

MARIA ANTONIETTA LA TORRE

GESTIRE IL DOLORE UNIVERSALE NELL'OTTICA DEL *CARING*

1. Il tema del Convegno, “Pain and suffering in Environmental Era”, mi ha suggerito una lettura dell’etica della cura come possibile *ponte* tra l’etica ambientale e l’etica del dolore, realizzato attraverso un’*estensione* della responsabilità morale. L’etica della cura¹, che qui intendo come paradigma morale, tralasciando i riferimenti al pensiero femminista, che esulano dagli scopi di questo contributo, propone una condotta e un atteggiamento morale che comportano il rispetto per il carattere e la sensibilità o la struttura propria dell’*altro* (mai concepito come mero oggetto) e la disposizione a com-partecipare con esso, indipendentemente dall’utile o dal vantaggio che da tale relazione può essere ricavato e prescindendo da criteri che potrebbero ridurre il valore individuale a strumento o mezzo per fini estrinseci (ad esempio, al valore sperimentale, nel caso degli elementi della natura, ma non solo). L’atteggiamento della “cura” prevede un coinvolgimento nella sorte dell’oggetto d’attenzione, poiché prescrive una modalità di accudimento dell’altro che non è riconducibile a un mero insieme di obblighi. Lévinas, ad esempio, del quale è nota la forte ispirazione etica, intendeva la *cura* come il principio morale

1 N. Noddings, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Educations*, University of California Press, Berkeley 1984; L. Battaglia, *La “voce femminile” in bioetica. Pensiero della differenza ed etica della cura*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 251-176; V. Held, *Rights and the Ethic of Care*, in “American Philosophical Association Newsletter”, 1995, a. 94 n. 2; M. A. La Torre, *Il modello della cura in bioetica*, in *Dimensioni della Relazione Terapeutica. Profili comportamentali per una nuova missione della sanità*, Apèiron, Bologna 2002, pp. 81-106; C. Viafora, R. Zanotti, E. Furlan (a cura di), *L’etica della cura. Tra sentimenti e ragioni*, FrancoAngeli, Milano 2007; M. A. La Torre, *La cura tra etica e diritto*, in M. Manfredi (a cura di), *Variazioni sulla cura. Fondamenti, valori, pratiche*, Guerini e associati, Milano 2009, pp. 33-54; S. Brotto, *Etica della cura. Una introduzione*, Orthotes, Napoli 2013; L. Chieffi, A. Postigliola (a cura di), *Bioetica e cura. L’alleanza terapeutica oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

fondamentale². Un'etica della cura o della *responsabilità* prevede una *com-partecipazione* che produce non solo riflessione, giudizio e discernimento nella scelta dell'azione più adatta, bensì anche coinvolgimento. Tale "stile" morale, a mio avviso, può essere applicato sia alla relazione con la natura, sia al dovere (tale esso è, infatti) di alleviare le sofferenze umane. L'etica della cura, inoltre, rivolge la propria attenzione soprattutto alla relazione o, più precisamente, all'essere in relazione come connotazione essenziale dell'individuo, dalla quale discende spontaneamente il prendersi cura di colui con cui si è in relazione, uscendo dal proprio io, dall'autoreferenzialità, percependo nell'altro una prossimità che è vicinanza e comunanza; il rapporto, in tale prospettiva, è incontro e non ricerca del proprio vantaggio, intersoggettività condivisa e non competizione o conflitto. Questo essere in relazione è costitutivo dell'identità dell'io, perché l'individuo si costituisce come tale nell'incontro con l'altro³. Ora, come negare che anche la natura intorno a noi sia essenziale alla costituzione della nostra identità? che siamo *coinvolti* nel destino del pianeta? Il confine tra l'uomo e la natura è una mutevole soglia che continuamente valichiamo, a riprova della sua arbitrarietà, con esperimenti e sviluppo di tecniche di ibridazione. Lo "spazio" entro il quale l'umanità agisce e si definisce dipende dal mondo della natura non solo per la sua configurazione, ma per la sua connotazione, per le sue caratteristiche proprie. Se l'etica della cura sostiene una modalità relazionale che comporta in primo luogo il rispetto per il modo di essere e per la struttura peculiare dell'individuo/dell'alterità di cui ci si prende cura e in secondo luogo una disposizione che include la preoccupazione per il suo destino, essa può essere estesa alla relazione con la natura, favorendo la rinuncia all'atteggiamento manipolatorio che per lungo tempo ha caratterizzato la cultura occidentale, risultato dell'impostazione dicotomica e del modello cognitivo oggettivante caratteristici del pensiero scientifico, il quale, al fine di comprendere, analizzare, spiegare, deve scomporre e distanziare l'oggetto d'indagine, separarsi da esso, che si tratti del malato (evitando, dunque, coinvolgimenti emotivi), o della natura. Abbandonare tale di-

2 E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaka Book, Milano 2016; E. Baccharini, *Levinas e l'intersoggettività*, in A. De Luca, A.M. Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi: sull'intersoggettività*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 123-130.

