

Roberto Franchini

Disabilità, cura educativa e progetto di vita

Tra pedagogia e didattica speciale

Erickson, Trento 2007

pp.184

cm 17x24

Prezzo: € 18,00

www.erickson.it

Questo volume propone un'articolata riflessione sulla Cura educativa, ponendo particolare attenzione alle persone con Bisogni Educativi Speciali. La riflessione prende le mosse dalla volontà di rispondere ad alcuni cruciali interrogativi: cosa significa aiutare la persona? Quale preparazione è necessaria per darsi capaci di aiutare?

La relazione d'aiuto viene analizzata nella sua complessità, facendo emergere l'imprescindibile necessità di una collaborazione che riconosca risorse e limiti di ciascuno: così occorre che «l'esperto» (colui che è legittimato da un preciso percorso di studi a intervenire, elaborando e attuando un progetto educativo) faccia spazio all'immenso e insostituibile sapere dei genitori della persona con difficoltà.

Nella seconda parte il testo, affrontando la riforma della Diagnosi Funzionale alla luce del sistema ICF, presenta metodologie di analisi e di progettazione educativa, oltre a modalità di lavoro che, con rigore e scientificità, cercano di rispondere proprio a questa logica di collaborazione, basandosi sul lavoro congiunto di educatori professionisti e genitori, in contrasto con quella logica ancor oggi diffusa che relega ai margini la famiglia, per assegnare ai professionisti l'esclusività d'azione in fase sia di diagnosi che di intervento. Arricchito da esempi concreti analizzati e presentati nel dettaglio, il volume si rivolge a educatori, insegnanti, genitori, medici e volontari.

Indice

- 7** Introduzione
- 9** CAP. 1 Pedagogia della Cura
L'uomo, l'essere, il progetto
Interrogare il senso tra totalità e finitezza
L'oblio dell'essere
L'uomo e la «Cura»
L'uomo e gli altri: la Cura come relazione di aiuto
Agire umano e agire professionale
- 29** CAP. 2 Per un ritorno alla Cura educativa
Il gesto separatore
La Cura educativa
La Cura tra aiuto e progetto di vita
- 41** CAP. 3 La riforma del pianeta salute
Il disagio personale: patologia?
Che cos'è la disabilità
La relazione di aiuto e la logica dell'azione educativa
- 57** CAP. 4 L'aiuto come Cura educativa
Martin Buber: conferma e ricomprensione
La relazione di aiuto in ottica educativa: l'approccio centrato sulla persona
- 67** CAP. 5 La famiglia e la Cura
Politiche sociali e famiglia
Famiglia e professionisti: ruolo e reciprocità
Il counseling personale come modello della relazione di aiuto
Il counseling familiare
- 75** CAP. 6 La Cura e la famiglia del disabile
La famiglia del disabile: famiglia disturbata?
Il rapporto tra educatore e famiglia nell'approccio TEACCH
Aiuto alla persona e aiuto alla famiglia
- 109** CAP. 7 Didattica della relazione di aiuto: dalla diagnosi funzionale al progetto individualizzato
La diagnosi funzionale
Il profilo dinamico funzionale
Il piano educativo individualizzato (PEI)
- 173** Conclusioni
- 175** Bibliografia

Introduzione

Che cosa significa aiutare la persona? Chi è in realtà il protagonista dell'azione di aiuto? Che tipo di preparazione, o di condizione esperta, deve possedere? Quali effetti si auspica debba poter produrre sulla persona che riceve l'aiuto? A quali altre azioni deve potersi connettere quella del porgere aiuto, per non risultare inefficace? E poi: chi è il destinatario dell'aiuto? Quali bisogni e domande, espressi e inespressi, rivela? Come interpretare il bisogno stesso, senza che la risposta che viene data risulti parziale, e, in definitiva, inefficace?

Gli interrogativi che inaugurano la riflessione sviluppata in questo volume vogliono essere in qualche maniera riassuntivi, o, per meglio dire, originari e alla fonte rispetto a questioni più specifiche, quelle cioè che bisogna affrontare quando la relazione di aiuto prende forma, diventando cura, guarigione, educazione, istruzione o addestramento. Essi sono infatti animati dal desiderio di superare l'ottica del frammento, quel modo di ragionare, cioè, che pretende di rintracciare nella parte il tutto, riducendo lo straordinario, antico e diffuso tema del reciproco aiuto tra persone entro i confini ristretti e ciechi di singole discipline e approcci, a matrice di volta in volta clinica, riabilitativa o terapeutica.

Al di là della singola disciplina, comunque, nella civiltà occidentale prevale ormai da tempo la convinzione che l'aiuto alla persona sia un fatto professionale, o, per meglio dire, una prestazione, e che il protagonista dell'azione di aiuto debba essere presuntivamente e sempre un singolo esperto o un gruppo di professionisti, i quali, resi competenti da un curriculum specifico e da una certificazione pubblica che li accredita, erogano a buon diritto i loro interventi, che essi soli, o altri solo se analogamente accreditati, possono attivare.

Ma è proprio così? Può la relazione di aiuto essere eguagliata ad una prestazione professionale? E se questo accade, quali effetti perversi, per dirla alla Boudon, questa equazione produce? Ancora: quali approcci o metodologie di indagine tendono a dare questa risposta? A partire da quali presupposti? Infine: da quale rinnovata immagine (forma) dell'uomo dobbiamo partire per tornare ad una concezione dell'azione di aiuto quale componente insostituibile e diffusa del vivere civile, nell'ottica del *welfare* solidale, come la nuova legislazione parrebbe voler indicare?

