

Sospendere e lasciare. Annotazioni su un versante cruciale della “cura”

ADRIANO ARDOVINO¹

Abstract: Starting from a semantic distinction between consciousness and awareness, the article aims at highlighting a side of the notion of care and concern usually left in the shade, that of suspending and letting go, rather than being active and doing this or that. Also referring to some issues currently debated within the field of phenomenology and neuroscience, the article ends up with an attempt to show the strong connection between the aforementioned aspect of care and the idea of a freedom, which is linked not to decision and performance, but to their suspension.

Keywords: *care, concern, consciousness, awareness, suspension, withholding.*

Benché i verbi latini *scīre* e *sāpĕre*, nell’evoluzione diacronica della lingua e nell’uso prevalente dall’età classica in poi, si passino per così dire il testimone, pur continuando a sollecitare una sfera semantica relativamente omogenea, i termini italiani che ne ‘discendono’ custodiscono invece, nella lingua moderna e contemporanea, sfumature di senso differenti e non propriamente irrilevanti. Sostantivi e aggettivi come “scienza” e “scibile”, “coscienza” e “coscienzioso”, o avverbi e participi come “scientemente” e “cosciente”, possono certamente, in prima battuta, essere appaiati a termini come “sapere” e “consapevolezza”, “sapiente” e “consapevole”, consentendo così di riformulare l’“essere cosciente” nei termini di un “essere consapevole” e ciò di cui si è “coscienti” in guisa di ciò che è “consaputo”. *Tuttavia* – e lasciando qui da parte l’orizzonte semantico, rispettivamente, della “scienza” e della “sapienza”

1 Professore ordinario di “Filosofia teoretica” presso l’Università degli Studi “Gabriele d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

– “coscienza” e “consapevolezza” non sono parole in ogni senso sovrapponibili. Se infatti l’essere coscienti è anche e sempre un essere consapevoli (di esserlo), non ogni forma di consapevolezza appare riconducibile (o addirittura riducibile) allo stato e per così dire allo statuto schiettamente “mentale” – se non “mentalistico” – della coscienza. Al contrario, si può sostenere che molto del nostro essere e produrre, percepire e pensare, agire e parlare, riposi su una *previa* consapevolezza (il che significa, tra l’altro, sull’essere *già* consapevoli di una varietà di istanze fondamentali: dai valori alle regole, dai ricordi alle aspettative) *senza* per questo essere pienamente (ossia apertamente ed esplicitamente) “coscienti” di ciò che invece, a un livello anteriore e più profondo, viene più precisamente “consaputo”, ovvero abbracciato, protetto e custodito in un modo che chiamiamo a buon diritto “consapevole” (cioè non in ogni senso “cosciente”), finanche, in particolare, nella latenza e nel nascondimento, nell’oblio e nella dimenticanza, nel disapprendere e nel tralasciare, tutte esperienze che per definizione sfuggono alla ‘presa’ della coscienza. In altri termini ancora, laddove la consapevolezza indica sempre uno scenario fortemente connotato dall’intimità e dal contatto, dalla qualità di adesione e soprattutto dal concernimento rispetto al consaputo, la coscienza reca più spesso con sé un potenziale di esplicitazione oggettivante – che può spingersi fino all’estremo del distanziamento e della reificazione –, il quale, non a caso, ha gravato assai presto il termine di una connotazione squisitamente morale (o più francamente moralistica), che poco o nulla ha a che vedere con l’orizzonte, insieme mite e severo, risoluto e tranquillo, rigoroso ma mai rigido, dell’essere consapevoli e del suo peculiare stile di velata apertura al mondo, che accede all’esperienza senza frapporre barriere tra l’esperiente e l’esperito.

Peraltro, in un orizzonte moralmente determinato, la coscienza si mescola assai spesso al sentimento del peso o della leggerezza, al percepirsi o al volersi trovare dalla parte del giusto (ossia di ciò che appare almeno mentalmente corretto e impeccabile), o al contrario allo scoprirsi affetti da colpe e rimorsi che minano la cosiddetta pulizia della coscienza stessa. Ciò che urta il convincimento morale, viene avvertito infatti come contrario alla coscienza *in quanto tale*, cosicché perseguirlo e fargli spazio significa agire contro (la) coscienza e addirittura invischiarsi in penosi casi di coscienza. Di quella coscienza, in particolare, che viene evocata altrettanto volentieri e di volta in volta (a volte vanamente) in connessione con la libertà, l’obiezione, l’esame (di coscienza), ovvero con ciò che possiamo rimettere,

per così dire, in pace, o che possiamo credere di ascoltare nella forma di una voce immaginaria, da far eventualmente tacere a seconda dei frangenti, delle difficoltà, delle opportunità. Qualcosa, infine, su cui si pone la mano (nel senso di esercitare, magari a seguito di suppliche e implorazioni non sempre dignitose, un cosiddetto supplemento di riflessione “morale”), o da cui invece, nel caso di una decisione avvertita come moralmente del tutto soddisfacente (quando ci sente “a posto” con la coscienza), si rimuove ipocritamente ogni gravame, al fine di non trasformare il presentimento di un’impeccabilità o di una perfezione senza lamento, in una forma, altrettanto moralistica, di purissimo risentimento nei confronti della propria e altrui imperfezione.

