

Le insidie della cura

Nella precarietà, anche i “dati” sono precari. La mutevolezza dei riferimenti è tale che le situazioni, altamente frammentarie ed effimere, presentano sempre nuove configurazioni, emersioni ed immersioni, illuminazioni ed oscuramenti..¹

Lo strappo rispetto al paradigma fordista, retto dal nesso di capitale e lavoro, si palesa già all'inizio degli anni Novanta, quando l'affermazione del Neoliberismo produce due trasformazioni destinate a rivoluzionare (stravolgere) il mercato del lavoro: la finanziarizzazione dell'economia; la diffusione di una precarietà strutturata e sistemica della manodopera che scardina le tutele lavoristiche concepite su base collettiva.

Come ricorda Cristina Morini, i cantori della flessibilità spinta, ampiamente rappresentati al di qua e al di là dell'Atlantico, iniziano ad indicare nella *womenomics* il modello di competitività ed efficienza cui aspirare². Con questo neologismo cacofonico, si sarebbe definita l'economia che fa proprie le doti, tradizionalmente femminili, della duttilità, del *multi-tasking*, dell'obbedienza, dell'ascolto e della propensione alla cura. Da allora in poi, il capitalismo avrebbe manifestato un insolito entusiasmo per le attività muliebri, sia per il vantaggio competitivo che consegue alle condizioni in cui il lavoro si svolge, sia per il loro carattere totalizzante che rende indistinguibili competenze e qualità individuali.

Un'operazione che avrebbe dovuto mettere in sospetto quanti sostengono che l'attuale sistema di produzione rispecchi i rapporti di potere vigenti nella società patriarcale venne accolta da alcuni settori del movimento femminista come un'opportunità; questa tardiva scoperta del potenziale produttivo delle donne serba, al contrario, non poche insidie per la classe lavoratrice che, a dispetto di quanto si preconizzava alcuni anni or sono, langue in una miseria materiale e simbolica.

Lungi dal costituire l'ultima frontiera del processo di *gender empowerment*, la femminilizzazione del lavoro costituisce, dunque, una generalizzazione dell'auto-sfruttamento che nella triplice funzione di mogli, madri e lavoratrici molte nostre simili praticano giornalmente. Le caratteristiche che definivano tradizionalmente il lavoro femminile: discontinuità, informalità, natura accessoria, asservimento, modestissima retribuzione, flessibilità estrema vanno estendendosi alla totalità dei lavoratori “nati maschi”.

Sotto la spinta di questa imponente trasformazione, la sfera domestica recupera la sua antica connotazione e si riafferma quale *luogo esplicitamente economico*, in cui vengono superate nei fatti la polarità di pubblico e privato, l'opposizione esistente fra compiti attinenti alla produzione e alla riproduzione³. Non costituiscono più una minoranza coloro che “lavorano da casa” o in casa, trovandosi a conciliare l'intimità di uno spazio protetto con l'organizzazione invocata dalle attività produttive, in un intreccio ove vita privata e professionale sono a stento distinguibili. Un intreccio, una circolazione o piuttosto una con-fusione di categorie e valori che proietta sul lavoro le aspettative di auto-realizzazione di un vasto numero di individui cui ogni altro percorso di inclusione è precluso: se un tempo si ambiva ad un'occupazione per sostentarsi e, senza dubbio, per conquistarsi un posto nel mondo, oggi, sul riconoscimento economico e la ricerca di un'affermazione sociale, prevalgono, ambiguamente, altri moventi. Traguardo mobile, il lavoro permette di mettersi alla prova come individui, di mostrare ciò che si è, più ancora di quanto si vale; in un contesto di profondo isolamento dei singoli, il lavoro è, altresì, il terreno su cui si incontrano gli altri, l'agenzia che (talvolta) sopravvive e sopprime alla frantumazione degli altri vincoli sociali. André Gorz sosteneva che la logica della *mise en valeur* avrebbe colonizzato tutte le regioni dell'esperienza umana, quando si fosse azzerata la distinzione fra tempo

¹ Mario Aldo Toscano (a cura di), *Homo instabilis. Sociologia della precarietà*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 29

² Cristina Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombre Corte, Verona, 2010, in particolare pp. 116- 118, «La femminilizzazione del lavoro non descrive soltanto l'espansione quantitativa delle donne sul mercato del lavoro, ma anche la messa in produzione dell'attitudine alla relazione e alla cura, storicamente più marcate tra le donne, addestrate per secoli al ruolo riproduttivo. Questo passaggio segna l'ingresso del capitalismo in una nuova fase: la produzione si è resa capace di sfruttare le qualità e le differenze, imponendo così un processo di soggettivazione del lavoro».