Insomma: l'azione di aiuto alla persona appartiene al professionista o appartiene a ogni uomo, in quanto essere sociale? La promozione della persona, come intenzionale intervento volto al miglioramento della sua qualità di vita, richiede per poter essere svolta un itinerario di acquisizione di competenze specifiche, oppure si origina dalla stessa essenza dell'uomo, come essere naturalmente solidale?

Questo interrogativo risulta fondamentale per l'evolversi della riflessione: se infatti l'aiuto è un'azione professionale, allora è lecito pensare che le cosiddette agenzie informali, prima di tutto la famiglia, siano in una posizione di subordine, in un ruolo per così dire derivato, rispetto alle agenzie formali, che devono orientare il sistema di aiuto, detenendone il primato in modo pressoché esclusivo. Se invece l'aiuto alla persona è da identificare come un «esistenziale»,¹ e cioè come una componente ineliminabile (trascendentale, per dirla con Kant) della natura umana, allora l'indagine si sposta, e il chiarimento sul significato dell'azione di aiuto diventa indagine originaria sull'uomo e sul significato complessivo del suo essere-nel-mondo. In quest'ultimo caso, solo dopo aver messo in luce la scaturigine dell'agire solidale è possibile riconsiderare il ruolo e i limiti dell'intervento professionale, che apparirà derivato e di supporto, e non già in posizione di primato, rispetto al sistema «naturale» del mutuo prendersi cura degli uomini tra di loro.

Rispetto alle citate questioni, tutte in qualche modo riconducibili a quelle iniziali, la presente riflessione vuole offrire una traccia di indagine, che sia allo stesso tempo prospettiva e stimolo per chi oggi vuole ripensare al significato del servizio alla persona, in ottica pedagogica.

¹ Ciò che determina in modo originario il modo d'essere dell'uomo, distinto dal categoriale modo d'essere delle cose semplicemente presenti, è detto da Heidegger *esistenziale*.

Pedagogia della Cura

Alla pedagogia interessa prima di tutto una antropologia. Evocando la riflessione di Kant, potremmo dire che compito della pedagogia è affrontare lo spazio aperto da quattro fondamentali interrogativi: che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa posso sperare? che cosa è l'uomo? Ma in definitiva è l'ultima domanda a delimitare (limite che è ben più vasto di qualsiasi altro orizzonte) la regione del pensiero filosofico e pedagogico, come lo stesso Kant afferma, concludendo: «In fondo, tutto ciò si potrebbe mettere in conto all'antropologia, giacché le tre prime domande si rapportano all'ultima» (cit. in Heidegger, 1985, p. 180).

L'uomo, l'essere, il progetto

Che cosa è l'uomo? Questa è, per definizione, la domanda che guiderà come filo conduttore la prima parte della nostra indagine, alla ricerca di un'antropologia in grado di orientare la riflessione pedagogica. Ma «antropologia» è un termine che conduce quantomeno ad ambiguità, se non addirittura a decisivi fraintendimenti. Chi, nell'epoca in cui viviamo, non ha sentito discorrere di antropologia? Antropologia empirica, antropologia regionale, antropologia storica o etnologica e di seguito tanti altri aggettivi hanno connotato il termine generico, a preformarne l'orizzonte formale, prospettandosi come indagine necessariamente parziale.

L'uomo è infatti un essere polimorfo, pluridimensionato: ha un corpo e una sensibilità, un conscio e un inconscio, un intelletto, uno spirito, vive nella storia, si

relaziona con altri, comprende le cose in modo autonomo o si lascia influenzare dal parere di altri, è libero ma già da sempre condizionato, si ammala nel corpo ma può reagire con la volontà, si comporta in modo abitudinario oppure spezza le regole, sente, capisce, vuole, ragiona, trascende e prega. Nessuna indagine antropologica può, per definizione, pretendere per sé la completezza.

La questione è, invece, se una di queste dimensioni e modi dell'esistere umano possa in qualche modo porsi su di un piano non dico superiore, quanto più universale e originario rispetto alle altre. Già una prima riflessione indirizza l'indagine restringendone il campo: è forse giustificato mantenere la riflessione all'interno di ciò che distingue l'uomo dagli altri abitanti della Terra piuttosto che all'interno di ciò che lo accomuna, per stabilirne la dimensione più vera e fondante.

Non si vuole qui cadere nell'errore di una *petitio principii*, ma non è forse vero che spesso originarietà è sinonimo di originalità? Ora l'uomo è un essere che reagisce ad ogni stimolo esterno con un'impronta sua propria, manifestando un certo grado di creatività e spontaneità nei confronti delle situazioni. Mentre anche il suo parente più stretto all'interno della compagine del mondo, cioè l'animale, si comporta in modi in qualche maniera sempre prevedibili, reagendo agli eventi che lo riguardano sotto la spinta pressoché necessaria di un principio interno, legato alla propria natura, l'uomo può veramente definirsi un essere imprevedibile: egli può adeguarsi come anche ribellarsi, accettare come anche innovare e diversificare.