3 Sul tema dell'intersoggettività come costitutiva dell'identità è impossibile elaborare una bibliografia sintetica. Mi limito a segnalare un numero della rivista "tròpos" diretta da G. Vattimo e G. Chiurazzi che fornisce una panoramica delle implicazioni del tema: *Intersoggettività e senso*, a cura di Irene Nanni, in "tròpos", a. V, n. 2, 2012.

sposizione non significa rinunciare al metodo scientifico, bensì ridimensionare quell'estraniamento che contrappone l'osservatore all'oggetto d'indagine come a un'alterità *tout court*, per sostituirlo con l'*interesse* per la complessità di ciascun elemento, umano o naturale, e con la consapevolezza del coinvolgimento in un destino comune: del resto, l'idea che la sorte dell'umanità sia strettamente connessa a quella del mondo naturale è ormai ampiamente condivisa⁴.

2. Da questa prospettiva, sembra possibile istituire un parallelo tra la trasformazione nella relazione con la natura, che da alcuni decenni si registra soprattutto nelle società occidentali avanzate, e il concomitante riconoscimento del diritto a non soffrire, anch'esso recente, annoverato tra i "nuovi diritti bioetici". La *Carta dei diritti sul Dolore inutile* del Tribunale per i diritti del malato promuove il diritto a non soffrire inutilmente, ossia "un nuovo approccio culturale al tema della sofferenza e del dolore inutile", affinché "la terapia del dolore diventi parte integrante del percorso terapeutico" e il diritto al riconoscimento del dolore, poiché "tutti gli individui hanno diritto ad essere ascoltati e creduti quando riferiscono del loro dolore" e hanno del pari diritto di accesso alla terapia del dolore (ostacolato per

4 Nel pensiero femminista, d'altronde, questa declinazione dell'etica della cura è piuttosto diffusa. L'ecofemminismo è un orientamento del pensiero ecologista che imputa la responsabilità della crisi ambientale all'egemonia maschile e collega la cura della natura al percorso di emancipazione femminile. La capacità di prendersi cura sarebbe una inclinazione tipicamente femminile, alla quale si oppone l'atteggiamento prometeico, del controllo sul mondo circostante. A partire dal libro *Le Féminisme ou la mort* di d'Eaubonne (Pierre Horay, Paris 1974), la filosofia ecofemminista assegna alle donne il compito di ricostituire una relazione autentica, non appropriante, con la natura, grazie al superamento dell'aspirazione al controllo. Merchant ha poi ricostruito la misoginia dell'intera cultura occidentale e della scienza in particolare, la quale avrebbe imposto un sistema di pensiero unico, divenuto in breve tempo dominante, basato sulle dicotomie uomo-natura, uomo-donna, oggettivo-soggettivo, le quali rendono la donna e la natura oggetti da dominare e sfruttare (C. Merchant, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano 1988). Anche Shiva ha dato il proprio contributo a questo orientamento, quando ha definito il *maldevelopment*, cioè lo sviluppo "sbagliato", come una responsabilità maschile, poiché è all'uomo che si deve il modello di progresso finora perseguito, mentre il rapporto della donna con la natura è improntato a una diversa sensibilità relazionale, capace di difendere la biodiversità (V. Shiva, *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo*, Utet, Torino 2002). Tuttavia, l'ecofemminismo propone a mio avviso un'immagine stereotipata e obsoleta del modello femminile e di quello maschile. M. A. La Torre, *What's still useful in ecofeminism*, in "Labrys, études féministes/ estudos feministas", julho 2016, junho 2017, juillet 2016, juin 2017, <https://www.labrys.net.br/labrys30/bioethique/mariaantonietta.htm>.