Persino la “coscienziosità”, alludendo alla diligenza e allo scrupolo di coloro che operano “in scienza e coscienza” – se non all’onestà e alla lealtà delle persone “di coscienza” –, riconduce a tutto un fervore di regole e doveri e addirittura al senso (talora enigmatico e quasi sempre estrinseco) di un dovere in quanto tale. Oppure, ancora, alla coscienza di “un” problema, cioè alla sensibilità e all’interesse che andrebbero devoluti ad esso, e che recano con sé, una volta di più, un’inconfondibile sfumatura morale, che si fa poi del tutto esplicita nel sentore di rampogna e rimprovero che accompagna l’imputazione contraria, ossia il non voler avere coscienza “delle” cose, se non il fatale non riuscire a diventare coscienti “del” problema. Il quale in verità si presenta spesso ed esclusivamente sul piano del mero discorso e non già su quello delle cose stesse, dunque entro una rete di parole – una maglia meramente verbale – che da molto tempo, nel sordo accumularsi di discorsi un po’ logori, non è più in contatto con alcun contesto (che pure i discorsi pretendono sempre di stringere e immobilizzare), ma fa “del” problema qualcosa di sempre urgente e indifferibile (rendendolo in un certo senso trascendentale), così da allenare e tenere in movimento – ovvero mobilitare in modo costante – “le” coscienze. Da questo punto di vista si sarebbe tentati di dire: coscienti si diviene (o più spesso si viene resi), consapevoli si è.

Come che sia di queste sfumature solo apparentemente verbali e delle pratiche sociali che esse portano con sé, iscrivendosi nell’esperienza viva dei singoli, resta opportuno, per i termini del discorso fenomenologico che proveremo a formulare in questa sede intorno alla nozione di “cura”, tenere rigorosamente sullo sfondo ogni deriva oggettivante e/o moralistica della qualità “cosciente” (ossia

“coscienzialistica”) del nostro essere in relazione con (il) sé, con gli altri, con il mondo (e dunque anche con il non visibile, con l’innominabile, con l’indominabile). Non tanto per suggerire che ogni avere e prendersi cura di persone e cose oltrepassi del tutto gli stati e i moduli mentali, affettivi, percettivi, comportamentali che di norma qualifichiamo come “coscienti” (e in modo particolare delle ricuciture e delle associazioni incessanti tra tali stati, ossia del vagabondaggio e dell’accattonaggio mentale che caratterizzano, il più delle volte, il cosiddetto “flusso di coscienza”), bensì per ribadire che la reificazione sostanziale e sostantivale del “vivere in modo cosciente” – e con essa l’evocazione della coscienza stessa nei termini di un centro di riferimento apicale dell’essere e del pensiero, dell’identità e dell’essenza di ogni personalità individuale, ivi compresa la sua voce e il suo corpo –, rende del tutto incomprensibile un fenomeno profondissimo come quello della “cura” e di conseguenza rischia di sbarrare subito la strada all’intelligenza della sua propria centralità, di per sé assai distante da qualsiasi “centratura” in un polo coscienziale e persino da qualsiasi “nucleo” di attività meramente cosciente.

Se si volesse estremizzare, si potrebbe dire in effetti che il senso ontologico della “coscienza” non è nemmeno quello di un sostantivo, ma tutt’al più quello di un aggettivo (il “cosciente”), che denota e accompagna stadi e stati anche molto differenti, ma che è ben lungi dall’includere e dal ricomprendere tutto ciò che si può indicare in termini di “cura”, per poco che si intenda quest’ultima nei termini di un ascolto e di una consapevolezza che non possono né essere imprigionati dalla coscienza riflessiva, né essere sostituiti da forme meramente oppositive (e ancor sempre dipendenti da un orizzonte coscienziale), quali l’inconscio e l’incosciente, il subconscio e il subcosciente. Se la più pura e indeterminata vigilanza e la più aderente e imperturbata attenzione – che caratterizzano, tra l’altro, esperienze cruciali come la veglia, la messa a fuoco, la concentrazione, la risolutezza – *non* sono sufficienti a definire l’“esperienza cosciente” e il senso dell’accesso ai “dati” di una tale esperienza (che in via di diritto appare sempre riferibile ad altri mediante un linguaggio visivo o simbolico, e più spesso articolabile in forma direttamente discorsiva), si può nondimeno *ribaltare* la prospettiva appena evocata, richiamando la circostanza, fenomenologicamente così evidente e inoppugnabile, per cui il riferimento intenzionale e il più profondo riguardo richiesti dall’orizzonte della “cura” – finanche nell’esecuzione di compiti estremamente impegnativi o nell’assunzione immediata di una responsabilità – chiamano in causa, puramente e semplicemente,

l'orizzonte di una presenza attenta e consapevole che ha ben poco a che fare con la "coscienza discorsiva" e le sue perenni oscillazioni tra distrazione e oggettivazione, tra il frenetico e scomposto girovagare di una mente reattiva e compulsiva e la parcellizzazione isolante, delimitante, definitoria, di una coscienzialità che si volge spesso, o addirittura ineluttabilmente, nel suo più estremo e abissale derivato, ossia l'"autocoscienza" all'interno della quale si scatenano i vortici dell'autoreferenza e dell'autoricorsività, che finiscono per occultare – anziché procurarvi accesso – il sé, gli altri, il mondo in quanto tale.

Il testo filosofico che in modo più rigoroso (nonché celeberrimo) ha insistito sulla "definizione" di "ciò" che "siamo" in termini di "cura", e che nel far ciò ha inteso relegare in secondo piano qualsiasi rilevanza ontologica, fenomenologica ed ermeneutica degli stati coscienziali, è certamente *Essere e tempo* di Heidegger. L'essente che noi siamo – il *Da-sein* – è indicato come più ampio e più originario di ogni *Bewußt-sein*, posto che ogni "coscienza" affiora bensì nell'"esser-ci", ma che l'"esser-ci" non si riduce mai a all'"essere coscienti". Piuttosto, il *Dasein* è il più puro, semplice e originario *Bezogensein*, ossia un essere riferito e uno stare – ovvero un prendere dimora – nel riferimento al mondo, che è l'"essenza" di ogni possibile struttura intenzionale, ovvero di ogni *in-tendère* nel senso dell'indirizzarsi, dell'orientarsi e del riportarsi ad alcunché, senza mai rescinderlo dal suo più ampio orizzonte di donazione.