È uno dei grandi guadagni della modernità aver riscoperto la centralità dell'uomo nel cosmo, fondata sull'attitudine umana a non giocare un ruolo semplicemente passivo nei ritmi dell'evoluzione, ma a saper prendere in mano e guidare, in una certa misura, i propri eventi e destini. Per Heidegger il *proprium* dell'uomo come *Da-sein* sta nella capacità di formulare un progetto sul mondo-ambiente, *ek-sistendo* già da sempre nella privilegiata dimensione temporale del futuro.

L'indagine sull'uomo deve, qualora voglia raggiungere la regione più autentica e la ragion d'essere più propria, mantenere il suo iter nell'ambito aperto dalla libera progettualità dell'esistere umano, per cercarne le ragioni e le strutture possibilitanti.²

² L'obiezione di ordine fattuale, cioè che esistono uomini che in realtà subiscono solo passivamente la propria storia o magari la propria psicologia, sana o malata che sia, qui non vale, ponendosi la riflessione per principio non sul piano sociologico di studio dei costumi, non sul piano psicologico di analisi delle devianze, ma sul piano pedagogico volto a rintracciare l'essenza autentica, il *quid est* dell'essere uomo. Che poi il singolo possa non adempiere ai compiti assegnati dal proprio essere, che cioè egli possa sempre non divenire ciò che è, fa parte proprio della sua compagine d'essere, trovandosi essa più sul piano della libertà, e dunque anche dell'arbitrio, che sul piano della necessità. Una pietra non può altro che essere tale, un uomo può anche diventare molto meno che uomo, come ben spesso si vede.

Non dunque uno studio empirico, volto a evidenziare comportamenti massivi o patologie individuali, ma uno studio pedagogico, trascendentale appunto, che ha per fine l'indicazione di strutture universali dell'esistere, che antecedono ogni tipo di esperienza concreta, rendendola possibile.³ Accogliamo così la lezione di Kant, secondo la quale «universale» è sinonimo di «a-priorico».

Trascendentale è dunque a-priori, cioè struttura possibilitante che viene prima e permette ogni evento a-posteriori, informandolo già di sé e creando lo spazio del suo sorgere. Con Heidegger affermiamo che un'antropologia trascendentale non ha per oggetto l'analisi dell'ente uomo, cosa tra altre cose⁴ all'interno del cosmo, ma la più originaria indagine sul modo d'essere dell'uomo stesso. C'è in questo un passo avanti verso l'essenza più propria dell'esistere, testimoniato dal fatto che nella conoscenza dell'ente l'uomo già da sempre si rapporta all'essere e al suo senso, connotandosi come l'ente onto-logico per definizione.

L'antropologia trascendentale non disegna un'immagine dell'uomo, e non deve farlo. Sta al singolo, all'interno della dialettica libertà-mondo e nell'ambito della sua progettualità, formulare un'immagine di sé che gli valga come guida nella vita quotidiana, nella quale egli deve emergere non come pura passività, ma come l'essere che rende conto a sé di se stesso. L'antropologia trascendentale chiarisce il significato della libertà in quanto tale, ne ricerca la dimensione strut-

³ Anche Martin Heidegger ha avvertito l'esigenza di delimitare il metodo della sua analitica esistenziale, confrontandolo con il procedimento proprio a discipline quali psicologia e biologia, ma anche a correnti filosofiche particolari quali la filosofia della vita di Dilthey e la fenomenologia del suo maestro Husserl e di Scheler. Ciò che va smarrito in queste opzioni è il senso dell'unità del modo d'essere dell'uomo, unità che antecede le varie dimensioni della struttura polimorfa dell'uomo. Non si raggiunge l'origine per semplice giustapposizione di piani, o, peggio ancora, mediante scelte esclusive ed escludenti. Anche l'antropologia cristiana, fondata sulla definizione aristotelica dell'uomo come *animal rationale*, rischia di intendere la ragione come una semplice aggiunta nobilitante, della quale non vengono chiarite l'origine e la posizione. È se mai il concetto cristiano di trascendenza che più si avvicina all'autentica fondazione ontologica, non ontica, dell'esistere umano. Per un approfondimento si veda M. Heidegger, 1970, pp. 68s, e in particolare ibi, p. 73: «Ponendo in evidenza il fatto che antropologia, psicologia e biologia non danno una risposta precisa e ontologicamente fondata al problema del modo d'essere di quell'ente che noi stessi siamo, non si intende svalutare il lavoro concreto di queste discipline. D'altra parte, deve essere costantemente tenuta viva la consapevolezza che questi fondamenti ontologici non possono essere ricavati successivamente dal materiale empirico per via ipotetica, perché essi ci sono già anche quando il materiale empirico è in via di raccoglimento. Che l'indagine positiva non veda questi fondamenti e li assuma come ovvi, non prova che essi non fungano da base e che non siano problematici in un senso più radicale di quello proprio di qualsivoglia tesi della scienza positiva».

⁴ L'heideggeriana semplice-presenza. Per essa vale una comprensione ontica e categoriale, mentre per l'autentico pensiero del *Da-sein* opera e deve operare una comprensione ontologica ed esistenziale. Si veda Heidegger, 1970, § 28.

turale e fondante, evidenziando così che l'uomo è sempre più di ciò che sa di sé, è sempre oltre ad ogni suo progetto, è l'essere irriducibilmente libero anche di fronte alle scelte già operate.⁵

Si potrebbe arditamente riassumere quanto detto affermando che l'uomo non è semplicemente e prima di tutto oggetto di una conoscenza, ma più originariamente soggetto attivo di questa. Così, per una riflessione di natura trascendentale, non è in gioco la conoscenza oggettiva o cosale degli enti, quanto invece l'evocazione di un piano dove la distinzione soggetto/oggetto ancora non prevale, dove la domanda sull'oggetto si trasforma inevitabilmente in domanda sul soggetto che conosce, e dove in ultima analisi si possano rintracciare le condizioni che consentono all'uomo l'atto spirituale della *intentio*, e dunque la dimensione stessa del conoscere e del progettare.

