

L'umano alla prova: economia e tecnica sfidano la teologia

(Coordinamento delle Teologhe Italiane, CTI)

La prospettiva nella quale il CTI elabora le proprie riflessioni prevede che i concetti, le trasformazioni culturali e i percorsi storici non siano mai neutri, ma racchiudano in sé – implicitamente o esplicitamente – una certa declinazione del maschile e del femminile. La nostra convinzione è che tenerne conto offra l'occasione di illuminare alcune zone d'ombra dei percorsi avviati nella cultura e nella prassi di questo tempo, e di accostare lucidamente le trasformazioni economiche e tecniche quali provocazioni ineludibili per la ricerca teologica, che a propria volta le patisce e le reinterpreta.

In questo intreccio va riconosciuto il ruolo fondamentale dell'economia, che in qualche modo è divenuta legge trasversale di ogni ambito dell'esperienza. L'economia, infatti, si pone come uno spazio importante di negoziazione dei significati che circolano nella nostra cultura, ed è questa negoziazione a interessarci come donne e come credenti¹. Scorrettamente percepito come processo necessario, da trattare dunque come realtà storica dagli sviluppi ineluttabili, lo sviluppo economico deve essere interrogato e messo alla prova nella sua stessa versione del mondo, a partire da una crisi che si fa sentire come esperienza storica e concreta. Le pratiche risultano desoggettivanti e alienanti, perché agendo si fatica a trovare l'immagine di sé: lavorando, desiderando, consumando e comunicando veniamo attraversati da alterità che disorientano ed espropriano del senso. Il conflitto non si apre più solo tra soggetto e mondo, ma anche tra il soggetto che desidera una memoria e una storia e quello senza nome, l'unico a essere riconosciuto dal contesto: un soggetto vuoto, consumato, sradicato, senza memoria, senza contesto, privo di comunità, che comunque non rinuncia a rivolgere la propria domanda di salvezza a tecnologia e mercato².

Una sorta di inerzia culturale e simbolica ha impedito finora un esame critico profondo: al massimo sono state pensate misure di contenimento e di regolazione del mercato e dei simboli che produce. Forse è giunto il momento di rinunciare alla costruzione di argini, per immaginare una trasformazione che vada oltre il piano delle risposte alle urgenze e che si spinga a corrodere l'impressione di "ineluttabilità" dei modelli, che paralizza e rende sordi di fronte al reale. Pensare l'attuale modello economico e l'attuale modalità di sviluppo delle tecnologie come qualcosa di inscritto nella necessità, infatti, deresponsabilizza soggetti e società, ed esautora la storia. Irretiti in quella che il filosofo Roberto Mancini chiama «dimensione mitica», modelli problematici e ingiusti si trovano sacralizzati³. A causa di questa coltre ideologica benedetta in modo perverso, altri percorsi faticano a trovare riconoscimento.

La teologia risente concretamente dell'influsso esercitato dall'economia, ma non è priva di responsabilità, nella misura in cui elabora concetti che lo corroborano, lo criticano, lo urtano o lo interrompono. Compromessa inevitabilmente con tutto questo, essa non può né immunizzarsi né presentarsi come profezia pura, ma è chiamata a mettersi in ascolto di una realtà che le appartiene, e che si presenta molto più ricca ed eterogenea di quanto le attuali narrazioni siano in grado di mostrare.

¹ La religione cristiana partecipa forse a questa negoziazione giocando un ruolo un po' ambivalente: con un concetto di fraternità radicale e una forma di abitare il creato ospitale e responsabile essa da un lato fa da argine rispetto a certe derive spersonalizzanti di tecnica ed economia, ma a volte diventa parte attiva nella legittimazione di questi stessi percorsi. È per queste connessioni che lo storico Giacomo Todeschini ha scritto che il cristianesimo sacrificale è la matrice del modo occidentale di pensare l'economia. Cfr. G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 8.

² P. BARCELLONA – F. CIARAMELLI – R. FAI, *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo, Bari 2007.

