto nel sottotitolo di questo saggio.

Il ritardo mentale *donne à penser*.

Un soggetto che non pensa in maniera razionale, un soggetto con ritardi cognitivi, un soggetto non pensante nel senso del cogito riflessivo: dà a pensare. Fa un dono al pensiero. Il che non significa solo che fa un dono alla filosofia, ci offre argomenti di riflessione filosofica (la disabilità mentale come tema filosofico). Ma, molto più radicalmente, significa che un soggetto incapace di razionalità cognitiva fa un dono a noi pensanti nella razionalità cognitiva. Indica un senso che ci precede e ci interroga. Nel cuore dell'essere. Lungi dall'esprimere un non-senso, una vita indegna di essere vissuta, la vita di un essere concettualmente a-normale, nella vicinanza al Fondamentale, diventa possibile origine di interrogazione radicale di senso. Quale senso? Il senso del mistero della vita e della morte, della fragilità e della possibilità, dell'essere e del nulla.⁸¹

⁸¹ *Ivi*, 29-33: «*Ce que la souffrance donne à penser*. Je me bornerai à deux remarques, l'une sur l'axe de la réflexion sur soi, l'autre sur celui de la relation à autrui. Sur le premier versant, je dirai ceci: *la souffrance interroge*. L'interrogation, en effet, est familière à la plainte: jusqu'à quand? pourquoi moi? pourquoi mon enfant? [...] Sur le second versant, je dirai ceci: *la souffrance appelle*. Le paradoxe du rapport à autrui est là, mis à nu:

In questo modo, al livello esistenziale, ritroviamo l'interpretazione del patologico proposta sul piano biologico. La malattia, dicevamo, è qualcosa d'altro di un difetto, una mancanza, in breve una quantità negativa. È un'altra maniera d'essere-nel-mondo. In questo senso, il paziente [e, possiamo aggiungere, il portatore di handicap mentale] possiede una dignità, oggetto di rispetto. Nascosto sotto le tenebre [...] rimane il *valore* [corsivo nostro] della malattia e quello del malato. È il messaggio propriamente etico, che vorrei liberare dagli sviluppi dedicati al rapporto tra normale e patologico.⁸²

Da qui la proposta di Ricœur, che, nel primo aspetto, legato alla valorizzazione delle capacità, è vicina a quella di altri pensatori dell'handicap (e anche alla stessa Nussbaum): «È importante che l'individuo ritenuto ben portante *discerna* [corsivo nostro] nell'individuo handicappato le risorse di convivialità, di simpatia, di vivere e di soffrire insieme, legate espressamente all'essere malati». ⁸³ Ma, a questo, Ricœur aggiunge il secondo aspetto che abbiamo visto, decisamente distante dallo scenario classico (etico-politico) sulla disabilità, perché a suo avviso il fine ultimo di questo *discernimento* (*phronesis*) non è solo quello del miglioramento della con-vivenza e delle istituzioni, ma è profondamente e originariamente discernimento sul sé, su me. Discernere le risorse della persona con disabilità... «sì che i ben portanti [cioè noi *normali*] accolgano questa proposta di *senso* della malattia e che questa li aiuti a sopportare la loro propria precarietà, la loro propria vulnerabilità, la loro propria mortalità». ⁸⁴

È la conclusione ricœuriana: l'indicazione di un senso dell'incapacità, della patologia, della malattia, della disabilità, un senso che non dipende da noi. Un senso che fa parte del *bios*, del sociale, dell'esistenziale umano. ⁸⁵

d'un côté, c'est moi qui souffre et pas l'autre: nos places sont insubstituables; peut-être même suis-je "choisi" pour souffrir, selon le fantasme de l'enfer personnel; de l'autre côté, malgré tout, en dépit de la séparation, la souffrance exhalée dans la plainte est appel à l'autre, demande d'aide – demande peut-être impossible à combler d'un souffrir-avec sans réserve; une telle compassion est sans doute ce que l'on ne saurait donner. [...] La souffrance marque ici la limite du donner-recevoir. Néanmoins demeure, comme une timide espérance, la conviction risquée, et peut-être insensée, que le monde pourrait être amélioré par ce que Jan Patocka appelait dans ses derniers écrits la "solidarité des ébranlés"... Quoi qu'il en soit de la solution de ces énigmes, une humeur est interdite aux phénoménologues comme aux psychiatres, à savoir l'optimisme que quelqu'un a défini un jour comme la caricature d'une espérance qui n'aurait pas connu les larmes».

⁸² RICŒUR, *La differenza fra il normale e il patologico*, 237.

