



Maria Teresa Russo

Docente di Antropologia
Università "Campus Bio-Medico" di Roma

LA TRASCENDENZA DEL QUOTIDIANO

«L'interrogativo sul valore, sul senso della vita fa parte della ricchezza singolare della giovinezza. Esso erompe dal cuore stesso delle ricchezze e delle inquietudini, legate a quel progetto di vita che si deve assumere e realizzare. Erompe con ancor più forza, quando la giovinezza è provata dalla sofferenza personale o è profondamente cosciente della sofferenza altrui; quando sperimenta una violenta scossa di fronte al male multiforme che c'è nel mondo; infine, quando si pone faccia a faccia con il mistero del peccato, dell'iniquità umana»¹.

Dolore e giovinezza: due realtà che sembrano contrapporsi in evidente antinomia, visto che l'una si richiama a immagini di privazione, di fragilità, di tristezza, mentre l'altra suggerisce quelle di pienezza, di vigore, di esuberanza. Se il dolore è scandalo ed enigma per l'adulto, tanto più per il giovane esso rappresenta qualcosa da respingere, da rimuovere, da esorcizzare. La validità di questa osservazione sembra rafforzata da uno sguardo all'attuale contesto generazionale, dove le tendenze evidenziate dalle più recenti indagini sull'universo giovanile risultano interessanti non solo e non tanto per comprendere meglio le richieste espresse e inesprese dei giovani, quanto soprattutto per prendere atto delle responsabilità degli adulti nei loro confronti. Anche nell'ambito di un discorso sul dolore, è interessante riflettere sulla qualità delle risposte che si trasmettono tra generazioni, ossia sull'elaborazione teorica e pratica dei grandi interrogativi da parte dell'adulto, che, pur non risparmiando al giovane il suo cammino, rappresenta un orientamento e un'offerta di senso.

Stando ai risultati di alcune di queste inchieste², un dato emergente sembra essere, da un lato, quello di una società adulta che promette un ampliamento crescente e illimitato delle possibilità, qualunque esse siano: le possibilità di conoscere, di parlare, di fare, di avere appaiono sempre in aumento in quanto al numero e in quanto all'estensione, sono sempre di più e sono sempre alla portata di una cerchia più ampia di persone.

L'ingranaggio del consumismo dà l'illusione che ogni desiderio può essere e va senz'altro soddisfatto; il sistema del pluralismo assicura che ogni posizione ha diritto di esistenza, di parola e di ascolto; il progresso tec-

¹ Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica ai giovani*, 31-3-1985, in *Carissimi giovani*, Mondadori, Milano 1995, pp. 13-14.

² Si tratta dell'indagine sociologica svolta nel 1996 dal Ceposs, il Centro Studi di Politica Sociale del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Bologna, i cui risultati sono stati pubblicati in P. Donati - I. Colozzi (a cura di), *Giovani e generazioni*, Il Mulino, Bologna 1997.

nico sembra garantire che ogni problema troverà una soluzione in un tempo più o meno breve. Il delirio di onnipotenza che tutto questo può comportare forse non è un fenomeno del tutto nuovo, visto che ha caratterizzato anche epoche passate. È invece una novità un'altra conseguenza che si riscontra oggi: una sensazione di inadeguatezza, profonda e crescente. Non sarà mai possibile essere completamente *up to date*, al passo con i tempi, perché nella rincorsa del progresso si resterà comunque un passo indietro: c'è sempre qualcosa che ancora non si conosce, che ancora non si possiede, che ancora non si è provato...

L'attivismo inquieto e febbrile per colmare a tutti i costi questa distanza oppure la scelta di rinunciare del tutto alla corsa possono essere due atteggiamenti opposti in risposta allo stesso problema. Di fatto, entrambi puntano essenzialmente sull'oggetto o sugli oggetti della questione, ignorando totalmente il soggetto in gioco. Il primo atteggiamento guarda a questi oggetti – dati, abilità, strumenti – come a qualcosa di cui occorre poter disporre quanto prima, in uno stile di vita che è quello dell'efficientismo e del pragmatismo, dove domina la triade *sapere-potere-possedere*.