³ R. MANCINI, *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, FrancoAngeli, 2014, p. 17.

Secondo l'economista Giacomo Becattini, infatti, oggi si sta verificando una sorta di «rivoluzione silenziosa», nella quale il soggetto economico non è più colui che è felice aumentando i propri consumi⁴. È stato l'economista Easterlin⁵ a puntare lo sguardo in questa direzione, già negli anni Settanta. Raccogliendo alcuni spunti da studi di psicologia, egli ha registrato che oltre a una certa soglia l'aumento del benessere economico non corrisponde a un'intensificazione della soddisfazione e della qualità della vita. Anzi, pare addirittura che all'aumentare del reddito compaia al contempo un'autopercezione depressa dei soggetti. L'*economia comportamentale* si inserisce in questa stessa traiettoria: legata allo psicologo cognitivo Daniel Kahnemann, che ha ricevuto il Nobel per l'economia nel 2002, questa ricerca evidenzia che nelle economie di mercato la felicità delle persone dipende fortemente dalla qualità delle loro relazioni. In questo senso, avere o non avere tempo libero per condividere ciò che si ha, per esempio, figura come un parametro fondamentale nella valutazione del benessere dei soggetti. Sacrificare il tempo per aumentare il proprio *sufficiente* livello di ricchezza significa esporsi all'infelicità⁶. Questo tipo di sensibilità non dà frutto solo per la comprensione della parte ricca e opulenta del mondo, ma rivela la propria fecondità anche riguardo la miseria umana che accompagna le esistenze più povere, mettendo a fuoco mancanze che una logica strutturata esclusivamente sul PIL non riuscirebbe a cogliere⁷.

Su questo riconoscimento dell'importanza delle relazioni sorgono il commercio equo-solidale – si spende di più per i prodotti acquistati, ma lo si fa volentieri, perché si crede nell'importanza di favorire la presenza sul mercato di soggetti più deboli –, la *sharing economy*, che punta alla condivisione delle risorse e tutte le forme di produzione e di consumo attente al creato⁸.

Facendo perno attorno alle nozioni di cura e di desiderio – proposte non secondo la tradizionale retorica di un femminile che sta sempre dalla parte delle relazioni affettive, ma come nesso ermeneutico profondamente perturbante rispetto all'attuale ordine di senso – si tenta di generare uno scambio tra economia, tecnica e teologia, convergenti nell'immaginare il soggetto come qualcuno che diventa se stesso a partire dal proprio desiderio, ma distanti nella modalità di concepirne la cura.

⁴ G. BECATTINI, *Introduzione* in L. BRUNI – P. PORTA (edd.), *Felicità ed economia*, Guerini&Associati, Milano 2004, p. 9.

⁵ Cfr. R. EASTERLIN, *Per una migliore teoria del benessere soggettivo*, in L. BRUNI – P. PORTA (edd.), *Felicità ed economia*, pp. 31-74.

⁶ Cfr. D. KAHNEMAN – J. RIIS, *Vivere e pensare di star vivendo. Due diverse prospettive*, in L. BRUNI – P. PORTA (edd.), *Felicità e libertà*, Guerini&Associati, Milano 2006, pp. 59-94.

⁷ Nel suo famoso testo *Creare capacità* Martha Nussbaum racconta la storia di Vasanti, una donna indiana di circa trent'anni che vive ad Ahmadabad, un grosso centro dello stato del Gujarat, nell'India nordoccidentale. Una vita di solitudine e di violenza la mette in grave difficoltà, fino a quando viene a contatto con la SEWA, un'organizzazione non governativa della sua città che offre aiuto alle donne povere.