³ M. T. Martin Palomo, « Domestiquer le travail », in *Multitudes* 2/2009 (n° 37-38), p. 90-97.

della vita e tempo della produzione⁴. La sua sinistra profezia sembra aver trovato compimento proprio in questo processo di domesticazione del lavoro che socializza i rischi della flessibilità diffusa, confiscandone i benefici. La promessa di un'improbabile realizzazione professionale irretisce una massa frammentata e incapace di percepirsi come un soggetto politico, portatore di interessi propri.

A beneficiare di una situazione al limite del paradosso, in cui ciascuno si rende complice, consapevole ed entusiasta, del proprio asservimento, è il segmento più avanzato delle economie capitalistiche che è riuscito a dissimulare un rapporto mercenario sotto gli orpelli della relazione⁵. Accade così che ci si rivolga a qualcuno che dovrà apportare un contributo originale ai progetti dell'azienda, integrarsi nella vita della filiale o allinearsi alle politiche del punto vendita; al termine desueto di lavoratore, si sostituisce quello vagamente eufemistico di "collaboratore", o i più vaghi di "unità", "profilo" e "risorsa", perché acquisiscono un'importanza crescente le caratteristiche personali e le disposizioni psicologiche, piuttosto che l'idoneità alla prestazione per la quale si viene ingaggiati – socievolezza, empatia, abnegazione finiscono, allora, per pagare più di una solida preparazione o di un elevato livello di specializzazione.

In questo senso, la caratteristica saliente di una strategia coerente con l'assetto postfordista consiste nel tentativo di allineare le condotte individuali ai principi della razionalità economica. Le strategie volte a rendere direttamente responsabili sia gli individui sia gli aggregati, come le famiglie, i gruppi o le associazioni, fanno sì che la presa in carico dei rischi sociali, come la malattia, la disoccupazione o la povertà si trasformino nel problema della "cura di sé", che gli individui devono accollarsi in prima persona per conformarsi a stili di vita che favoriscano una maggiore produttività⁶.

Il Pharmakon della cura di sé

Al fine di comprendere in profondità le problematiche relative alla dimensione della "cura" in ambito lavorativo, proviamo una sincronizzazione tra due prospettive, storicamente determinate, della nozione di "cura di sé". Tentiamo cioè di mettere in relazione critica la prospettiva antica della cura di sé, avvalendoci della mediazione di Michel Foucault, con l'attenzione nei confronti del proprio corpo caratteristica della contemporaneità.

Per i Greci, il precetto di prendersi cura di se stessi (*epimelèistai heautou*) era un principio fondamentale della vita nella *polis*, dunque riguardante al tempo stesso la condotta sociale e personale. Il termine "cura" indicava il senso dell'attività del soggetto come lavoro etico da compiere su se stessi. Il prendersi cura di sé si esprimeva in un impegno mai concluso di costruzione della propria soggettività, attraverso cui produrre una ulteriore conoscenza di sé e del mondo da poter poi ri-applicare nelle proprie attività quotidiane. Il soggetto antico era dunque chiamato ad un'attenzione costante nei confronti del proprio corpo e delle relazioni con altri. È questa attenzione a permettere una ricognizione dei rapporti con la collettività e quindi a indagare il senso politico della libertà del soggetto. Con le parole di Foucault: «la cura della libertà è stato un problema essenziale, permanente, durante gli otto grandi secoli della cultura antica. Troviamo qui un'etica incentrata intorno alla cura di sé e che dà all'etica antica la sua forma così particolare. Non dico che l'etica sia la cura di sé, ma che, nell'Antichità, l'etica, in quanto pratica riflessa della libertà ha ruotato intorno all'imperativo fondamentale 'abbi cura di te stesso'»⁷.

In definitiva, possiamo concepire la cura di sé presso i Greci come una tecnica plasmatrice di noi stessi che anzitutto ci permette di conoscerci, di conoscere i nostri limiti e le nostre potenzialità, di metterci ogni istante alla prova, quindi di trasformarci, sempre in relazione con la *polis*. In questo senso, la cura di sé è da intendersi come una tecnica che «costituisce non già un esercizio della solitudine ma una vera e propria pratica sociale»⁸. L'attenzione spesa nell'aver cura di se stessi tende in continuazione lo sguardo verso l'altro, e in questo senso si determina come immediatamente etica; in un continuo rimpasto di cure reciproche non si

⁴ André Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, trad. it. a cura di Alfredo Salsano, p. 85, «Con l'imprenditoria di se stessi, è finalmente possibile realizzare la messa al lavoro e la messa in valore di tutta la vita e di tutta la persona. La vita diventa il capitale "più prezioso". La frontiera fra lavoro e non lavoro si cancella, non perché le attività lavorative e quelle non lavorative mobilitano le stesse competenze, ma perché il tempo della vita ricade interamente sotto il dominio del calcolo economico, sotto il dominio del valore».