Il secondo imbocca la strada della critica radicale agli oggetti del progresso tecnico, che sfocia in un'aperta ostilità verso ogni forma di globalizzazione – di merci, di stili di vita, di saperi – e in un atteggiamento che esalta un'autenticità identificata con la spontaneità dei comportamenti, gestiti all'insegna delle emozioni. Rimane sempre fuori, più o meno intenzionalmente, una riflessione sul soggetto, l'unica che consentirebbe di uscire dall'*impasse*: una riflessione sulla persona umana, che costituisce l'asse portante e il punto di riferimento di ogni progresso.

L'essere umano resta sempre lo stesso, è *antiquato*, per usare la nota espressione di G. Anders³; anche oggi si scontra con i suoi limiti di sempre che non hanno trovato soluzione: il dolore, la morte, la malattia, il bisogno di affetti, la solitudine. Il margine della *non-possibilità* può forse spostarsi più avanti, ma rimane comunque un limite invalicabile oltre il quale dover proiettare i propri desideri di amore, di sapienza, di immortalità: è questa l'essenza o il fondo di ogni sofferenza umana. Se si ignora tale realtà, i grandi interrogativi dell'esistenza rimangono al margine, accantonati, ma comunque in agguato e pronti a riaffiorare in modo imbarazzante, a dispetto di una società che li vorrebbe liquidare o squalificare come non rilevanti. È la vita stessa nella sua quotidianità a renderli perentori: mentre, infatti, un'esistenza fuori del comune si colora sempre dei toni di un eroismo titanico, la vita ordinaria ci mette costantemente faccia a faccia con la *griglia fatica dell'esistere*, dove i limiti propri e degli altri, nonché le circostanze stesse, vincolate allo spazio e al tempo, impongono una continua revisione delle proprie aspettative. Il rifiuto della quotidianità può essere allora una tentazione prossima e costituire un alibi per sognare spazi di creatività e di possibilità illimitati, dove il dolore rappresenterebbe non il banco di prova, ma il grande naufragio del desiderio.

³ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Il Saggiatore, Milano 1963.

Appare, quindi, di grande spessore antropologico e di estrema attualità l'invito rivolto dal Beato Escrivá: considerare la vita ordinaria la dimensione nella quale spendere la propria esistenza non rappresenta una condanna, visto che è possibile riscattarla dall'essenziale finitezza diventando capaci di scoprirvi un profondo significato trascendente⁴. «La nostra epoca ha bisogno di restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni, il loro nobile senso originario»⁵: questa restituzione non comporta una sorta di spiritualizzazione della materia, quanto piuttosto una materializzazione dello spirito, intendendo con questa espressione la capacità di infondere concretezza storica e realizzazione pratica alla prospettiva di eternità delle realtà spirituali. In questa ottica, la sofferenza della quotidianità, lungi dall'essere la frustrazione del desiderio, diventa lo spazio privilegiato per dilatare i propri desideri, perché diventa occasione per amare⁶.

Come si confrontano i giovani con l'offerta culturale degli adulti? Considerati come una sorta di *antenna sociologica*⁷, perché capaci di assorbire e di amplificare gli atteggiamenti e le tensioni della società circostante, i giovani, di fronte ai due paradigmi, efficientista ed emotivista, sembrerebbero oscillare tra il fascino di uno stile di vita teso all'autorealizzazione in termini di successo e un comportamento improntato alla spontaneità delle emozioni. L'efficientismo si manifesta con il desiderio di bruciare le tappe, con la *logica del tutto e subito*, nonché con la ricerca continua delle situazioni che maggiormente valorizzino il proprio bisogno di riconoscimento⁸.

L'emotivismo si caratterizza per il prevalere dei sentimenti sugli ideali, in una prospettiva dove il proprio sentire sembra un criterio sufficiente per operare le scelte di fondo e maturare conferme o disconferme di sé e degli altri⁹. In entrambi i casi, la cornice è quella dell'individualismo e di un rapporto problematico con la quotidianità, vissuta con disagio perché inadeguata alle proprie aspettative, sovra o sottodimensionate rispetto alla realtà.