Nussbaum sottolinea che molti tratti della sua vita non potrebbero essere registrati da una logica economica centrata sul PIL: un'analisi neutra basata semplicemente sul parametro della distribuzione della ricchezza non può descrivere realmente la sua vita. Vasanti è una donna minuta, sicuramente malnutrita nell'infanzia: in quei luoghi questo capita più frequentemente alle bambine, proprio in quanto meno promettenti dei fratelli rispetto al destino economico della famiglia; è una persona analfabeta, come metà delle donne (mentre il 75,3% degli uomini invece sa leggere); è una moglie picchiata dal marito, che non ha avuto alcun aiuto dalla polizia: si nota in questo senso una scarsa applicazione della legge e un cattivo addestramento delle forze dell'ordine; è una donna che non ha mai espresso insoddisfazione riguardo il suo analfabetismo o alla sua esclusione dalla sfera politica, prima che l'esperienza con il gruppo della SEWA le aprisse gli occhi e la incoraggiasse a pensare a se stessa come a un essere meritevole di riconoscimento. Così, nota amaramente Nussbaum, sentire che nel suo Paese il PIL pro capite è cresciuto sarebbe per lei come apprendere che da qualche parte nel Gujarat c'è un dipinto meraviglioso che lei non potrà vedere, o una tavola imbandita con cibi prelibati che non potrà gustare. Cfr. M. NUSSBAUM, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL*, Il Mulino, Bologna 2012.

⁸ Cfr. la guida alla lettura dell'enciclica di papa Francesco *Laudato si'*, edizioni Piemme, Alessandria 2015, pp. 7-53 e il suo *Vita madre dei viventi. Bioetica femminista: un'introduzione*, in «Studia Patavina» 61 (2014), pp. 749-754. Cfr. L. TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*, Claudiana, Torino 2015.

In questa valutazione non viene dimenticata la questione della tecnica, che resta comunque inaggrabile. Per esempio, il fatto che le neuroscienze rappresentino desiderio e cura attraverso meccanismi di ricompensa e di sintonizzazione tra soggetti costringe il discorso a radicarsi anche nella biologia. Probabilmente la risonanza magnetica funzionale, in cui si mostra che cosa accade al cervello impegnato in un'esperienza, ha una portata simile al cannocchiale di Galilei⁹: fa vedere ciò che prima si poteva solo immaginare. In questo modo, l'immaginario stesso viene messo alla prova.

La voce delle donne: desiderio curato e curante

Storicamente la voce delle donne si è inserita in questa complessità a partire da un immaginario che decretava una certa incompatibilità tra la *forma mentis* femminile e il piano pubblico in cui economia e tecnica si sviluppano. Oggi, dopo il femminismo, la presa di parola su questi temi si è fatta più esplicita e strutturata in ricerche tese a *recuperare le prospettive, le narrazioni e le esperienze* che un determinato potere simbolico ha reso mute (un potere che è androcentrico, ma anche eurocentrico), a decostruire *l'immaginario mitologico inconscio* che sta dietro e dentro alcune certezze e in alcune pratiche, e ad aprire lo spazio per una *conoscenza comune*, in cui si esplicitano le cose anche a partire da come sono vissute, pensate e patite dagli altri¹⁰.

Sono qui essenziali le nozioni di *desiderio* e di *cura*, due tematiche tradizionalmente molto presenti nella riflessione delle donne, che racchiudono una scommessa di senso e politica importante, a cui si lega un certo potere trasformativo dei contesti. Nell'ordine ermeneutico profondamente perturbante aperto dalle donne, cura e desiderio rimandano infatti all'esperienza di custodia di ciò che è vitale e che rischia di non essere visto nelle sue potenzialità o soffocato da logiche irretite nell'universale. Queste categorie vanno alla ricerca del bene trascurato, e si pongono come forme decisamente critiche verso l'astoricità dei modelli con cui oggi si ragiona di economia e tecnica.

Il *desiderio* a cui si fa qui riferimento è una struttura antropologica complessa che espone al mondo e fa muovere in esso a partire da quello che si è e dalle promesse percepite nel reale. Non è dunque un desiderio arbitrario, assoluto e disincarnato, ma un'energia vitale educabile, e da educare urgentemente, nel senso della cura di sé, dell'altro e del mondo, per proteggerlo da logiche strumentali ed egocentriche che lo possono deformare¹¹.