Interrogare il senso tra totalità e finitezza

È senza dubbio un guadagno della modernità la rivalutazione, rispetto alle prospettive realiste del pensiero medievale, del ruolo a-priorico del soggetto come luogo non semplicemente recettivo della conoscenza. Un oggetto viene conosciuto in senso pieno solo se messo in relazione al tutto della conoscenza, e questo avviene propriamente nel soggetto come tale, che, grazie alle sue strutture trascendentali, interroga sempre nell'orizzonte della totalità,⁶ aperto dalla perenne

⁵ Anche il pensiero di Karl Jaspers sosta dinanzi alla profondità della domanda «che cosa è l'uomo»: oggetto di disparate discipline, ognuna delle quali fornisce una risposta, questa interrogazione trova però la sua dimensione su un terreno più originario, dove l'uomo non è più guardato come ente tra gli enti, ma, secondo la definizione aristotelica dell'anima *quodammodo omnia*, come colui che già da sempre abbraccia la totalità dell'essere. Si veda Jaspers, 1970, pp. 604-605: «Egli può decadere in ciò che sa di sé, antropologicamente, psicologicamente, sociologicamente, in maniera generale. [...] Tutte queste ricerche, condotte secondo queste e molte altre idee, si perdono nell'infinito dei vari fenomeni dell'uomo. Ma hanno un limite: l'uomo non può essere studiato nell'autenticità del suo se stesso. [...] Nessuna ricerca rimira ciò che l'uomo è nel suo tutto. L'uomo non è solo un oggetto nel mondo accanto ad altri. Infatti egli abbraccia tutti gli oggetti che gli si presentano (l'anima è per così dire ogni cosa, dice Aristotele). L'uomo è sempre ancora di più, ed è parimenti qualcosa di fondamentalmente diverso da ciò che viene compreso come l'essere umano che è oggetto di conoscenza».

⁶ In Jaspers l'operazione filosofica fondamentale è definita proprio come l'approdo del pensiero in una dimensione dove non vale ancora la scissione soggetto-oggetto, propria invece all'intelletto come attore della conoscenza scientifica o cosale. La filosofia si distingue dalla scienza per questo passo indietro, per il rivolgimento dalla conoscenza oggettiva alla totalità comprensiva di soggetto e oggetto. Si veda Jaspers, 1970, pp. 158-159: «L'operazione filosofica fondamentale. Per questo secondo orientamento, quello filosofico, abbiamo bisogno dell'oggettività per accertare, con essa, il non-oggettivo. [...] Partendo dalla scissione soggetto-oggetto, in cui

validità dei primi principi. Non c'è perciò dualismo tra soggetto e oggetto, uniti, anteriormente alla distinzione, dall'atto stesso del conoscere.

È un pensiero a prima vista povero di contenuto, che, compiendo una sorta di *epochè* nei confronti del mondo e delle cose, si ritrae nella almeno apparente astrattezza dell'io. Per Heidegger si tratta di volgersi dal pensiero calcolante proprio del *Bewusstsein*, per il quale «è reale solo ciò che si può misurare»,⁷ al pensiero rammemorante, il quale, privo di sicurezze oggettive, impegna se stesso nella domanda sul senso (meditazione come *Besinnung*, in correlazione al tedesco *Sinn* = senso), nella tranquilla pace dell'abbandono (*Gelassenheit*).

In questa apparente inutilità di una riflessione che non viene a capo di «qualcosa come un ente» si cela la ricchezza di «ciò che è degno di essere domandato» (*das Fragwürdige*), e la possibilità di ritornare all'essenza più autentica dell'essere umano, la quale non si esaurisce nel sapere della scienza. «A differenza di ciò che è semplicemente discutibile (*fraglich*) e di tutto ciò che non fa questione (*fraglos*), solo ciò che è degno di essere domandato ci concede un chiaro stimolo e un libero appoggio in virtù del quale noi possiamo rispondere a, e chiamare a noi, ciò che parla alla nostra essenza. [...] Occorre meditazione, come una risposta che si dimentica di se stessa nella chiarezza di un incessante domandare rivolto all'inesauribilità di ciò che è degno di essere domandato» (Heidegger, 1976, pp. 43-44).

Accade spesso in Heidegger che l'attività del domandare sia posta in una strana centralità, come a connotare l'intero del pensiero esistenziale, fino ad assumere una veste quasi sacrale.⁸ Il pensiero è *skèpsis*,⁹ e lo è in modo strutturale e originario. L'uomo non può fare a meno di domandare, di attuare filosofia come disciplina del perché.

L'indagine ha trovato forse proprio qui un punto fermo da cui poter partire, una verità che risulta indubitabile, costituendo così quel fondamento senza il quale

noi siamo diretti agli oggetti e siamo ad essi legati, quest'operazione compie il capovolgimento nella totalità comprensiva, che non è soggetto né oggetto, ma include entrambi in sé». Non si è qui lontani dalla riflessione di Hegel (nonostante la decisa avversione di Jaspers per il filosofo della Fenomenologia dello spirito): l'intelletto (*Verstand*) vive della scissione, della rigidità degli opposti, mentre la ragione (*Vernunft*) unifica per sua natura, prima e dopo di ogni distinzione.