⁵ Sulla suggestione del doppio mascheramento della relazione umana, cfr. TIQQUN, *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*, Bollati Boringhieri, 2003, traduzione a cura di TIQQUN. [vers. or. *Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, Mille et Une Nuits, 2001]

⁶ Edoardo Greblo, *Disciplina, postfordismo, governamentalità*, in Lelio Demichelis, Giovanni Leghissa (a cura di), *Biopolitiche del Lavoro*, Mimesis, Milano 2008, pp. 21– 37, in particolare, p. 32.

⁷ Michel Foucault, "L'etica della cura di sé come pratica della libertà", in Id., *Archivio Foucault III*, Milano, Feltrinelli 1984.

⁸ Michel Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, trad. it. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 55, 57.

percepisce mai l'altro come completamente estraneo da sé. Sono tali cure, prestate reciprocamente, a incontrarsi sul piano comune di costruzione della *polis*.

Dopo l'immersione nella profondità storica della cura di sé caratteristica dell'Antichità, riemergiamo alla superficie della contemporaneità. Senza voler intraprendere un'apologia del "felice passato", che falsificerebbe la reale dimensione sociale dell'antica Grecia, ci preme tenere lo sguardo sui differenti piani che componevano la cura di sé: rapporto con la propria soggettività, relazioni con gli altri, costruzione consapevole di norme etiche e politiche per la convivenza nella città.

L'ambito lavorativo attuale, con la sua con-fusione di tempo di vita e tempo di lavoro, ha sicuramente provocato una trasformazione del rapporto tra cura di sé e cura degli altri. Entrambe le determinazioni della cura continuano a esistere e ad avere il loro peso nella vita dei soggetti ma, a differenza dell'antica Grecia, ciò che a prima vista appare è una loro partizione. Da una parte, infatti, il soggetto *in solitaria* si prende cura di sé, del proprio corpo, e dall'altra, le forme contemporanee del lavoro richiedono una continua tensione alla cura degli altri. Per cominciare a comprendere le cause di questa partizione e vedere dove – e come – essa si ricompone, è necessario partire col descrivere, almeno in linea generale, la tendenza caratteristica delle relazioni lavorative.

Facciamo perciò riferimento al modello lavorativo della "cura", che sembra indirizzare la dimensione produttiva odierna. Se con "lavoro di cura" si intende il settore «che racchiude sia l'attività pratica di "gestione" degli impegni familiari, sia la *cura*, nel significato dell'*affetto speso* nello svolgimento di tale ruolo»⁹, il "modello della cura" è l'estensione all'intera sfera produttiva degli elementi che contraddistinguono il lavoro domestico: naturale propensione per l'umanità con cui si condivide la vita, abilità nel capire e interpretare i bisogni dell'altro, accettazione dello svolgimento a titolo gratuito di un numero indefinito di mansioni, disposizione incondizionata a far sì che tutto funzioni per il meglio – tra le pareti di casa come in ufficio. Inoltre, svolgere un "buon lavoro", attualmente, non si esplica soltanto nel compiere bene le proprie mansioni – magari con un sorriso gentile di accompagnamento –, ma presuppone anche una costante cura degli altri, da intendersi come "bella presenza", come "presenza totale" tanto in termini intensivi quanto estensivi, che mette spesso il corpo del soggetto a dura prova.

Per quanto riguarda la dimensione estensiva, in molti settori il soggetto messo al lavoro è ormai costretto a rinunciare alle pause pranzo in favore di riunioni, a prolungare l'orario di ufficio per far fronte a emergenze sempre più quotidiane e ad essere costantemente reperibile via cellulare e via mail, oltrepassando così, giorno dopo giorno, i limiti orari del proprio "patto" lavorativo, ma soprattutto le soglie di tolleranza che la propria fisiologia gli imporrebbe. Quando in questo quadro già allarmante si inserisce la dimensione intensiva della cura, la necessità delle singole mansioni, che conducono il soggetto a valicare i limiti orari e le soglie fisiologiche, passa in secondo piano. Emerge infatti un nuovo imperativo, che agisce sul terreno dell'affettività e delle relazioni tra dipendenti, utenti e "superiori", capace di inglobare la vita del soggetto all'interno della missione lavorativa. La pausa pranzo allora salta per fare un favore al collega-amico, si accompagna il "capo" a una cena di lavoro, si salva un utente da un problema che *solo noi* possiamo comprendere e risolvere. Tutti questi sacrifici rientrano nella "gestione familiare" del luogo di lavoro, di modo che "tutto vada per il meglio".