Questa rilettura si appoggia sia all'esperienza delle donne rimasta implicita a causa dell'androcentrismo che ha irretito le tradizioni, sia a quella di tutti i soggetti che per diversi motivi si sono trovati ai margini della storia, spettatori di dinamiche ingiuste che nel tempo hanno continuato a generare ingiustizia.

Inteso così, il desiderio risulta profondamente implicato nella tecnologia e nell'economia. La drammatica storia della ragazzina quattordicenne inglese, malata terminale di cancro, fa riflettere: alla tecnica di ibernazione *post-mortem* affida il proprio desiderio di vivere ancora, sperando di risvegliarsi in un tempo capace di garantirle una cura. Di quest'opportunità, non gratuita, lei viene a sapere su internet e vi si abbandona con tutta la disperazione e la speranza degli ultimi momenti, nonostante le perplessità espresse anche da parte del mondo medico.

Poi ci sono tutti i desideri spenti dallo squilibrio del mondo, che l'economista indiano Amartya Sen ha nominato come "preferenze adattive"¹²: meccanismi perversi portano le persone più svantaggiate a confinare il proprio desiderio a quel poco che è per loro raggiungibile, neutralizzando l'attrazione verso ciò che non è a loro disposizione (un po' come accade alla volpe di Esopo, che dichiara

⁹ R. MORDACCI, *Alla ricerca delle morali perdute. L'etica nell'era delle neuroscienze*, in P. SEQUERI (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Glossa, Milano 2015, pp. 3-17.

¹⁰ È questo mancato scambio, forse, a generare certe farse. Cfr. la riflessione del matematico australiano Terence Tao riguardo la necessità che la conoscenza mutua si faccia anche comune, accessibile a questo link: <https://terrytao.wordpress.com/>

¹¹ G. CUSINATO, *La cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2012.

¹² A. SEN, *Le donne sparite e la disuguaglianza di genere*, in S. PICCONE – C. SARACENO, *La costruzione sociale del maschile e femminile*, Il Mulino, Bologna 1996.

“acerba” l’uva che non riesce a cogliere).

In molti modi la cultura attuale agisce sul desiderio. Lo fa spingendo ad accontentarsi delle piccole cose da consumare e ricomprare all’infinito, dimenticando che, come scrive Salvatore Natoli, la felicità non sta nel desiderare ciò che si ha, secondo la famosa affermazione di Oscar Wilde, ma sta in una vita feconda dentro la comunità¹³. In una dimensione che tiene contraddittoriamente insieme una rassegnazione che porta a un atteggiamento rinunciatario, e un delirio di onnipotenza che carica di aspettative salvifiche la tecnica e l’economia, i desideri che guardano lontano si smorzano. L’idea di una felicità vissuta a partire dalle condizioni del presente si fa in questo modo complice di un sistema che spinge ad accontentarsi del poco concesso dal contesto, a reprimere le indignazioni, a lasciare tutto così com’è e a tenere basse le proprie aspirazioni.

Le speranze che si dilatano all’infinito, assieme a quelle che si rimpiccioliscono sempre di più, impattano sul versante tecnico ed economico in modo ben riconoscibile, mettendoci di fronte al compito e alla responsabilità di una *cura del desiderio*, educandolo in modo che possa salvare le singolarità, tutte, spingendole a farsi feconde dentro la comunità¹⁴. Questa è l’urgenza del presente.

Il desiderio curato è a propria volta capace di cura di sé, degli altri e del mondo. È un desiderio teso al riconoscimento della propria soggettualità, è fame di relazioni ed è capacità di sostenere il desiderio dell’altro. Dietro c’è il destino della comunità stessa, chiamata a mettere insieme, per esempio, il desiderio di un’altra vita che spinge tanti ad affrontare un pericolosissimo viaggio in mare con il desiderio chiuso in se stesso del mondo occidentale, sempre più preoccupato di impoverirsi.

Il compito: curare il desiderio perché sia capace di cura.