La differenza tra *Essere e tempo* e *La fenomenologia dello spirito* di Hegel, per alcuni versi, è tutta qui. Benché Hegel sia ben lungi dall'ascoltare e dal ridurre in senso meramente "coscienzialistico" la più ampia *Erfahrung des Bewußtseins*, tanto da riferirla, nel magistero osservativo del cammino fenomenologico, ad esperienze cognitivo-individuali e storico-collettive anche estreme come la certezza sensibile e lo spirito assoluto (nessuna delle quali si esaurisce in un essere "coscienti" in senso corrivo), nondimeno egli ha ascoltato e valorizzato spesso, nel *Bewußtsein* di cui segue e contempla in modo inarrivabile l'itinerario storico-speculativo-esperienziale, non tanto il *Sein*, quanto piuttosto il 'suo' *Wissen*, ossia non tanto l'essere (del sapere), quanto il sapere che si dà fatalmente, via via, come un progressivo acquisire, conoscere, divenire coscienti del consaputo (anche nel senso di un divenire che è "in se stesso" cosciente, perché si è già sempre fatto coscienza, ragione, spirito), e più precisamente come il sapere *in quanto* vero e autentico essere – l'essere *bewußt*

e *gewußt* –, in linea con l'esigenza di percuotere, come un diapason, l'immoto *subjectum*, il *suppositum* dell'antica *substantia*, nei termini di una mobile e inquieta soggettività cosciente e conoscente, modernamente intesa.

Di qui la crucialità, anche nel “prima” e nel “dopo” della coscienza in senso ordinario – ovvero, esemplarmente, in quella forma raccolta e “precosciente” del “sapere inconsapevole” che è la *sinnliche Gewißheit* e in quella forma trans-individuale e trans-cosciente di esso che è lo *absolutes Wissen* – del “sapere”. Laddove invece, per Heidegger, *anche* il sapere – non meno della coscienza o della volontà – va ricondotto anzitutto all'essere dal quale non può trarsi fuori. Non cioè all'essere che è afferrato nella e come coscienza, bensì all'essere *del* sapere e *della* coscienza stessa, che *non* è un sapere sciolto dal vincolo all'essere e che *non* si dà, innanzitutto e per lo più, nella forma di un essere cosciente, bensì di un essere che sta alle spalle del sapere, e in particolare di un prendersi e di un avere cura del mondo, e dunque, tutt'al più, di un'apertura consapevole al velame del consaputo, il cui termine di riferimento è certo precompreso nella sua indeterminabile indeterminatezza, ma *mai* dispiegato e dissolto nella risoluzione di un assoluto-assolto sapere, il quale trasfigura (anche storicamente) l'intero essere. Un sapere che il pensiero non farebbe che portare (ed elevare al rango di) assoluta coscienza filosofica, ritrovando se stesso alle spalle dell'essere stesso: il che significa, qui, della “cura” come essere dell'esserci.

Non è questo, naturalmente, il luogo per entrare nei meandri del concetto heideggeriano di “cura” e delle sue numerose sfumature linguistiche e ontologiche², nonché delle sue centinaia di occorrenze all'interno di *Essere e tempo*. È sufficiente rilevare, anzitutto, che termini come *Sorge*, *Fürsorge*, *Besorgen* – resi di norma come “cura”, “aver cura”, “procurarsi/prendersi cura”, non da ultimo nella loro ‘immorsatura’ (ossia come *besorgende Fürsorge* e come *fürsorgendes Besorgen*) – lasciano risuonare al loro interno, intenzionalmente, significati “prescientifici”, ovvero precedenti la loro terminologizzazione fenomenologica, *senza* mai

2 Su cui mi permetto di rimandare, per un sintetico inquadramento a partire da *Essere e tempo*, a A. Ardovino, *Tra fenomeno e struttura. Marginalia sul tema heideggeriano della cura*, in C. Agnello et al. (a cura di), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, vol. II, Palermo University Press, Palermo 2020, pp. 3-21, nonché, per il periodo precedente *Essere e tempo*, alla puntuale ricognizione di A. Caputo, *La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926)*. *Fonti, stratificazioni, scelte lessicali*, «Logoi.ph», 6, 2020, pp. 98-160.

schacciarsi su di essi. E soprattutto richiedono un ascolto costante della loro ampiezza ontologica, coincidente col loro essere nomi della “struttura” più risonante dell’esserci, ossia l’essere-nel-mondo, colto in tutta la “molteplicità” delle sue possibili modalità e curvature ontiche.

Da questo punto di vista, Heidegger ha buon gioco non soltanto nel mostrare che persino modalità d’essere apparentemente distanti dall’indaffarato commercio con l’ente (spinto fino all’assorbimento e finanche allo ‘stordimento’ entro determinate pratiche, preoccupazioni, utilizzi mondani) sono certamente modi della cura a tutti gli effetti, come lo è ad esempio il più puro soggiornare contemplativo presso gli enti. Ma anche – e ciò è forse meno rilevato e sottolineato dalla letteratura specialistica – nell’includere a pieno titolo modalità privative (e apparentemente difettive), per le quali l’aver e il prendersi cura non si risolvono semplicemente nell’accudimento, nella sollecitudine, nell’approntamento, nella produzione, nell’utilizzo, bensì hanno un connotato *positivamente* negativo. Il quale, a ben vedere, è presente non tanto o non soltanto nei modi decettivi dell’essere l’uno con l’altro – come ad esempio l’essere «l’uno senza l’altro, il trascurarsi l’un l’altro, il non importare all’uno dell’altro»³ –, ma anche e soprattutto in una modalità talmente autentica e positiva dell’aver cura, e talmente lontana dall’indifferenza che invece costituisce sovente la trama dell’essere-assieme quotidiano, da implicare precisamente qualcosa come un *non* fare e dunque un astenersi dal fare e persino un non agire, sospendendo così quell’aver cura inautentico che si intromette al posto dell’altro, avocando all’altro la sua stessa cura – rendendogli tutto facile, accessibile, disponibile –, finendo così con l’esonerararlo da ogni incombenza e da renderlo infine dipendente, se non addirittura dominato. Aver cura dell’esistenza altrui non significa “fare cose” per l’altro o al posto dell’altro, bensì liberare l’altro nella e per la sua propria esistenza, “tralasciando” per così dire di subentrargli, in una dinamica per lo più proiettiva e invasiva.