⁷ È la celebre affermazione di Max Planck, citata in M. Heidegger, 1976, p. 36.

⁸ Si veda ad esempio il celebre passo in Heidegger, 1976, p. 27: «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero».

⁹ Si veda Heidegger, 1987, p. 138: «Ritorniamo così al significato originario della parola *skèpsis*; *scepsi* significa il vedere, il guardare, l'ispezionare che cosa e come l'ente in quanto ente sia. La *scepsi*, così intesa, vedendo, mira all'essere dell'ente. In base a questa vista sta a vedere la cosa stessa. I pensatori sono, sin da principio, gli scettici dell'ente in base alla *scepsi* nell'essere».

rischierebbe di costruire se stessa come un gigante dai piedi d'argilla. L'inizio di un pensiero, infatti, necessita di una qualche evidenza che ne costituisca ad un tempo il nascere e la continua garanzia. Un uomo che interroga e che pensa è già da sempre il primo principio di ogni conoscere, il *sine qua non* di ogni riflessione, il punto in cui ogni indagine sorge e a cui infine ritorna. L'unico vero a-priori è per questo lo stesso uomo che domanda, che attua filosofia per un desiderio irresistibile che è ricerca di verità, continua formulazione di perché. Non si può qui non evocare la figura di Socrate, *tòpos* fondamentale della filosofia occidentale: il suo messaggio più autentico, da rintracciarsi nello spirito che anima l'arte della maieutica, è proprio quello di una indomabile forza di interrogazione, mai paga di qualsiasi risposta, sempre protesa verso un nuovo e più profondo interrogare. Chiunque legga un dialogo platonico ha l'impressione che in definitiva non venga offerta nessuna conclusione: quello che importa è che la domanda, *archè* dell'autentico pensare, sia stata suscitata.

Anche un'antropologia come quella di Karl Rahner, influenzata dal pensiero heideggeriano e a un tempo inscritta all'interno di un progetto teologico,¹⁰ non può che partire da questa stessa presupposizione.

L'uomo domanda. Questo è qualcosa di ultimo e di irriducibile. Nell'esistenza umana, la domanda è quel fatto che esclude assolutamente di essere sostituito e ricondotto a un altro fatto, quindi di essere ridimensionato come derivato e provvisorio. Infatti ogni porre-in-questione la domanda è una nuova formulazione della domanda e quindi una sua riproposizione. La domanda è, allora, l'unico dovere, la sola necessità, l'unico fatto indiscutibile a cui è vincolato l'uomo che interroga: è l'unico cerchio in cui sta iscritto il suo domandare, il solo a-priori che lo guida. L'uomo domanda necessariamente. (Rahner, 1989, p. 59)¹¹

Ogni domanda ha come tale un'origine e un oggetto. Tuttavia qui non si è sul piano dell'arbitrarietà di questo o di quel possibile oggetto, ma nella dimensio-

¹⁰ Il pensiero di Rahner, o per lo meno le sue radici antropologiche, derivano da una rilettura degli scritti di San Tommaso, in particolare del celebre *De veritate*, alla luce dell'ermeneutica heideggeriana.

¹¹ Chi scrive ritiene il volume come l'esegesi per eccellenza della filosofia della conoscenza dell'Aquinata, in tangenza con una necessaria rivisitazione della stessa secondo le categorie del pensiero contemporaneo. Nel passo sono evidenti, infatti, le suggestioni ricavate dalla medesima ricerca del fondamento da parte dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger, del quale, tra le altre cose, il teologo fu allievo negli anni di Friburgo. Si veda Heidegger, 1970, p. 17: «Se il problema dell'essere deve essere posto esplicitamente e portato a soluzione nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà [...] l'esplicazione del modo in cui si può volgere lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare. [...] Ma volgere lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente,

ne trascendentale dell'interrogazione, che secondo Tommaso è rivolta all'*ens in communi*, cioè al tutto dell'essere in generale. All'interrogazione umana appartiene costitutivamente l'orizzonte della totalità come fine esistenzialmente implicato, anche se mai compiuto. *Anima est quodammodo omnia*. Solo a partire da questa unità di una totalità l'uomo può dirigersi all'ente inteso come molteplicità e finitezza. Così la domanda diventa radicale solo quando, nell'ottica dell'orizzonte che la sottende, coinvolge ogni cosa, persino i suoi stessi presupposti, ponendo in questione «non solo ciò che è interrogato ma chi domanda e la sua stessa domanda e perciò tutto assolutamente» (Rahner, 1989, p. 59). L'interrogare dunque verte ultimamente sull'uomo: essere e uomo vengono a trovarsi in una reciproca coappartenenza, l'essere entra nell'essenza dell'uomo e viceversa. In questa direzione si può ora chiarire come un'antropologia intesa in senso trascendentale eviti per sua stessa natura l'equivoco dell'antropocentrismo. Sembra infatti che una prospettiva d'indagine antropologica si esponga inevitabilmente a una caduta nel soggettivismo del *cogito*, dove a lungo andare l'oggetto scompare nella sua autonomia, e al suo posto rimane l'attività tetica di un soggetto creativo, che idealisticamente relativizza tutto a sé. Ma il *Da-sein* della filosofia trascendentale non coincide con l'io di Fichte: sua caratteristica è infatti l'*Existenz* come fondamentale eccentricità dell'uomo rispetto al suo io, dimensione che lo pone già da sempre fuori di se stesso, in rapporto (*Bezug*) strutturale con l'essere.¹²