L'attivismo del fare oppure la ricerca di emozioni forti rappresentano il tentativo di sfuggire ad un presente, che solo con un forte ancoraggio al passato e con una proiezione nel futuro potrebbe caricarsi di significato. «Molti giovani cercano emozioni compensative di una vita ordinaria che sembra pesare per il solo fatto di rappresentare un richiamo alla normalità. C'è dunque un diffuso bisogno nei giovani d'oggi di ridurre le tensioni della vita quotidiana, di uscire dal *cliché* di una normalità che costringe e mortifica.

4 «Sappiatelo bene – diceva il Beato Escrivá nell'omelia *Amare il mondo appassionatamente*, pronunciata nel 1967 – c'è un qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire [...]» (*Colloqui con Mons. Escrivá*, n. 114, Ares, Milano 1991).

5 *Ibidem*.

6 «Lascia che la tua anima si consumi in desideri... Desideri di amore, di abnegazione, di santità, di Cielo... Non trattenerti a pensare se arriverai un giorno a vederli realizzati – come ti suggerirà qualche saccente consigliere: ravnivali sempre di più, perché lo Spirito Santo dice che gli piacciono gli *uomini di desideri*. Desideri operativi, che devi mettere in pratica negli impegni quotidiani» (J. Escrivá, *Forgia*, Ares, Milano 1992, n. 628).

7 Cfr. S. Abbruzzese et al., *L'età del disagio*, Vallecchi, Firenze 1991, p. 257.

8 Cfr. P. Donati – I. Colozzi (a cura di), *Giovani e generazioni*, cit., pp. 172-173.

9 Cfr. F. Garelli, *I giovani, il sesso, l'amore. Trent'anni dopo la ribellione dei padri*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 25-26.

La vita quotidiana può rappresentare un handicap per soggetti del tutto ancorati sul presente, carenti di ampie prospettive di realizzazione. L'accorciarsi delle aspettative può rendere difficile l'accettazione di una quotidianità che appare senza fine. Anche la vita ordinaria ha bisogno di alcuni squarci e di grandi richiami per ritrovare il senso della sua normalità»¹⁰.

In questo panorama, il dolore appare confinato in una sorta di *non luogo*, poiché la cosiddetta società *analgesica* tenta in tutti i modi di negarlo o di nascondere: lo teme o ne ha vergogna, non riuscendo a sopprimerlo del tutto. Manca allora ai giovani il confronto con un'esperienza che invece risulta estremamente efficace per riflettere sui grandi interrogativi e, in generale, sul senso della vita¹¹, a patto che gli adulti ne sappiano proporre un'immagine significativa, frutto di una personale rielaborazione. È necessario che essi realizzino quello che V. Frankl ha definito il *cambiamento di paradigma*: se per l'*homo sapiens* è illogico ammettere un problema che non sia oggetto di analisi e di soluzione razionale, così come per l'*homo faber* il limite è un problema tecnico, da superare presto o tardi, solo l'*homo patiens* sa accettare con intenzionalità la fragilità del proprio esistere e trasformarla in un'occasione di crescita¹².

Non si può negare che, proprio in un momento in cui il rimprovero mosso alla vecchia generazione è quello della scarsa offerta educativa¹³, un'autentica *pedagogia del dolore* rappresenti un compito fondamentale per l'adulto. Vi deve corrispondere, da parte del giovane, una sorta di *apprendistato del dolore*, inteso soprattutto come confronto con la quotidianità, inevitabile *faccia a faccia* con quei limiti che rappresentano una sfida e un'occasione per lo sviluppo della libertà personale.

Per chi si prepara a svolgere una professione in ambito sanitario, una personale elaborazione della sofferenza risulta ancora più necessaria per essere in grado di accostarsi adeguatamente alla sofferenza degli altri¹⁴. In questo senso, la figura del *guaritore ferito* è sempre stata cara alla tradizione classica¹⁵; mentre il cristianesimo ha compiuto un salto qualitativo nella stessa direzione presentandoci il modello del *Christus patiens*, l'unico che può assumere radicalmente su di sé il carico del dolore altrui.