Ciò che siamo oggi, individualmente e socialmente, dipende dalla fisionomia del desiderio, dai significati che lo hanno raggiunto, dagli attriti e dalle resistenze che esso ha incontrato e dal suo effettivo potenziale di trasformazione. Alla comunità è affidato il compito della sua educazione, affinché non deformi o fagociti la realtà e si apra a relazioni profonde.

Le pratiche di cura sono gli effetti concreti del desiderio che si incarna. *Cura*, qui, ha un senso storico e politico: indica ogni forma di custodia e di rilancio del bene presente in modo embrionale che può trasformare il contesto. Per rendersene conto occorre uscire dalla logica psicologica e intimista nella quale è stata relegata. Forse ha ragione Joan Tronto ad affermare che la diffidenza e la sfiducia verso questi discorsi derivano da un mancato lavoro sui confini tra ciò che è politico e ciò che è morale¹⁵, una mancanza che ha portato a pensare il piano pubblico come uno spazio anonimo, piegato alla difesa degli interessi dei dirigenti e coincidente con l’esercizio del potere in tutte le sue forme e refrattario rispetto a ogni logica non competitiva e un piano morale legato alla sfera personale. Una prospettiva pratica e inclusiva mostra in atto realtà che esistono combinando utile e gratuito, benessere individuale e collettivo, attenzione alle relazioni e progresso.

Proponendo un desiderio *curato e curante* che non alimenta l’ego e si fa progetto ermeneutico, relazionale e politico, si entra criticamente nel discorso, fino a immaginare, come suggerisce la teologa Ina Praetorius¹⁶, un’economia come cura. L’espressione può sembrare ingenua, ma forse questa sottovalutazione dipende dal fatto che all’interno del paradigma attuale, che legge la gratuità come qualcosa di spendibile solo in ambito privato, essa risuona come utopia sradicata.

Non prende qui forma un’alternativa teorica al modello predominante, ma l’invito al riconoscimento di qualcosa di diverso che è già in atto, anche se privato di forza politica: uno stile che si sottrae alla logica della competizione radicale. Non è necessario pensare che *o si mangia o si*

¹³ S. NATOLI, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2003.

¹⁴ G. CUSINATO, *La cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2012.

¹⁵ J. TRONTO, *I confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, Diabasis, Parma 2006.

¹⁶ I. PRAETORIUS, *L’economia è cura. La riscoperta dell’ovvio*, Iod, Napoli 2016.

è mangiati: le economie centrate sul dono lo testimoniano. Esse sono finestre interessanti per questa riflessione. Si tratta ovviamente di metterne alla prova consistenza e praticabilità. Il filosofo Roberto Mancini fa notare che il paradigma del dono è «l'unico tra i modelli alternativi al capitalismo che non nasce come progetto teorico per cercare poi di trovare la sua attuazione nell'esperienza»¹⁷ e Serge Latouche ha sottolineato che forse non si tratta nemmeno di un'altra economia, ma «di un'altra società»¹⁸, una società in cui il dono non è né un sacrificio né un omaggio.

La specificità di questo modello sta nel fatto che vive di una diversa qualità delle relazioni: non siamo tutti rivali all'interno di uno spazio comune da intendere come mercato e i nostri bisogni possono essere soddisfatti anche attraverso ciò che facciamo per gli altri e ciò che gli altri fanno per noi. Qui il concetto di economia si dilata, fino a comprendere anche fattori culturali, spirituali, etici e politici. Jacques Godbout ha scritto che «il dono è essenzialmente un atto di ripetizione della nascita, una rinascita, una ripresa di contatto con la fonte della vita e dell'energia universale»¹⁹. Su questo le economie di genere hanno offerto un contributo interessante: il dono è certamente il punto di vista di chi nasce e rinasce, ma è anche il punto di vista di chi fa nascere e proprio per questo deve essere pensato oltre lo scambio e venire radicato nel paradigma della relazione materna²⁰. Certamente non si tratta di un'economia che possa sostituire questa, ma certamente è una provocazione di cui tenere conto, anche se l'impatto attualmente è ancora molto marginale.