lungo tempo da pregiudizi di ordine culturale, procedure eccessivamente rigide, preoccupazioni di ordine economico-finanziario, inadeguatezza delle strutture sanitarie); ma soprattutto sottolinea che “tutte le tipologie di dolore meritano uguale considerazione”, anche quelle dei soggetti che “non hanno voce”. In tale direzione va del resto la legge 38/2010, “Disposizioni per garantire l’accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore”, la quale tutela e garantisce l’accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore per assicurare alla persona malata e alla sua famiglia il rispetto della dignità e dell’autonomia, un’adeguata risposta al bisogno di salute, l’equità nell’accesso all’assistenza, la qualità delle cure e la loro appropriatezza alle specifiche esigenze individuali, in breve, un sostegno adeguato sanitario e socio-assistenziale. È una Legge che apre la strada alla “umanizzazione” della cura sanitaria, poiché introduce concetti innovativi quale quello di accompagnamento e il principio che il trattamento del dolore sia un *dovere* da parte del personale assistenziale; inoltre, chiarisce che le cure vanno rivolte anche al nucleo familiare e sembra in tal modo aver recepito l’importanza dell’elemento *relazionale*. Le cure palliative, in quanto non meramente chimiche, ma basate in maniera determinante proprio sul supporto psico-relazionale, sono il modello pratico d’elezione per un’etica della cura, perché non misurano la terapia unicamente in relazione a un risultato in termini di guarigione, che sarebbe in tal caso fallimentare, bensì la intendono come un processo che accoglie l’altro olisticamente e si fa carico dei suoi bisogni fino al termine della vita: per far ciò occorre essere in relazione⁵.

3. Ho citato questi due documenti per richiamare l’attenzione su due concetti-chiave per il tema in discussione: la necessità di rivolgere eguale considerazione a tutte le tipologie di dolore e l’attenzione al diritto dei sog-

5 Le terapie palliative (M. A. La Torre, *Bioetica della pratica assistenziale: quale etica per la “cura”?*, in “Anthropos & Iatria”, a. XI, n. 3, 2007, pp. 41-50) si collocano, per così dire, *sul limite*, non potendo identificarsi propriamente come “cure”, nel senso delle terapie finalizzate alla guarigione, poiché l’esito non può mutare, ma si preoccupano di alleviare le sofferenze: in tal senso rappresentano il luogo di confine e di pensabilità di una medicina del prendersi cura della persona nella sua interezza. Tronto individua quattro diverse fasi della “cura”, ossia 1. “interessarsi a” (*caring about*), cioè rilevare un bisogno che deriva dal porsi nella situazione dell’altro; 2. “prendersi cura di” (*taking care of*), ossia non limitarsi a rilevare un bisogno ma assumere rispetto a esso qualche responsabilità e formulare una risposta; 3. “prestare cura” (*care-giving*) è la fase dell’impegno diretto verso chi ha un bisogno; 4. “ricevere cura” (*care-receiving*), che consiste nel rilevare gli effetti positivi dell’azione di cura espletata e ricevere in tal modo una sorta di feedback che la nostra interpretazione del bisogno era corretta e che dunque le strategie adoperate per soddisfarlo sono risultate efficaci. J. C. Tronto, *I confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, Diabasis, Parma 2006.

getti che “non hanno voce”. Mi pare, infatti, che in queste categorie sia ricompreso non solo il dolore, a noi più comprensibile, dell'individuo umano (anch'esso un tempo considerato inevitabile oppure trascurato, poiché poco significativo per il terapeuta, il quale non ottiene alcuna gratificazione dalla somministrazione della terapia), bensì anche la “sofferenza” della natura che ci circonda, ci accoglie e ci custodisce. Del resto, l'intreccio che sto qui proponendo trova una legittimazione anche nella recente estensione della nozione di salute e, di conseguenza, delle azioni da intraprendere per la sua tutela, che si è arricchita di significati e implicazioni direttamente connessi proprio alle condizioni ambientali. Se si assume una prospettiva olistica e si adotta un approccio sistemico e globale, è possibile concepire la cura come accudimento oltre la terapia, nel caso umano, e oltre la salvaguardia finalizzata unicamente alla protezione dell'umanità e dei suoi bisogni, nel caso della natura, giungendo, quindi, a riconoscere anche nella relazione col mondo naturale un *dovere* di cura, generato dalla vulnerabilità degli altri viventi, e non solo dalla regola aurea dell'autotutela. Il fisico David Bohm⁶ ha proposto la nozione di “cultura della frammentazione” per definire una caratteristica della cultura occidentale, che tende, come si diceva, a separare i vari campi della conoscenza, attraverso una maggiore specializzazione, al fine di meglio comprendere il mondo circostante. Se, al contrario, si adotta un approccio *reticolare*, piuttosto che *sommativo*, così da non giustapporre gli elementi che costituiscono l'oggetto dell'analisi, ma da analizzarli nelle loro influenze reciproche, allora ci si sentirà inevitabilmente in relazione non solo con l'altro individuo umano che soffre (e quindi si vorrà prendersi cura della sua sofferenza anche nel caso la sua patologia non sia passibile di guarigione), bensì anche con l'insieme degli altri viventi non umani e si assumerà uno sguardo “planetario”, riconoscendo l'unità della biosfera e dei suoi fenomeni. Un'etica ispirata alla cura nel senso suddetto si esplica anche (e forse soprattutto) in presenza di una relazione asimmetrica, ovvero dinanzi a un “altro” bisognoso di cura ma impossibilitato a ricambiare quanto riceve. Nell'età della tecnica la natura, benché talvolta, ancora incontrollabile, reagisca con violenza alle modificazioni indotte dalle attività umane, rappresenta la parte debole della relazione. “Prendersi cura” (*to care*) della natura e dell'altro individuo in una prospettiva olistica significa porre al centro il sentimento della compassione, nel senso del “patire con”, proporre il modello del “dono gratuito” della propria attenzione e del proprio tempo o della