¹⁰ Cfr. F. Garelli, p. 29.

¹¹ Stando alla citata indagine del Cepsos, alla domanda sul senso della vita, il campione di giovani intervistato ha risposto, per il 42,2 %, che la vita è un valore in se stessa, indipendentemente dai suoi esiti; il 29,5%, ha risposto che il senso della vita è ciò che si riesce a ottenere da essa, per cui va sfidata e goduta al meglio; il 25,7 % pensa che essa abbia senso solo in una prospettiva religiosa; il 2,6 % non vi trova alcun significato, reagendo con un atteggiamento ironico o pessimistico (cfr. *Giovani e generazioni*, cit., pp. 200-201).

¹² Cfr. V. Frankl, *Homo patiens. Interpretazione umanistica della sofferenza*, OARI, Varese 1979, p. 32.

¹³ Così viene descritta l'attuale comunicazione educativa tra genitori e figli dall'indagine del Cepsos: "Il conflitto tra genitori e figli è scomparso, perché entrambi vivono alla giornata. Non litigano più solo perché parlano di cose banali. Il clima familiare non è problematico solo perché si rinuncia a fare delle scelte che costano sacrifici. I genitori educano senza assumere, né chiedere ai figli che si assumano, precise responsabilità etiche. Vivono nelle ansie e nei timori, ma senza decidere nulla eticamente. Il conflitto, perciò, diventa latente, e si sposta su un altro terreno, quello di convinzioni intime che non sono oggetto di comunicazione" (P. Donati - I. Colozzi (a cura di), *Giovani e generazioni*, cit., p. 29).

¹⁴ Così si esprime il filosofo G. Marcel, nella *Lettre à Elisabeth N.*: «Letteralmente, io non posso affrontare la sua sofferenza se non partendo dalla mia, ed a condizione che ciò che non era che suo divenga anche mio o, più esattamente, nostro. Se un discorso sulla sofferenza è possibile, non lo è che sulla base di una convinzione effettiva, vissuta» (in AA. VV., *Dialogues avec la souffrance*, Spes, Paris 1968, p. 66).

¹⁵ *Guaritore ferito* è, ad esempio, il centauro Chirone che, esperto nell'arte della medicina, grazie alla sua ferita mortale, ottiene da Zeus di poter liberare Prometeo dal suo supplizio.

È soprattutto la paura di fronte al dolore che può bloccare chi compie i primi passi in questi studi: la paura di non riuscire a decifrarne il senso, di non riuscire ad alleviarlo, di non riuscire a dividerlo. La spettacolarizzazione della professione medica operata da certe *fiction* televisive può dare al giovane studente l'illusione di affrontare l'avventura della cura come una sorta di epopea militare, dove si è sempre in prima linea e dove la competenza tecnica, unita alla tempestività dell'intervento e alla disponibilità di un'adeguata strumentazione, sarà il fattore determinante nella risoluzione di tutti i problemi.

La realtà, invece, non si presenta sempre con questi toni eroici: ben presto si è messi di fronte a una prospettiva minimalista, nella quale il dolore, non dirompente ma sommerso, è forse più reale nella sua concretezza quotidiana. L'inevitabilità di un tempo di attesa, l'eventualità dell'errore, l'incapacità di ristabilire completamente un equilibrio perduto: tutto questo rappresenta per il medico la sua personale *quota di dolore*, tanto più consistente quanto maggiori sono la competenza, la passione professionale e la volontà di favorire la guarigione. Il cosiddetto *patto di cura* appare allora in tutta la sua fragilità¹⁶, laddove un'aspettativa troppo elevata da parte del paziente può essere talvolta frustrata dall'effettivo corso degli eventi, per cui chi cura deve rinunciare a proporsi come *redentore*.