⁸³ *Ib.*

⁸⁴ *Ib.*

⁸⁵ Cf. anche ID., *Sé come un altro*, 286s: «L'altro ora è quell'essere *sofferente*. [...] Qui l'iniziativa precisamente in termini di potere-di-fare sembra spettare unicamente al sé,

I soggetti che vivono fortemente queste incapacità e questi limiti ci rimandano a questo senso. E quindi questo è il loro valore: un valore per noi, oltre che per loro.⁸⁶ Noi possiamo rimuovere questa «proposta di senso», rimuovendoli dal nostro orizzonte d'essere e di pensiero. Oppure possiamo donare loro questo senso, accogliendo – in una paradossale, dissimetrica reciprocità – il dono che essi fanno a noi: il dono di ricordarci la *nostra* fragilità.

La disabilità mentale dà a pensare. Rifiutare ad essa un senso significa rifiutarlo anche a quella parte di alterità che è in me.

E forse l'umanesimo, in questo estremo limite della civiltà, troverà la sua vera rifondazione. La mia speranza è [...] contribuire a rafforzare la vigilanza.

(J. Kristeva)

6. Concludendo.

Per un umanesimo diverso, in cui il sé «è» l'altro, e il centro «è» la periferia

Capiamo come solo su questo scenario antropologico (primariamente) ed etico-esistenziale (di conseguenza) possiamo poi porre ogni interrogativo concreto: bioetico o politico, familiare o legislativo, sociale o ecclesiale-pastorale che sia.

Perché il nostro umanesimo non sarà mai diverso (o nuovo), fino a quando non sarà in grado non solo di essere attento alle alterità e alle

che *dona* la sua simpatia, la sua compassione. [...] Confrontato a questa beneficenza e benevolenza, l'altro sembra ridotto alla condizione di *ricevere* solamente. [...] Ma nella vera simpatia, il sé, la cui potenza di agire è, nel punto di partenza, più grande rispetto a quella del suo altro, si ritrova affetto da tutto ciò che l'altro sofferente gli offre di contro. Dall'altro sofferente, infatti, procede un dare che non è, precisamente, attinto nella sua potenza di agire e di esistere, ma nella sua stessa debolezza. È forse là la prova suprema della sollecitudine, che la diseguaglianza di potenza venga ad essere compensata da un'autentica reciprocità nello scambio, la quale, nell'ora dell'agonia, si rifugia nel mororio condiviso delle voci o nella debole stretta di mani che si serrano insieme».

⁸⁶ Cf. su questo A. SOLOMON, *Lontano dall'albero*, Mondadori, Milano 2013: con espressioni molto poetiche, l'autore, raccogliendo storie di genitori con bambini fortemente disabili, fa notare come pur non potendo badare a se stessi, essi sono «umani, e spesso anche amati». E proprio perché l'amore nei loro confronti è per principio un dono che sa di non poter essere ricambiato, proprio per questo l'amore di questi genitori ci insegna che cosa significhi amare senza ragione. Essi non diverranno mai diversi da ciò che sono. E quindi amarli ci insegna ad amare realmente le persone per come sono. Cf. anche M. CHIODI (a cura di), *E vogliamo solo dirti grazie di esistere. Testimonianze di genitori*, CVS, Roma 2004.

diversità, ma anche e soprattutto di eliminare le barriere (ideologiche, culturali, esistenziali) che ci impediscono di riconoscere l'alterità, la diversità, la fragilità, l'incapacità come l'esperienza più radicale dell'umano.

Il nostro umanesimo non sarà mai diverso (o nuovo), fino a quando non sarà in grado di scardinare realmente ogni struttura che distingue centro e periferia, uscita ed entrata, attivismo «per» gli altri e riconoscimento delle incapacità e impossibilità (innanzitutto nostre, mie).⁸⁷

Un umanesimo radicalmente dissimmetrico, in cui, realmente, di volta in volta, tutti siano centro e periferia, donatori e riceventi, attivi e passivi, capaci e incapaci, ricchi di qualcosa e poveri di qualcos'altro, normali in qualche aspetto e limitati in qualche altro, in avanti per certi versi e in ritardo per altri.

Un umanesimo dell'altro uomo, chiedeva Lévinas. Sì: ma nella consapevolezza che l'assunzione responsabile di questa alterità non è un atto etico, né un gesto buonista e caritativo. È un riconoscimento antropologico. Che parte da un auto-riconoscimento.

Un umanesimo dell'alterità: che mi provochi ricordandomi costantemente che quell'altro, in realtà, sono io.