Trascendenza finisce proprio per coincidere, in una significativa delimitazione, con l'apertura, trascendentale appunto, dell'uomo al senso dell'essere in

scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere. Questo ente [...] lo designiamo col termine Esserci (*Dasein*). E proprio con un domandare incessante ha a che fare il pensiero di *Essere e tempo*: Heidegger vi è maestro nel formulare vere e proprie cascate di interrogativi, l'uno intrecciato all'altro. Inoltre, al modo dei dialoghi platonici, anche questa opera sembra non approdare ad alcun risultato, interrompendosi con un emblematico punto interrogativo, per arrestarsi alla pura e semplice posizione del problema del senso dell'essere.

¹² Si veda Heidegger, 1987, p. 232: «[...] il problema dell'uomo è essenziale per il filosofo soltanto in quanto il filosofo prescinde totalmente da sé; il problema cioè non va impostato in modo antropocentrico, ma in modo da mostrare quanto segue: essendo l'uomo l'ente che è trascendente, ossia che è aperto all'ente nella totalità e a se stesso, attraverso questo carattere eccentrico viene posto al tempo stesso all'interno della totalità dell'ente in generale — e soltanto così il problema di un'antropologia filosofica ha senso. Non certo per investigare empiricamente l'uomo come oggetto dato e neppure nel senso che io progetti un'antropologia dell'uomo; il problema dell'essenza dell'uomo ha soltanto senso ed è soltanto giustificato dal fatto di essere motivato dalla problematica centrale della filosofia stessa (il problema del senso dell'essere, ndr) che deve ricondurre l'uomo al di là di se stesso e nella totalità dell'essente».

generale. Il Ci (*Da*) dell'Esserci è l'esistenziale più originario e decisivo dell'essenza-uomo, è strutturale rapporto con la *veritas transcendentalis*, è conoscenza trascendentale dell'essere.

Sul fondamento della comprensione dell'essere l'uomo è il «ci» (*Da*), con l'essere del quale si produce l'irruzione nell'ente, che apre l'ente medesimo, dandogli la possibilità di rivelarsi a un se stesso. Più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo. [...] Se l'uomo è tale soltanto sul fondamento dell'esserci nell'uomo, la questione relativa a ciò che è più originario dell'uomo stesso non può, per principio, essere una questione antropologica. (Heidegger, 1987, p. 197)¹³

La domanda sull'uomo non è dunque fine a se stessa, ma, nel momento stesso in cui viene posta in modo adeguato, essa sembra modificare il proprio obiettivo, trasformandosi in una domanda ancora più originaria, quella circa il senso dell'essere. L'importanza del tema ci spinge a sottolinearlo con vigore, senza evitare l'apparente noia della ripetizione. Così non è privo di importanza vedere come il medesimo *leit-motiv* venga magistralmente riproposto da un autore che è forse il più grande conoscitore e studioso degli scritti di Heidegger, e cioè Otto Pöggeler:

La metafisica dell'Esserci [...] pone una domanda sull'uomo, ma non al modo dell'antropologia che assume l'uomo come un ente (ancorché particolarissimo) tra tutti gli altri; tantomeno pone tale domanda nel senso dell'antropologismo, che pone ogni ente dinanzi all'uomo, in funzione e in vista dell'uomo, e a partire dall'uomo spiega così ogni ente. La metafisica dell'Esserci si pone piuttosto un'altra domanda: come, in generale, la domanda che cos'è l'uomo appartenga al domandare metafisico. Essa interroga sul modo in cui la domanda circa l'uomo e la domanda circa l'essere si coappartengono. [...] Metafisica dell'Esserci non significa una metafisica circa l'Esserci, bensì la metafisica che accade necessariamente come Esserci, la domanda, che accade a partire dal Ci dell'essere, circa l'essere dell'ente e l'essere come tale. [...] Essa affranca e scopre l'indigenza di essere dell'Esserci (che si trova nell'oblio). (Pöggeler, 1990, pp. 100-101)

Ma, pur nell'*èk-stasis* verso l'essere in generale, l'uomo è allo stesso tempo già da sempre rimandato all'ente nella sua mondanità, fatta di molteplicità e

¹³ L'accento sulla finitezza dell'esserci anticipa che questa comprensione dell'essere rimane per sua natura problematica, più indigenza che ricchezza dell'uomo. Si veda anche Heidegger, 1970, p. 170: «L'Esserci comporta il suo Ci in modo originario; senza di esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere l'ente della propria essenza. L'Esserci è la sua apertura». E ancora *ibidem*, p. 281: «Solo perché l'Esserci è ed è costituito dalla sua apertura, cioè dalla comprensione, può in generale essere compreso qualcosa come l'essere, ed esser possibile la comprensione dell'Essere».