Come Heidegger chiarirà viepiù nel prosieguo del suo cammino di pensiero, essere-nel-mondo non significa soltanto procurarsi mezzi e prendersene cura, ovvero produrre e utilizzare cose nel mondo, bensì lasciar essere l’essente – ogni

3 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, trad it. di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, p. 153.

ente – come tale. Avere e prendersi cura di sé, degli altri, delle cose stesse, non significa semplicemente operare, ma anche (e talora soprattutto) lasciare, rilasciare e persino, infine, lasciare indietro, senza che ciò lambisca minimamente la negligenza o l'incuranza, la sciattezza o l'incuria di una semplice trascuranza. Prima che il *Lassen* del *Seinlassen* venga ricapitolato da Heidegger, soprattutto a partire dagli '40, nella sua forma raccolta – ossia nella *Gelassenheit*, il rilassato abbandono alle quattro contrade del mondo (terrestre-celeste, mortale-immortale) –, è essenziale ascoltare, già in *Essere e tempo* e nel suo progetto fenomenologico, la dimensione positivamente negativa di astensione e sospensione propria del prendere dimora e soggiornare nel mondo, che non si riduce mai a vacua e attonita contemplazione di esso, né tanto meno a oggettivazione e reificazione dell'esistente, bensì induce una riconsiderazione dello sguardo quotidiano sul mondo stesso: dall'avveduta circospezione mondano-ambientale della *Umsicht* all'attento e indulgente riguardo della *Nach-* e della *Rücksicht*, nella loro irriducibilità ad ogni *Hinsehen* oggettivante, proprio di una mera coscienza del mondo.

Così come – e Heidegger, in *Essere e tempo*, lo sottolinea con ogni chiarezza desiderabile – la quotidianità del procurare e del prendersi cura è tutt'altro che un mero rapportarsi e comportarsi in modo cosciente, ma è tutt'al più, e tra l'altro, un contenersi consapevole – come nel gesto semplice, compiuto del tutto sovrappensiero, di girare una maniglia per aprire una finestra⁴, di guidare un'automobile⁵, di orientarsi nello spazio⁶, di scrutare il cielo⁷ –, così, vorremmo provare a suggerire in questa sede, esiste una declinazione della “cura” in termini di consapevolezza e attenzione (e dunque non in forma di coscienza distanziante e di esplicitazione segregante), che si spinge fino a un orizzonte, cruciale per la fenomenologia stessa (per lo meno a partire dalla straordinaria ricchezza descrittiva e insieme metodologica dell'*epochè* husserliana, memore di una lunga tradizione occidentale), a partire dal quale si configura una possibile ermeneutica (cioè un possibile ascolto interpretativo) della cura stessa nei termini di una negatività non distruttiva, bensì costruttiva, la quale si ritrova in comportamenti e contegni cruciali quali l'arrestarsi, il sospendere, il disattivare, il disinnescare l'astenersi, il non

4 Cfr. *ibidem*, p. 90.

5 Cfr. *ibidem*, p. 102.

6 Cfr. *ibidem*, p. 140.

7 Cfr. *ibidem*, p. 484.

fare e persino il dimenticare e il lasciar andare (*fabren lassen*) come forma apicale dell'esperire (*erfabren*).

Non possiamo, ovviamente, prendere in carico la straordinaria ampiezza dei temi or ora accennati. Quello che vorremmo suggerire, invece, è la necessità di un più consapevole esame delle molteplici dimensioni ontologiche della “cura” (e pertanto dell'essere e dell'esserci nel mondo in quanto tali) nei termini essenziali di un *epechein*: non tanto di un detenere che immobilizza e cattura, quanto di un trattenersi che libera e slancia. Non tanto, cioè, di un detenimento (possesso) o addirittura di una detenzione (chiusura), quanto di un evento di trattenimento che *accade* nella forma di un'astensione. La quale, sospendendo, disattivando o rendendo inoperanti determinate forme del produrre e del fare (e, ovviamente, del dire e del comunicare, dell'agire e del pensare), dischiude tutto un orizzonte di cura consapevole che rappresenta l'esatto contrario della frenesia indeterminata e dell'affaccendamento indifferenziato, i quali definiscono espressamente, in *Essere e tempo*, la quotidianità inautentica dell'esserci, segnata dal gorgo dello scadimento e dell'improprietà di sé (a sé), o meglio dalla forma dispersa, non raccolta ed essenzialmente “inappropriata”, del sé (al sé) dell'esserci.

Ogni soggiorno (*Aufenthalt*) reca al suo interno la duplice risonanza dell'arrestare e del dischiudere: se, come Heidegger fa d'ordinario, si presta ascolto alla grammatica speculativa di verbi come *aufhalten* ed *enthalten*, operando la brisura⁸ che rende consapevoli del loro carattere di composizione e raccolta (cioè tiene insieme gli estremi senza livellarli o dissolverli nella contraddizione) e si procede pertanto in direzione di un ascolto più consapevole dei loro ambivalenti prefissi (ossia dello *auf-* che ferma, ma anche innalza, e dello *ent-* che sottrae, ma anche slancia), ci si inoltra nella straordinaria rete di risonanze dell'astenersi, del contenere e del trattenersi, che chiama in causa, infine, l'orizzonte di un riserbo e di un ritegno (*Verhaltenheit*), la cui condotta (*Haltung*) di remora e persino di pudore segna una declinazione ontologica, cioè non morale, né coscienziale, dell'*ethos*, ossia dell'etica intesa nel suo senso più originario, che è lo stare al mondo entro l'assetto dell'essere che è di

8 Per l'introduzione e la motivazione di questo termine, mi permetto di rinviare ancora a A. Ardivino, *Ureigener Genitiv. Appunti di grammatica speculativa*, «Logoi.ph», 19, 2022, pp. 192-216.

volta in volta dischiuso dal mondo stesso e al quale non ci si rapporta al modo di uno stare di fronte.