Oggi forse, dopo tante inquisizioni e integralismi vari [...] le Chiese cristiane sembrano pronte ad accettare una teologia della vulnerabilità. [...] Penso in particolare al libro di N.L. Eisland, Il Dio disabile (1994). L'autrice, disabile, vi ha elaborato l'idea secondo cui il cristianesimo si trova nella posizione migliore per accompagnare la vulnerabilità umana, dal momento che Gesù sarebbe il solo Dio handicappato mai concepito. [...] Non è forse apparso anche dopo la resurrezione tutto coperto di piaghe? [...] Dio medesimo si riconosce handicappato per diventare solidale dei potenziali handicappati quali noi siamo.

(J. Kristeva)

«Oltrepassare l'umano nell'umano» («trasumanar», Dante, Paradiso I, 69), questo – dice Dante – sarà il cammino della verità. Si tratterà allora di «annodare» – nel senso di «accoppiare», di vedere come si annodano il cerchio e l'immagine dentro un rosone (come l'una si «indova» nell'altra, come si posiziona,

⁸⁷ Nel finale del già citato «Se questo è un uomo... debole», abbiamo provato a mettere in «atto» questo decentramento e, mettendo le periferie in cattedra, abbiamo dato parola a 23 soggetti, di età compresa tra i 20 e i 50 anni, con ritardi cognitivi (alcuni lievi, altri medio-gravi), tutti con un buon cammino formativo alle spalle. Ponendoci nell'ottica che un debole mentale non è (non dovrebbe essere) solo «oggetto» di riflessioni antropologiche, ma – come chiunque altro – può essere «soggetto antropologico», abbiamo chiesto loro che cosa significa «persona». E sono emerse delle riflessioni molto interessanti. Quest'anno abbiamo fatto un altro «esperimento». Lavorando sulla Traccia del 5° Convegno ecclesiale nazionale, abbiamo chiesto loro che cosa è l'uomo, se è possibile diventare «nuovi» e come. Le riflessioni sono in corso di pubblicazione nel libro da me curato: *Periferie in cattedra. Il nuovo umanesimo raccontato da giovani diversamente abili*, CVS, Roma 2015.

come si mette in quel «dove», Paradiso XXXIII, 138) – si tratterà di annodare il divino con l'umano nel Cristo.

(J. Kristeva)⁸⁸



Partendo dalla decostruzione dell'idea «tradizionale» di essere umano, legata all'esaltazione del mito della razionalità, dell'autonomia, dell'autosufficienza e attraversando la ridefinizione di Heidegger e soprattutto di Ricœur dell'uomo in termini di relazionalità, limite, dipendenza, filiazione e dono, il saggio si propone di far emergere l'umanità della persona con handicap, e in particolare con handicap mentale, come luogo massimo di provocazione per il pensiero e l'esistenza. Tanto che, potremmo dire, un umanesimo che non ripartisse da qui – che non fosse in grado di rispondere non solo all'interrogativo che cosa fa sì che un uomo sia uomo?, ma anche alla domanda se un disabile (magari gravissimo) sia uomo fino in fondo (e se no, perché? E se sì, perché?) – non sarebbe un umanesimo realmente radicale.



Starting from the deconstruction of the "traditional" idea of human being (linked to the mythological exaltation of the rationality, the autonomy, and the self-sufficiency) and passing through Heidegger's and Ricœur's rethinking of human being, in terms of "relationality," limit, dependency, "filiation" and gift, this essay aims to let out the "humanity" of the person with disability (and particularly of the person with mental retardation), as "place" of provocation for philosophy and for existence; so much so that we could say: a humanism that does not start from here – i.e. that is not able to respond not only to the question what makes us a "human" being?, but also to the question whether a disabled person (even with severe mental retardation) is "really" human (and, if not, why? and, if so, why?) – is not truly "radical humanism."

**UMANESIMO – FRAGILITÀ – DISABILITÀ – RITARDO MENTALE –
RICŒUR**

⁸⁸ Non è forse necessario ripensare radicalmente la teologia a partire dal limite, dalla debolezza, dalla dis-abilità, dalle fragilità del Figlio, se il cristianesimo vuole essere *realmente* un umanesimo? Quale umanesimo per quale cristianesimo? Qui si arresta il discorso filosofico, al quale abbiamo voluto attenerci in queste pagine, e si apre il campo di una possibile, ulteriore domanda per la fede. Non a caso, sul rapporto tra disabilità e cristianesimo ci siamo concessi solo questi due motti *a latere* (volutamente traendoli da una non-credente come Kristeva). Un testo molto interessante, in prospettiva teologica, è a nostro avviso S. HAURWAS, *Presenza nella sofferenza. Riflessioni teologiche sulla medicina, il ritardo mentale e la Chiesa*, CVS, Roma 2014. Riteniamo, però, che la Traccia del convegno fiorentino apra degli squarci interessanti, che possono schiudere prospettive nuove in questa direzione. Rimandiamo, su questo al nostro già citato «C'è bisogno di un umanesimo "nuovo"».