finitezza. Il tutto della conoscenza sembra dividersi in due regioni a prima vista inconciliabili: apertura veritativa all'essere e conoscenza dell'ente in quanto ente.¹⁴ Anzi, sembra che si debba addirittura dare alla conoscenza dell'ente un ruolo tutt'altro che secondario, visto che l'uomo ha a che fare sempre e prima di tutto con le cose. Secondo l'innegabile valore del monito fenomenologico, *zu den Sachen selbst!* (verso le cose stesse!) un pensiero che rintracci il suo campo d'indagine al di fuori della concretezza del tempo e della storia condanna se stesso alla sterilità. L'interrogare autentico alla ricerca del senso non può, pena la sua insignificanza, non prendere il suo avvio e confronto continuo dalla realtà concreta del mondo e dell'uomo. Operare nel senso di questa metodologia evita alla pedagogia il sospetto di costituire una scienza inutile e astratta.¹⁵

Anche in San Tommaso ritroviamo lo stesso equilibrio: lo *status presentis vitae* è *id quod passibili corpori coniungitur*, e ogni conoscere deve rimanere vincolato al terreno dell'esperienza sensibile, cioè all'*imaginatio*. L'uomo che interroga è già da sempre in un mondo, ha a che fare con la contingenza delle cose e della sua stessa corporeità. D'altra parte l'equilibrio di Tommaso sta proprio nel saper temperare affermazioni a prima vista opposte e inconciliabili, rintracciando unità dialettiche laddove sembra che l'indagine sia oramai rinchiusa nel circolo vizioso di una apparente ambiguità. Così l'uomo è colui che formula la domanda metafisica, e allo stesso tempo egli è l'essere già da sempre rinviato alle cose e alla finitezza dell'essere-presso-un-mondo. Formulando la questione in termini tomisti, una convincente soluzione dialettica deve mostrare come la metafisica possa nascere sul terreno dell'*imaginatio*.

Non si tratta dunque di trascurare questa finitezza, quanto invece di assicurarsi in essa, per coglierne il valore e per non fallire l'essenza autentica e il compito dell'uomo. La dimensione di questa indigenza sta nell'aver a che fare con l'essere solo a partire dalla gettatezza in un mondo. Tuttavia questa povertà è la sua nascosta ricchezza: l'uomo non formulerebbe la domanda sull'essere se già da sempre in qualche modo non gli coappartenesse. Non interroga se non chi ha già cominciato a trovare.

¹⁴ Si veda Heidegger, 1985, p. 109: «La verità stessa deve però biforcarsi in: stato di svelamento dell'essere e stato di manifestazione dell'ente».

¹⁵ Si veda Heidegger, 1970, p. 47: «[...] verso le cose stesse! e ciò in contrapposto alle costruzioni fluttuanti, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come problemi». È in definitiva una critica mirata alla tradizionale impostazione dei problemi dell'ontologia e, più in generale, alla metafisica occidentale tout court, colpevole per Heidegger di un mancato approccio all'esperienza della vita reale, a partire dallo smarrimento del ruolo della temporalità e della storia nella determinazione del senso dell'essere. Per un approfondimento si veda Pöggeler, 1990, pp. 17s.

È proprio il concetto di domanda che rimanda a una significativa ambiguità dell'essenza-uomo. L'origine del domandare è infatti avvolta da una strutturale e ardua dialettica: se da una parte il perché è espressione di indigenza, e conseguentemente di ricerca, dall'altra rimane vero che per interrogare sulla totalità è necessario in qualche modo coappartenerla, possederla già in quanto fine, averla già in sé quale motore e origine di ogni atto conoscitivo. Anzi, è proprio al cospetto della totalità dell'essere che l'uomo riconosce se stesso come finito e limitato.

L'oblio dell'essere

La dialettica incancellabile tra totalità e finitezza richiama lo stato in cui «innanzitutto e per lo più» l'essere umano si trova, e che corrisponde a una condizione di *deiezione*. Non è forse vero, con Heidegger, che l'uomo ha già sempre obliato l'essere per disperdersi nel commercio con gli enti?¹⁶ Che cosa ne va, allora, in questa sproporzione tra l'evidenza immediata di un'umanità che ha a che fare sempre e solamente con le cose e l'evidenza filosofica di un conoscere e di un progettare per loro natura votati ad aperture infinite?

Una possibile soluzione a questa aporia è molto simile ad un motivo caro alla psicanalisi freudiana, portato però dal piano della psiche e dell'inconscio al piano della *Vernunft* kantiana. Freud ha mirato ad abolire l'equazione psiche = conscio, dimostrando in molti modi che tanto della nostra vita quotidiana è condizionato, se non addirittura diretto, da strutture e contenuti non consci e tuttavia ben presenti nei meccanismi volitivi e intellettivi. Il conscio sarebbe così solo una parte della nostra vita cosciente, costituita dai contenuti che siamo in grado di coscientizzare, strappandoli all'inconsapevolezza dell'inconscio. Lo sforzo della psicanalisi è in gran parte proprio quello di rendere consci avvenimenti

¹⁶ Anche l'oblio dell'essere ha per Heidegger il carattere esistenziale di una struttura necessaria e trascendentale: l'uomo è già da sempre deietto sul piano ontico dell'aver a che fare con il mondo. Non è, per intenderci, una situazione dalla quale egli possa uscire una volta per tutte, quanto invece una colpa dalla quale deve sempre e continuamente tirarsi fuori. La *deiezione* non comporta dunque ancora una valutazione morale, anche se questa interverrà a proposito delle sue conseguenze e dei suoi segni manifestativi: essa si pone sul piano trascendentale, indicando la situazione originaria dell'esistere, già da sempre decaduto nell'inautenticità. Si veda Heidegger, 1970, pp. 221-222: «Il termine, che non comporta alcuna valutazione negativa, sta a significare che l'Esserci è innanzitutto e per lo più presso il mondo di cui si prende cura. [...] L'Esserci è, innanzitutto, sempre già decaduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel mondo. [...] La *deiezione* è una determinazione esistenziale dell'Esserci stesso».