L'esserci – l'essere-nel-mondo – non è inerte e statica sostanzialità frontale, bensì nient'altro che ritmo e apertura di mondo, come si rileva, essenzialmente, nel passaggio per Heidegger più cruciale tra quanti immettono sulla via di una cura meno inautentica, ovvero l'*esperienza* (non già l'oggettivazione teorico-pratica, né tanto meno il vissuto coscienziale) dell'"angoscia", che è il "luogo" di un "passo indietro" in cui più precisamente si profila la *Unbedeutsamkeit* del mondo stesso. Il cui risvolto *possibile* è non già la mera insensatezza, bensì la radicale in-significanza nel senso di una curativa e salutare interruzione dell'inesausta catena di rimandi signitivi di cui è prigioniero l'esserci inautentico. Così come l'esperienza improvvisa dell'in-utilizzabilità (*Unzuhandenheit*) è precisamente il luogo in cui l'esserci si apre alla consapevolezza dell'onnipervasività e della dittatura dell'uso (porgendovi attenzione in modo positivamente negativo, ossia proprio nell'istante o nell'evento di una sospensione e di una sottrazione, di una negazione che non cancella né rimuove, bensì produce e mostra l'essente nel suo essere), così la *Unbedeutsamkeit*, che segna il paradosso dell'angoscia (di quell'angustia che, stringendo e contraendo al massimo, finisce per rilasciare e far vibrare il più ampio orizzonte di ciò che è ancora possibile, oltre ogni soggezione e acquiescenza al meramente necessario), costituisce il preludio di ogni autentica cura, ossia di ogni autentico (o meno improprio) esistere ed essere nel mondo, in cospetto di sé, degli altri, delle cose.

Ed è proprio prendendo le mosse da questa cura sospesa, da questa cura che "sa" lasciarsi sospesa/in sospeso e che "sa" sospendere e rendere inoperanti (cioè non moleste, non paralizzanti, non disumanizzanti) le vigenze e le significanze mondane, giacché piuttosto, proprio e soltanto lasciando andare i loro automatismi le rimette a se stesse ed eventualmente può tornare a renderle consone al mondo, ossia a farle risuonare in modo più armonico e consapevole, si può infine accennare – sempre continuando a muoversi lungo la scia tracciata da Heidegger, ma anche in dialogo con le crescenti acquisizioni della ricerca neuroscientifica – a un ulteriore nesso cruciale: quello tra cura, consapevolezza e libertà.

Ancora di recente⁹, è stato richiamato lo stimolante apporto, sperimentale e teorico, del neurofisiologo e psicologo Benjamin Libet, che ha tra l'altro efficacemente sintetizzato la sua posizione prendendo parte a un più ampio progetto editoriale di impostazione schiettamente filosofica¹⁰. Riallacciandosi alle ricerche di Kornhuber e Deecke, Libet si è concentrato sulla scansione di eventi che risulta *invariabilmente* associata alla realizzazione di atti motori compiuti “volontariamente”. Il che significa, nel contesto specifico, di atti non manifestamente dipendenti da, o correlati a, uno stimolo precedente ed esterno al soggetto che li compie.

Tipicamente, l'atto volontario oggetto di esecuzione durante l'esperimento in laboratorio equivale alla “semplice” flessione di un dito della mano. Non si tratta dunque di atti particolarmente impegnativi o articolati e coordinati. La riflessione di Libet prende le mosse dal “potenziale” di azione o meglio di prontezza motoria – cioè dalla variazione elettrica, precisamente misurabile, consistente nel cambiamento di carica tra l'interno e l'esterno della membrana cellulare neuronale –, che *precede* di circa mezzo secondo (per la precisione 550 millisecondi) ogni concreta effettuazione dell'atto motorio, ma precede *anche* e soprattutto (di 200 millisecondi) la “coscienza” associata all'affioramento dell’“intenzione” (ovvero della mira, del progetto, del proposito) di “voler” eseguire, se non addirittura di aver “deciso” di compiere, l'atto intenzionalmente programmato senza influssi esterni.

Di qui, la messa in questione del ruolo “causale” (o meglio causativo-causante) di ogni *rappresentazione* cosciente degli atti *ancora* da compiere, il cui autentico *punto d'avvio* appare invece, sulla base della verifica empirica, alcunché di “inconscio”, di “non cosciente”, sottraendo in tal modo alla coscienza qualsiasi ruolo sorgivo o assoluto nel “dare inizio” a una qualsivoglia azione non costretta da fattori estrinseci. Il suddetto potenziale, oltretutto, non risulta *mai* associato a sindromi o patologie che si manifestano, notoriamente, tramite atti motori inconsulti o compulsivi, i quali restano per così dire un mero affare muscolare, in quanto del tutto slegati da corrispondenti attività neuronali specifiche e soprattutto da ogni formulazione intenzionale.