La partecipazione dell'operatore sanitario alla sofferenza altrui passa allora attraverso la conquista di un equilibrio tra il *dovere* di guarire e il *non poter* guarire: il che comporta il riuscire ad appropriarsi di quel dolore nel senso di dividerne la categoria del patire, del subire. Non è il grande scacco della libertà, ma anzi, un appello alla libertà, il banco di prova della struttura *responsiva* di colui che è malato e di colui che cura. Essi, in questo caso, risultano accomunati da uno strutturale *non potere*, che è senz'altro un limite dell'agire, ma anche un'occasione perché questo *non potere*, fondamentale condizione di sofferenza, acquisti una dimensione interumana, la dimensione della com-passione¹⁷.

Il filosofo P. Ricoeur ha utilizzato la felice espressione *reciprocità degli insostituibili*, riferendosi all'innegabile asimmetria della relazione medico-paziente: essa è connotata dall'impossibilità da parte di chi cura di mettersi al posto di chi soffre, ma allo stesso tempo dalla possibilità di mantenere un rapporto scambievole di *dare-ricevere*, attraverso la consapevolezza che anche colui che tra i due è apparentemente più passivo, in realtà è a suo modo un *donatore* e non soltanto un *ricevente*.

La simmetria in un certo senso si ristabilisce, perché anche chi cura riceve, in termini di *apprendistato in umanità* e chi soffre dona, in termini di supplemento di senso¹⁸. Questo ha un'importanza fondamentale, perché, se, come è stato notato, un tratto essenziale dell'essere è la *donalità*, allora l'es-

¹⁶ L'espressione è di P. Ricoeur, cfr. *Les trois niveaux du jugement médical*, in *Esprit*, n. 12 (1996), pp. 22-23.

¹⁷ Cfr. E. Lévinas, *La sofferenza inutile*, in *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 134-135.

¹⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Etica e vivere bene*. Conversazione con Paul Ricoeur, in AA.VV., *Il male*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 7-8.

sere può sopravvivere autenticamente solo se gli si permette di dare, se gli si consente di rimanere nella dimensione del dono¹⁹.

In quest'ottica, l'apprendistato della compassione passa anche attraverso l'*apprendistato del silenzio*: pur nella necessità di verbalizzare la propria partecipazione, si tratta di prendere atto in molte occasioni dell'*inadeguatezza del dire*, sapendo sostare in silenzio accanto a chi soffre e rinunciando al protagonismo del discorso risolutivo o semplicemente consolatorio. Come ha, infatti, notato il filosofo Ortega y Gasset: «Ogni dire è deficiente: dice meno di quanto vuole. Ogni dire è esuberante: dà a intendere più di quanto si propone»²⁰.

È stato giustamente evidenziato che un tratto caratteristico dell'azione del protagonista della cosiddetta *parabola della compassione*, quella del Buon Samaritano, è proprio l'assenza di discorso, che segna la differenza tra la compassione e la pietà²¹. Mentre quest'ultima è eloquente e riesce a trovare le parole per esprimersi, proprio perché mantiene una distanza e non si lascia coinvolgere, la prima è muta e si manifesta nella relazione *faccia a faccia* con gesti ed espressioni del corpo piuttosto che con i discorsi²². Si può dire, in tal senso, che l'assistenza infermieristica assolve in modo privilegiato a questo ruolo, giacché, mentre l'assistenza medica parla attraverso la diagnosi, quella infermieristica tace, riuscendo ad esprimere con maggiore efficacia la propria partecipazione attraverso i gesti.

Imparare a tacere con intenzionalità può essere, allora, un compito importante per chi intraprende una professione di cura: lo è ancora di più oggi, in una cultura giovanile, definita *post-televisiva* che sembra aver smarrito il senso autentico del silenzio. «Ciò che resta ai giovani, in eredità dell'era della televisione – nota un'indagine sul mondo giovanile – è la mancanza di un senso positivo dato al silenzio. Per loro il silenzio equivale a *isolamento*, è inteso come mancanza di comunicazione, e perciò viene vissuto in modo del tutto negativo. Il silenzio non è, per il giovane d'oggi, il luogo della meditazione interiore (che è pressoché sconosciuta come fatto attivo), ma è semmai un peccato, il vero peccato d'oggi, perché significa interrompere il contatto con gli altri, ossia non-essere»²³.