e strutture condizionanti inconscie che, una volta portate a chiarezza intellettuale, in gran parte perdono il loro potere, perché finalmente rientrate nel dominio razionale e volitivo dell'animo umano.¹⁷

Stando ai termini del paragone la dimensione trascendentale (progettuale) non è automaticamente dimensione consapevole, pur se necessariamente presente come struttura condizionante all'interno del tutto della conoscenza. È chiaro che esistono possibilità e ricchezze del patrimonio umano che non in tutti gli individui giungono a dispiegarsi e a prender vita, anche se soggiacciono anonimamente alle loro azioni e ai loro pensieri. Specificando ai sensi di questa riflessione, esistono strutture trascendentali che in qualche modo sempre condizionano l'esperienza del vivere umano e che però non sempre si esprimono in modo chiaro e con contenuti intelligibili.

Stabilito questo, non farà più problema che ci possa essere una dicotomia tra ciò che l'uomo è nella sua vita concreta, tra ciò che egli afferma in modo riflesso o accettato per tradizione e quelle che invece sono le sue reali strutture condizionanti e le sue autentiche possibilità e destinazioni, in una parola l'essenza del suo essere-uomo. In questo senso si può affermare che un progetto di antropologia idealmente ricerca contenuti di valore universale, tali che nessun uomo, qualora pensi in modo originario, possa negare: essa infatti indaga strutture e modi dell'esistere che nascostamente unificano tutte le antropologie riflesse della storia dell'umanità, ancorché rinnegate o distorte.¹⁸

Al di là di ogni tentativo di chiarificazione, rimane vero che la poliedricità (per non dire l'ambiguità) dell'essenza-uomo fa sì che egli sia mistero a se stesso, e che l'indagine più originaria rimanga anche la più difficile e ardua. La natura trascendentale e progettuale dell'uomo costituisce per l'uomo stesso, essere finito, quanto v'è di più reale e di più ignoto insieme. È proprio questa profon-

¹⁷ Per un approfondimento vedi soprattutto l'opera più divulgativa dell'iniziatore della psicanalisi, Freud, 1978.

¹⁸ L'impostazione trascendentale dell'indagine filosofica conduce a strutture e modi del pensiero che rimangono idealmente indenni lungo tutta la storia dell'umanità, consentendo alla riflessione di porsi in dialogo con qualsiasi pensatore e con qualsiasi epoca della storia del filosofare. È il motivo, caro alla letteratura esistenziale, dell'ideale contemporaneità che unisce tutti i pensatori originari, al di là delle barriere del tempo e dello spazio. Si veda ad esempio Jaspers, 1970, pp. 608-609: «Nei millenni a noi accessibili l'uomo non è divenuto una cosa diversa. Infatti noi abbiamo a che fare con gli uomini di tutti i tempi come se essi fossero nostri contemporanei. Questo costituisce il presupposto dell'intendere storico. [...] Il fatto che l'essere umano rimanga uguale a se stesso dipende dalla contemporaneità degli uomini attraverso i millenni della storia». Per un approfondimento su questo valore assiologico, e non sociologico, della contemporaneità, con riferimento all'antropologia, si veda il saggio *Per uno studio sull'antropologia filosofica contemporanea*, in Caracciolo, 1971, pp. 203s.

dità di orizzonti, lontana dai criteri delle rilevature sociologiche, che mette in guardia dal tener per vere le prime immediate evidenze della quotidiana esistenza dell'uomo, e spinge a rintracciare l'autentica *res* del pensiero in una evidenza di natura diversa, pedagogica e tutta da guadagnare, senza mai esimersi dalla fatica del pensiero.

L'uomo e la «Cura»

Come evocare in una parola sola il rapporto ineliminabile tra essere ed ente, tra ricerca del senso e smarrimento sul piano della semplice-presenza? Come definire la natura dell'uomo in un modo che non cancelli, ma richiami continuamente il suo perenne abitare sul crinale tra progetto e deiezione, tra trascendenza e caduta? Attingendo ancora una volta alla riflessione heideggeriana, è possibile proporre il termine *Cura* come luogo semantico che consente di denotare e connotare l'essenza dell'uomo, dal punto di vista di quell'agire esistenziale che, a partire dalla multiforme fragilità della finitezza, riporta l'essere umano alla dignità del suo costituirsi come trascendenza e progetto.

All'interno del capitolo VI di *Essere e tempo*, significativamente intitolato «La Cura come essere dell'Esserci», Heidegger narra una novella, attribuita dalla tradizione a Igino, erudito liberto di Augusto, bibliotecario e maestro di scuola:

La «Cura», mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La «Cura» lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsentì volentieri. Ma quando la «Cura» pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio. Mentre la «Cura» e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato a essa una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente giusta decisione: «Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, finché esso vive lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è fatto di *humus* (Terra)». (Heidegger, 1970, p. 247)

«Finché esso vive lo possiede la Cura». Questa sembra essere l'affermazione centrale del racconto, quella che ne giustifica l'inserimento all'interno di una riflessione volta a indagare la visione unitaria dell'uomo. L'antropologia filosofica di Heidegger, infatti, identifica la Cura come una struttura esistenziale dell'essere