6 D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, London-New York 1983; D. Bohm, L. Nichol (a cura di), *Thought as a system*, Routledge, London-New York 1994; D. Bohm, B.J. Hiley, *The Undivided Universe*, Routledge, London-New York 1995.

propria cura, piuttosto che intrecciare una relazione fondata sullo scambio, o, in ambito medico, sulla “prestazione”, e, ancora, significa assumere una responsabilità, piuttosto che rivendicare dei diritti (all’uso, ad esempio): in altri termini, porre l’accento sulla relazionalità. Ma d’altronde non è tale l’etica strutturalmente? Piuttosto che un privato riflettere, un rapportarsi nella reciprocità di legami e responsabilità? Si tratta, con tutta evidenza, di un approccio non-contrattualista, in assenza di quella reciprocità che presuppone uno scambio tra eguali, impossibile tanto nella strutturalmente asimmetrica relazione medico-paziente, quanto nella relazione con le altre specie viventi, rispetto alle quali abbiamo forza e potere distruttivo assai maggiore. Vi sono, d’altronde, doveri *supererogatori*, i quali non prevedono la reciprocità e non attendono una “restituzione” per l’attenzione e la cura rivolte all’altro. La *cura*, abbiamo ricordato, è un atteggiamento che comporta il rispetto per il modo di essere proprio dell’oggetto, per la sua dignità e sensibilità, e, scriveva Jaspers, “con ciò di cui si ha cura (siano piante o animali) si instaura un tipo di rapporto, che, se anche prescinde dal linguaggio, è analogo a quello che esiste tra domanda e risposta”⁷. Il vocativo etico che segna l’incontro con l’alterità, genera una *responsabilità*. E se non è possibile concepire la natura nel senso proprio dell’alterità levinasiana, poiché essa non presenta il volto che interroga e non rivolge in senso proprio un vocativo, tuttavia con essa abbiamo pure una relazione di *comunanza* che vieta l’indifferenza e il mero uso strumentale. Ora, se l’alterità naturale è certo senza volto e, in senso proprio, senza *diritto*, poiché quest’ultimo riguarda i membri di una comunità che consapevolmente accolgono delle regole di condotta, pure, riportato alle giuste proporzioni il trionfalismo tecnicistico e individuati i pericoli generati dalla sua esasperazione, emerge con decisione l’esigenza di comprensione di *nuovi limiti*, auto-imposti, e non più subiti a causa della scarsa capacità di adattamento della specie umana o della sua vulnerabilità dinanzi alle forze della natura (alle quali essa ha giustamente reagito con tutti i mezzi possibili forniti dal suo intelletto, intraprendendo un cammino alimentato dal desiderio istintivo e legittimo di sopravvivenza e di miglioramento delle proprie condizioni di vita). Com’è noto, il progetto scientifico di dominio sistematico della natura si è rivelato fallimentare non semplicemente perché dinanzi alle forze della natura l’umanità rimane pur sempre per certi aspetti impotente, ma soprattutto in quanto la stessa espansione tecnologica ha sortito non pochi risultati negativi⁸. I limiti suggeriti dall’os-

7 K. Jaspers, *Filosofia*, Mursia, Milano 1978, p. 100.

8 M. A. La Torre, *La questione ambientale tra sostenibilità, responsabilità e crescita economica*, Libreriauniversitaria.it Edizioni, Padova 2015.

servazione di una natura che “chiede” rispetto, se non altro perché questo è necessario alla nostra sopravvivenza futura, rappresentano il risultato di un'estensione delle responsabilità dell'umanità, da cui discende un dovere di salvaguardia dell'ecosistema. Lo sviluppo tecnologico ha avuto come conseguenza etica una *responsabilità* non limitata al ristretto spazio individuale, bensì estesa alla biosfera nella sua interezza, in quanto è su questa che hanno ripercussioni le nostre azioni. Certamente la natura, propriamente, non “soffre” per le ferite subite, ed è capace di rigenerarsi in forme assai diverse, anche se queste possono non essere interamente compatibili con il benessere delle società umane, ma è ormai innegabile che vi sono non solo limiti fisici alla possibilità di manipolazione, bensì limiti opzionali della liceità, commisurati alla responsabilità verso gli altri viventi.