9 A. Benini, *Neurobiologia della volontà*, Cortina, Milano 2022, pp. 69 sgg.

10 B. Libet, *Do We Have Free Will?*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 551-564.

Sennonché, Libet prende acutamente in esame anche una prestazione comportamentale *diversa* da quella dell'esecuzione (ovvero della realizzazione e della "messa in pratica") di atti circoscritti, quantunque ad essa strettamente correlata: la *sospensione* dell'esecuzione stessa. Pur non risultando del tutto soddisfacente dal punto di vista di una più fine articolazione fenomenologica, giacché accosta o aggrega fenomeni anche molto differenti, la prospettiva di Libet fa in generale riferimento alla distinzione capitale tra il "dare inizio" a un atto motorio e il "controllarne" o "gestirne" la *performance* all'interno di una cornice più ampia, non meramente legata ad un evento motorio puntuale. Rispetto a un atto, anche molto semplice – e a prescindere dalla precedenza dell'attività cerebrale inconscia sulla coscienza dell'intenzione di fare o di agire, che induce Libet a *negare* un vero e proprio libero arbitrio (cioè una sorgente di spontaneità cosciente e assoluta) e a "retrocedere" in modo paradossale fenomeni come la decisione, la scelta, il volere, radicandoli altrove rispetto alla coscienza –, vi sono sempre molteplici alternative alla sua piana e incoercita *effettuazione*. Il soggetto può infatti *bloccare* o *interrompere* l'esecuzione (contravvenendo ad ogni sua supposta urgenza ed eventualmente disponendone il rinvio o il differimento) e addirittura *evitare* di compiere (o di rinnovare) un determinato atto, facendo in qualche modo esperienza di un "veto" di sé a sé, ossia vietando, inibendo, proibendo, impedendo, contrastando se stesso, senza ora voler richiamare e mettere a tema tutti i complessi fenomeni correlati a questa pratica comportamentale, ossia il divieto, il comando, la parola, la forza e la volontà che, rispettivamente, associamo al vietare, inibire, impedire, proibire, contrastare un atto e la sua esecuzione.

Poiché, in particolare, la forma di controllo e di gestione degli atti che consiste non già nel potere di compiere ed eseguire, bensì in quello di *non* compiere e di *non* eseguire, non si associa (come invece la positiva effettuazione di un atto volontario) a un analogo evento neurofisiologico sottostante (inconscio e temporalmente precedente), la conclusione di Libet, che ha dato luogo anche a controversie e fraintendimenti, è che tutti noi siamo bensì liberi di "sospendere", ma *non* di "prendere", decisioni. Allorché, a precedere l'astensione da un atto, è *proprio* il potenziale di prontezza motoria, che indica, nel soggetto, il prepararsi, l'accingersi, il disporsi all'imminente esecuzione dell'atto stesso, l'*evento* di interruzione che *segue* il potenziale (rapportandosi ad esso in guisa di un "no") indica che tale

potenziale (cioè l'evento neurofisiologico di ordine *non* cosciente), non solo non è deterministicamente *costrittivo*, ma è qualcosa che può essere, per così dire, messo in parentesi, esattamente come la susseguente coscienza della decisione di compierlo, ovvero dell'intento di eseguirlo, di dargli seguito.

Tutto questo, naturalmente, ha senso esclusivamente a patto di non fare della sospensione della decisione, daccapo, un'altra decisione. Se quest'ultima è infatti definita dalla cornice temporale, ovvero dalla scansione di potenziale-coscienza-azione, allora la sospensione – che non prevede *nessuna* delle tre – non solo non è un mero impulso coattivo, ma *nemmeno* è una decisione, cosicché non si presenta nei termini di una volontà generale, né di un volere specifico. E infatti, la sospensione che cerchiamo adesso di ascoltare e di porre in relazione alla cura e alla sua libertà (di sospendere se stessa), non ha nulla a che vedere con l'assolutezza e l'arbitrio di un inizio metafisico, né tanto meno con l'apparato rappresentativo e coscienziale che definisce da sempre la soggettività in termini volontaristici e per così dire “decisionali”¹¹.

Se la coscienza stessa, nella controversa prospettiva di Libet, non è mai qualcosa che dà avvio, la consapevolezza (*non* la coscienza) può nondimeno “disinnescare” la pulsione stessa al dare avvio – all'iniziare continuamente le cose più disparate –,

11 Molto sarebbe da dire sulla “terzietà” della sospensione rispetto alla contrapposizione “binaria” tra decisione e non decisione, volere e non volere. Una terzietà che fa della sospensione qualcosa di paradossale, nel senso di una terza forza (o istanza) distinta, ma non separata dal fare e dal non fare. Un'istanza il cui carattere puramente neutralizzante non equivale né all'arresto, né all'esitazione, o peggio all'infinita oscillazione tra due poli unilaterali: forza e resistenza, iniziativa e inerzia, positivo e negativo, attivo e passivo e via dicendo. A prescindere dal rischio puramente nominalistico di queste classificazioni – e posto che tutto ciò che si manifesta e viene esperito come attivo, passivo o neutralizzante, è tale solamente in un punto di incontro e di relazione tra le diverse istanze –, non c'è dubbio che la quotidianità offra molto più facilmente un accesso osservativo e discorsivo alle contrapposizioni (a ciò che è “solo” agente ed effettuante, ovvero a ciò che è “solo” paziente e ricevente) e che il più ampio spazio di gioco di tali contrapposizioni sia invece spesso inappariscente e resti finanche del tutto inapparente. Ciascuno, infatti, sperimenta, denomina e crede di poter comprendere gli opposti (inclusi gli esiti della loro contrapposizione), laddove invece la disattivazione di ogni tensione binaria è molto più difficile da esperire, osservare e pensare, esattamente come la sospensione dell'opposizione, ossia la possibile fuoriuscita dal continuo rincorrersi, senza costrutto, di spinta e contospinta, e più in generale di qualsiasi polarità “energetica” meramente purificante e, in ultima analisi, paralizzante.