Orientare lo sguardo

In questa circostanza storica qualcosa va morendo e qualcosa va nascendo. Si tratta di situarsi all'interno di questo movimento complesso, in un ascolto il più possibile recettivo. Lo scopo non è correggere la realtà, ma tentare una sua trasformazione ospitale, assumendo quelle risorse che la realtà stessa offre.

In questo movimento sembra urgente un'attenzione al mondo affettivo come mondo del sentire soggettivante, sul quale puntare per una riconfigurazione reale delle esistenze e delle pratiche attraverso le quali esse si intrecciano²¹. Già Hume aveva capito che senza quest'integrazione, nulla potrà davvero modificarsi:

«Il tuo grano è maturo, oggi, il mio lo sarà domani. Sarebbe utile per entrambi se oggi io... lavorassi per te e tu domani dessi una mano a me. Ma io non provo nessun particolare sentimento di benevolenza nei tuoi confronti e so che neppure tu lo provi per me. Perciò io oggi non lavorerò per te perché non ho alcuna garanzia che domani tu mostrerai gratitudine nei miei confronti. Così ti lascio lavorare da solo oggi e tu ti comporterai allo stesso modo domani. Ma il maltempo sopravviene e così entrambi finiamo per perdere i nostri raccolti per mancanza di fiducia reciproca e di una garanzia»²².

La teologia può aiutare a individuare le condizioni affinché questi discorsi possano avere un impatto effettivo nella storia, sforzandosi di stare in una prospettiva inclusiva, analizzando l'immaginario anche nelle sue forme implicite, ponendosi la questione del punto di vista altrui, puntando a una conoscenza *comune*²³, riflettendo non solo su ciò che umanizza, ma anche sui

¹⁷ R. MANCINI, *Trasformare l'economia*, 136.

¹⁸ S. LATOUCHE, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 26.

¹⁹ J. GOUBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 278.

²⁰ J. VAUGHAN, *Per-donare. Una critica femminista dello scambio* (Meltemi, 2005). Più recenti sono invece *The Gift in the Heart of Language: the maternal source of meaning* (Mimesis International, 2015) e *Homo Donans*, scritto qualche anno fa in inglese e ora in italiano in ebook (edizioni VandA, 2015).

²¹ S. MORRA, *Dio non si stanca*, EDB, Bologna 2015.

²² D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, 1740, libro III.

²³ Porsi la questione del punto di vista altrui, puntando a una conoscenza mutua (*mutual knowledge*) che divenga davvero comune (*common knowledge*). È questa una distinzione sottile ma importante nella logica: una conoscenza "mutua" è costituita da informazioni che, semplicemente, tutti sanno, mentre la conoscenza "comune" è qualcosa di più, perché qui si tratta di informazioni non solo conosciute da tutti ma riconosciute come sapute anche dagli altri. Un classico esempio si trova nella famosa favola di Andersen I vestiti nuovi dell'Imperatore: lì c'è conoscenza solo mutua,

meccanismi di abiezione che disumanizzano²⁴, facendo attenzione a come vengono nominate le realtà, i soggetti e le loro esperienze, lasciando andare senza nostalgia ciò che va morendo e prendendosi cura di ciò che è sul punto di nascere o di rinascere. Per un compito così complesso, è necessaria un'apertura reale alle altre discipline, a partire da ciò che chi indaga l'umano trova come dato trasversale: desiderio e cura.

Queste due esperienze si ritrovano declinate in ambito teologico con altre terminologie, legate al campo semantico soteriologico, della fraternità e della custodia del creato, ma esse si prestano come spazio per una condivisione effettiva delle storie, nel confronto con altri saperi.

Lucia Vantini e il gruppo di lavoro: **Maria Bianco, Stella Morra, Letizia Tomassone, Rita Torti**

perché nessuno osa compiere il passaggio dalla propria impressione della nudità dell'imperatore alla domanda sull'impressione altrui. Si perpetua così la farsa. Queste considerazioni si trovano in un blog del matematico australiano Terence Tao, accessibile a questo link: <https://terrytao.wordpress.com/>

²⁴ J. BUTLER, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2013.