4. Se, infatti, la natura non soffre, soffrono però gli animali nella macellazione, negli allevamenti intensivi, nel trasporto, in tutte quelle situazioni in cui sono sottoposti a condizioni non confacenti alla loro natura e che generano smarrimento, angoscia, dolore. Prima della nascita della filosofia animalista, non è stato sollevato seriamente un dubbio circa il diritto della specie umana all'utilizzo delle altre specie, né è stata posta in discussione la differenza *ontologica* tra esseri umani e viventi non-umani, motivata con alcune caratteristiche delle quali gli animali sarebbero privi, quali la razionalità, l'autocoscienza, il linguaggio; la cultura moderna ha sintetizzato tali caratteristiche nella categoria della *soggettività*, della quale, appunto, gli animali non-umani sarebbero sprovvisti. Ad esclusione di alcuni poeti, o di tradizioni minoritarie come quella di matrice francescana, o di antesignani del vegetarianesimo, almeno fino al '700 gli animali sono stati considerati del tutto estranei all'orizzonte morale e, di conseguenza, non si è dubitato della liceità del loro sfruttamento. Gradualmente, alcuni eventi⁹ hanno pro-

9 Si pensi a titolo di esempio a Bentham, il quale alla fine del '700 scriveva che tutti gli animali dovrebbero ricevere quei diritti che sono stati loro negati solo da una forma di tirannia e riconosceva loro una sensibilità, considerandola requisito sufficiente per godere di considerazione morale; al darwinismo, che ha ridimensionato la posizione dell'uomo nella scala dei viventi, inserendolo entro la scala evolutiva e dimostrando che la specie umana non può essere considerata l'apice e lo scopo finale dell'evoluzione; alla fondazione, nel 1891, della Humanitarian League ad opera dello scrittore inglese Salt, secondo il quale “la base di una vera moralità deve essere il senso di parentela tra tutti gli esseri viventi”; all'etologia, che ha analizzato il comportamento animale individuando caratteristiche comportamentali non riconducibili unicamente all'apprendimento imitativo, bensì rivelatrici di un istinto innato, che impedisce di considerarli esseri meccanici o privi di autonomia; e infine ai numerosi studi sul linguaggio animale e sull'attitudine di alcune specie a intrattenere legami stabili con partner o figli.

dotto una trasformazione della rappresentazione degli altri viventi e della nostra relazione con essi, fino a giungere a una *Dichiarazione Universale dei diritti dell'animale* (1978), modellata sull'analoga *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, nella quale la tutela dell'ambiente e quella degli animali sono considerate *doveri morali*. Perciò le filosofie animaliste propongono un radicale mutamento nella concezione delle altre specie. Rachels, ad esempio, nel suo saggio dal suggestivo titolo *Creati dagli animali*, si ispira alle teorie darwiniane per stigmatizzare l'arroganza della specie umana, la quale, a suo avviso, non ricopre alcun ruolo speciale nel modello evuzionistico che legittimi un simile atteggiamento, e propone un nuovo paradigma dal quale scaturisce, invece, l'urgenza di una considerazione morale per le sofferenze degli animali¹⁰ in nome di una *continuità* tra umani e non-umani. Un'etica inclusiva della responsabilità verso le altre specie considera tutti gli elementi della natura meritevoli di eguale rispetto e tutela e fa appello a un sentimento più ampio e inclusivo: quello della simpatia, intesa nel senso etimologico del termine (dal greco *sympátheia*, derivato di *páthos*, affezione, sentimento, e *syn*, con, vale a dire *sentire insieme a qualcuno*) come partecipazione alle affezioni altrui, in questo caso a quelle della natura nel suo insieme. In tal modo siamo, dunque, ricondotti al dovere di prendersi cura della sofferenza altrui. E se pure l'umanità insiste nel rivendicare la propria distanza dagli animali non-umani invocando le proprie capacità tecniche o il possesso di una "soggettività", non può sfuggire alle responsabilità che proprio queste caratteristiche e capacità le assegnano.

10 J. Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.