ripetendo ogni volta, coattivamente, qualcosa come l'intenzione di un nuovo inizio¹², che finisce per rovesciarsi fatalmente nell'eterna ripetizione dell'uguale o dell'identico. In altri termini, e del tutto a prescindere dal discorso generale circa l'"efficacia causale" di una "volontà cosciente", controllare, resistere, opporsi, mettere da parte, omettere, evitare, intermettere (di compiere), non assecondare il compimento e infine fermare, arrestare, bloccare un intero processo, affinché esso *non* accada ancora o non accada sempre di nuovo, rappresentano in qualche modo non solo e non tanto l'*unico* spazio di libertà a noi concesso, bensì la vera e autentica essenza della libertà umana, che nella sua "finitudine" non è mai un'assoluta libertà di propendere e di fare, ma è sempre, piuttosto, una libertà di *non* fare, ovvero, si sarebbe tentati di dire, la libertà *del* non fare, del non dire, del non pensare, del non agire, nel senso equivoco di questo genitivo: una libertà che ha ad oggetto la negazione (o meglio la positiva negazione della sospensione), ma anche una libertà che appartiene in ogni sua fibra a un evento di sospensione. La libertà si misura qui a partire da una destituzione e non da un inizio per così dire costitutivo e costituente. Dallo scioglimento di un vincolo, dunque, e non dalla sua instaurazione. Che invece ciascuno si trova a sperimentare, con ogni evidenza, come già sempre accaduta, come ciò su cui non si può smettere di "lavorare" e come ciò rispetto a cui non si può non rapportarsi e prendere posizione, ovvero assumere, all'interno di una cura, la propria postura nel mondo.

Il tema, qui, non è la causazione sorgiva (che al contrario, e per definizione, per ogni vivente o creatura senziente risulta sempre coprodotta, interdipendente, condizionata), bensì l'interruzione della catena causale, cioè la fuoriuscita – anche

12 È peraltro interessante rimarcare la distinzione, nel discorso dello stesso Libet, tra *awareness* e *conscious function*, che si spinge fino alla proposta (cfr. B. Libet, o. c., p. 559) di «revisit the concept of awareness», posto che «awareness is a unique phenomenon in itself, distinguished from the contents of which one may become aware» (*ibidem*). Cfr. ancora *ibidem*: «One need not think of awareness of an event as restricted to one detailed item of content in the whole event. / The possibility is not excluded that factors, on which the decision to veto (control) is based, do develop by unconscious processes that precede the veto. However, the *conscious decision to veto* could still be made without direct specification for that decision by the preceding unconscious processes. That is, one could consciously accept or reject the program offered up by the whole array of preceding brain processes. The *awareness* of the decision to veto could be thought to require preceding unconscious processes, but the *content* of that awareness (the actual decision to veto) is a separate feature that need not have the same requirement».

solo precaria e temporanea – dal ciclo o dalla ruota, apparentemente inarrestabile, di atti che si susseguono e si rinnovano sulla base di una sequenza essenzialmente costrittiva e perciò non libera. La libertà, vorremmo dunque suggerire, non risiede tanto, o non soltanto, nel rendere possibile alcunché, quanto (anche) nel rendere impossibile, ossia non più o non ancora possibile la sua ripetizione, in quel disapprendere che è un apprendere a non tornare, sempre di nuovo, nel qui e nell'ora di una reiterazione circolare fatta di inizi soltanto apparenti¹³.

13 Come la domanda interiore non può rappresentare un punto di partenza, bensì un ausilio e uno strumento che fa seguito a una disponibilità all'ascolto di sé (ossia riuscire a stare con le cose così come sono, anziché schivarle nella diversione), la sospensione che interrompe e riconverte il pensiero, la parola e l'azione, è l'unica e autentica possibilità di entrare in relazione con se stessi, che è il vero senso della conoscenza e della cura di sé. Prima di domandare e prima ancora di poter rivolgere a noi stessi un invito e un'esortazione a conoscerci e a prenderci cura di noi stessi, noi siamo già la risposta a ciò che ci ha colpito e che *adesso* ci concerne, richiedendo un'adesione equanime e intermedia tra l'essere meramente cosciente e l'essere solamente stordito. Non solo nella forma della responsabilità verbale, della responsabilità etica, della responsabilità religiosa e del responso normativo, ma anche e soprattutto in quello etimologico del *respondere*, cioè del ricevere e replicare, del ricambiare e rilanciare, del richiamare e riunire, che fanno della libertà umana un gioco di "sponda" e mai lo scocco di una percussione che dà inizio al gioco del mondo. La verità accade sempre come correzione dell'errore, l'identità come assunzione della differenza. Nella sospensione avvertiamo e sappiamo che siamo qualcosa di più (o qualcosa di meno), anche se non sappiamo esattamente che cosa siamo (quando sei, non sai, quando sai, non sei), cosicché ogni consapevolezza di sé è essenzialmente aperta, o meglio sporta sul futuro, ossia indirizzata alla declinazione del "ciò che siamo" nella forma di un "ciò che saremo" o avremo avuto l'opportunità di essere. Come quando l'essere madre o padre cessa di rappresentare una condizione e diventa invece un compito: quello di saper diventare (e restare) un padre o una madre, assumendone il compito e il processo, anziché coincidere con uno stato o un possesso. In questo iato che "scheggia" il presente, si inseriscono la spaziosità e il lenimento di ogni sospensione della coazione (cioè della cattiva presenza che scade in inane presente o a mera presenzialità), apprendo così l'*esperienza* del cambiamento insito in ogni rinnovata o rilanciata cura di sé e del mondo. Esattamente come quando si sperimenta il mutamento delle proprie idee, oppure si riconosce una persona o un finanche un albero o un crinale di collina per ciò che esso non ci sembrava potesse mai essere, per ciò che esso, però, poteva essere e finora non era mai stato, vincolandoci così alla sua illusoria sembianza. Il carattere di "proprietà" di tale esperienza sospensione e reindirizzamento di uno sguardo non più reificante, non significa né appropriazione, né possesso, ma piuttosto l'assunzione "in proprio" dell'esperienza stessa. Ossia, ancora una volta, il lasciarsi riguardare e concernere dalla sospensione dell'esperienza (nel senso equivoco di questo genitivo) e di conseguenza dalla sua riconversione a un diradamento del proprio poter essere veramente e propriamente liberi (cioè, nei termini qui proposti, sospensivi e responsivi). Una radura in cui si riprende fiato e in cui l'essere più proprio si fa luogo di una libertà che ha finalmente un suo spazio e un suo tempo, entrambi distanti dall'assolutezza di un inizio illusoriamente avulso da ciò che lo circonda, come anche dall'ineluttabilità di un compimento privo