Oltre alla *cultura analgesica*, forse i giovani possono essere più esposti degli adulti al rischio di assorbire un altro atteggiamento nei confronti del dolore, dovuto all'influenza dei mass media: quello della *cultura dell'indifferenza* o, come è stata definita, della *crisi della pietà*²⁴. È il dolore *esibito*: mi investe e mi turba, ma è troppo massiccio o troppo lontano per suscitare un'autentica compassione.

19 «Oltre ad essere vero e buono, l'essere è anche donale. La donalità è il trascendentale che fonda l'amore. Se di amore, in senso stretto, si può parlare solo in presenza dello spirito, è pur vero che esso si rifà alla donalità come trascendentale dell'essere» (cfr. U. Borghello, *Liberare l'amore*, Ares, Milano 1996, p. 50).

20 J. Ortega y Gasset, *Qué es leer*, in *Obras completas*, t. IX, Alianza, Madrid 1989, p. 751.

21 Cfr. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina, Milano 2001, pp. 10-11.

22 Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni Comunità, Torino 1999, pp. 115-125.

23 Cfr. P. Donati – I. Colozzi (a cura di), *Giovani e generazioni*, cit., p. 285.

24 Cfr. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore*, cit., p. 235.

Esiste il pericolo di reagire con una certa indignazione o con una commozione puramente sentimentale, cioè come semplici spettatori di tale sofferenza, senza sentirsi chiamati in causa per modificare quelle situazioni, nei confronti delle quali ci si considera inadeguati o privi di risorse. È il dolore *alla terza persona*: non è il mio né quello di chi mi è vicino, ma è il dolore lontano, non del singolo ma di un gruppo, dunque meno coinvolgente perché non mi interpella nell'individualità di un volto sofferente, ma nell'anonimato di una massa indistinta. Questa *globalizzazione del dolore* resa possibile dai media, se da una parte mi fa accedere alla sofferenza di ogni punto del mondo, dall'altra me ne estromette, perché mi spinge a ritenermi impotente di fronte ad essa e quindi irresponsabile. Si corre il rischio addirittura di trasformare il dolore reale in dolore virtuale, così spettacolarizzato da apparire quasi sublimato e da perdere ogni tinta drammatica.

In questo contesto, l'*apprendistato della compassione*, per chi intraprende una professione di cura, può passare attraverso un'attenzione alla sofferenza colta nella sua concretezza, che si sottragga al pericolo di degenerare in cinismo, per diventare una risposta di impegno tutte le volte che sia possibile. La sensibilità alla sofferenza di chi è vicino è una condizione necessaria per la possibilità di partecipare alla sofferenza di chi è lontano. Allo stesso tempo, la professionalità della cura si tradurrà in una responsabilità disponibile a cercare la vicinanza e la solidarietà con chi soffre attraverso i gesti più adeguati, anche se minimi, e nei modi più diversi²⁵. Talvolta si tratterà di compiere un'azione decisa per modificare una situazione, altre volte, si potrà alleviare la sofferenza mediante un gesto o una parola di condiscordia, che non sono mai insignificanti: «Più che nel *dare*, la carità consiste nel *comprendere*»²⁶.

²⁵ Così si esprimeva, collocando il tema in una prospettiva soprannaturale, il beato Escrivá: «Un uomo o una società che non reagiscano davanti alle tribolazioni e alle ingiustizie e non cerchino di alleviarle, non sono un uomo o una società all'altezza della prospettiva di Cristo» (*È Gesù che passa*, n. 167, Ares, Milano 1990). E ancora: «Non passare indifferente davanti al dolore altrui. Questa persona – un parente, un amico, un collega..., questo sconosciuto – è tuo fratello [...]» (*Solco*, n. 251, Ares, Milano 1992).

²⁶ J. Escrivá, *Cammino*, n. 463, Ares, Milano 1992.