Come che sia degli esiti della riflessione di Libet, alla quale sono seguite molte discussioni e nuovi esperimenti (come quello, per molti versi discordante, di Aaron Schurger), nonché agli evidenti limiti della cornice artificiale (sperimentale-laboratoriale) in cui essa si è sviluppata e infine alla straordinaria complessità (anche motoria) di schemi comportamentali non riducibili alla mera correlazione lineare tra variazioni neurofisiologiche e atti che risultano privi di complessità relazionale (si pensi, al contrario, alla concomitanza di atti motori che ricorre nella quotidianità della cura oppure alle performance peculiari e talora irripetibili che appartengono alla sfera sportiva o a quella artistica, in tutta la straordinaria varietà percettivo-motoria di eventi, talora indimenticabili, che al loro interno hanno luogo; ma si pensi anche alla differenza che intercorre tra la decisione di eseguire o non eseguire un atto ‘semplice’ e la scelta, invece, tra *quale* di due o *più* atti eseguire o non eseguire), come che sia, dicevamo, di tutto ciò, le conseguenze di questi spunti relativi alla libertà positivamente negativa di sospendere e lasciar andare meriterebbero una ben più ampia analisi in riferimento a quello che chiameremmo il lato o il versante “in ombra” della cura, ossia la faccia concava della sua convessità, una sorta di negativo fotografico dell’immagine piena, se non satura, che normalmente amiamo associare alla “cura” in tutte le sue dimensioni di preoccupazione, sollecitudine, fervore, assistenza, accudimento e persino di terapia e risanamento in senso sanitario, dimensioni basate molto spesso sul fare e sull’aggiungere, piuttosto che sul togliere e sul dedicare attenzione, per così dire non in battere, ma in levare. Dimensioni che pure – solo che ci si rifletta – dovrebbero presupporre, soprattutto in ambito medico, un’attenzione e una consapevolezza devolute a un essenziale non fare e saper tralasciare, ossia al passo indietro che non sfocia certo nel disimpegno, bensì consente, al contrario, di non aggiungere impegni ponderosi e talora insormontabili a ciò che è già di per sé massimamente impegnativo, cioè la malattia.

Curare in senso autentico (curarsi, prendersi cura, prendere in cura) presuppone l’essere consapevoli di *quando* non intervenire, di *che cosa* non porre in essere, di *come* non gravare, del *perché* astenersi dal fare. E in questo senso, la *cura*

di qualsivoglia apertura consapevole. Su questi temi, cfr. A. Ardovino, *Dal cammino dell’identità all’identità come cammino*, in L. Di Profio (a cura di), *Pedagogia dell’identità: l’enigma dell’essere*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

mundi – e in particolare l’aver cura di sé e degli altri con i quali siamo al mondo (e che troviamo oppure accogliamo nel mondo e ai quali, presto o tardi, anche riconsegniamo il mondo), così come ogni procurarsi cose del mondo – è al tempo stesso cura del corpo, della parola e dell’anima, intesa qui nel senso del tutto ampio di uno spazio di consapevolezza che nutre e sostiene la libertà e la capacità, quando occorre, di sospendere tutto ciò che è inutile e persino dannoso, nocivo, non salutare, facendo così del mondo (celeste e terrestre, mortale e immortale) non già un mondo incatenato ad automatismi di stimoli e pulsioni, bensì un mondo via via più diradato, alleggerito, sfrondato dalle mere costrizioni, fisiche e mentali. In una parola: un mondo sospeso, cioè un mondo in cui l’esercizio della cura assuma anzitutto il carattere di una sospensione liberante, di uno svuotamento librantesi (oscillante, bensì, ma mai titubante o tentennante, ovvero semplicemente pendente e vacillante), il quale, anziché riempire e accumulare, sa sgomberare e fare spazio e fare luce, facendosi esso stesso – in quanto *consistente* vacuità e *positiva* negatività di una “cura” liberata (librantesi *adesso* nel suo essere elemento di liberazione e non di nuovi vincoli)¹⁴ – lo spazio (la dimensione, il tempo, la luce) di una radura fatta di respiro, intervallo, sospensione, anziché l’asfissiante recinto performativo di atti (e di detti e fatti) che creano sofferenze senza costrutto, proprio nella loro inconsistente pienezza e nella loro negativa, e talora ottusa, positività.

14 Per un ascolto dell’articolazione unitaria della temporalità della cura come l’“adesso raccogliente(si)-incontrante(si)”, ossia come l’unico, unitario, unificante e originario movimento dell’“ad-esso” (*ad-ipsam*), entro il quale e come il quale l’essere-nel-mondo può accadere “in proprietà” e pervenire a se stesso (raccogliendosi in se stesso e incontrandosi in un ad-esso che non è né un “ora” né un “sempre”, né “momento” né “istante”, né intra- né extra-temporale), mi permetto di rinviare a A. Ardovino, *Lichtung. Rileggere Heidegger*, in A.L. Siani (a cura di), *Ragione estetica ed ermeneutica del senso. Per Leonardo Amoroso*, ETS, Pisa 2022, pp. 359-368.