La richiesta incessante di cura, proveniente dai dispositivi di produzione, e la conseguente erogazione di essa da parte del soggetto lavoratore incidono sulla vita di quest'ultimo a partire proprio dalla scelta delle cure che egli riserva per sé. La cura di sé finisce allora per declinarsi innanzitutto – se non unicamente – come rapporto con la propria corporeità: per far fronte ai *nuovi* impegni lavorativi si traduce in fenomeni di medicalizzazione cronica (l'antalgico quotidiano), di *make up* (la "bella presenza"!) e di potenziamento (dalla palestra "forzata" agli integratori alimentari per il "benessere"). D'altronde non è possibile, in tali condizioni, garantire la "presenza totale" durante l'intera settimana lavorativa, se non occultando i molteplici segni che il corpo manifesta per esprimere il raggiungimento del limite di tolleranza. Piuttosto di essere praticata come terapia o come tecnica di approfondimento del rapporto con il proprio corpo e con la collettività, la cura di sé viene dunque *assunta* come un *pharmakon*, rimedio&veleno: ciò che ci permette di continuare a lavorare a questi ritmi è al contempo ciò che ci avvelena, mascherando l'evidenza dei sintomi. In altre parole, l'aspetto "insidioso" di questa declinazione della cura di sé risiede nella sua finalità operativa, ossia nel ricostituire in brevissimo tempo le capacità produttive del soggetto, a scapito della salute corporea o dell'equilibrio emotivo.

Se è possibile declinare la dimensione della cura di sé in questi termini, e riconoscerci come suoi praticanti quotidiani, le cause vanno ricercate nell'articolazione tra le condizioni sempre più precarie del lavoro e il mutare di ciò che significa, per noi oggi, "essere in salute". Miguel Benasayag, in *La salute ad ogni costo. Medicina e biopotere*, mostra come l'essere in salute non sia soltanto l'obiettivo minimo da raggiungere

⁹ Cristina Morini, *Per amore o per forza*, cit., p. 109.

(“l’importante è la salute!”), ma assuma il ruolo di guida dispotica dei nostri comportamenti, dei nostri modi di essere e sentire. In quest’ottica, «la nostra vita somiglia sempre più a una storia clinica, una storia che narra dei modi per evitare la malattia e della guarigione a ogni costo»¹⁰. Ad assumere la regia di questa trasformazione, per Benasayag, è il biopotere, inteso come una tensione costante dei soggetti – che diviene metodo di controllo sociale – a eliminare ogni fragilità e sofferenza, ma anche qualsiasi diversità deviante dalla norma, considerandole indifferentemente come patologie da sanare, al punto che «la salute a ogni costo e la sorveglianza sono due cose che vanno perfettamente d’accordo»¹¹:

Quel che la nostra società non tollera più [...] è l’idea in base alla quale ci sono momenti in cui ‘va male’, e altri in cui ‘va bene’. [...] “Sto così male che non mi sento più io”, come se fossimo noi stessi solo quando stiamo bene. Il problema è che quel che chiamiamo ‘stare bene’ dipende da un criterio vago soggetto allo sguardo esterno, che non può essere preso come una constatazione della persona in quanto organismo complesso; parallelamente, quel che si dice ‘stare male’ corrisponde spesso a momenti assolutamente necessari di manifestazione della fragilità, dove si sviluppano processi in profondità conflittuali e contraddittori. Ma l’ideale del biopotere corrisponde a quel sogno infantile di un mondo dove non cala mai il buio: un giorno eterno¹².

Riteniamo che l’analisi compiuta da Benasayag sui caratteri che contraddistinguono, a livello generale, la concezione attuale della salute possa offrire uno sfondo compatibile con le nostre considerazioni sul mondo lavorativo. In particolare, questo passaggio di *La salute ad ogni costo* illumina una serie di zone d’ombra della nostra riflessione. Esibendo il protagonismo dello «sguardo esterno», Benasayag ci permette di cogliere la trasformazione della cura di sé: non si tratta più di cura della propria soggettività, che compone insieme a quella di altri la dimensione sociale, ma di cura della propria presenza, di ciò che appare di noi ai colleghi, agli utenti o al datore di lavoro. È chiaro allora che si debbano “curare”, occultandoli, i sintomi che il corpo esibisce nella propria «manifestazione della fragilità». Il corpo di cui ci si prende cura è anzitutto un corpo da riprogettare in vista del superamento dei suoi retaggi, affrancato dalla meschinità dei bisogni fisiologici ma privo di un *sensus sui*, cioè della percezione profonda di un’esistenza autonoma e originale. Al grido di *Volare è potere* si riattualizza la convinzione che il difetto del corpo sia sempre spia di un difetto di volontà, così come i sintomi di una sua debolezza emendabile. I sintomi che il corpo esprime sono invece fondamentali, a nostro avviso, perché campanello di allarme di una situazione in cui “le cose non possono che andare male”. Vanno perciò intesi come «momenti assolutamente necessari» per rendersi conto dell’insidiosità delle attuali condizioni lavorative nei confronti del nostro corpo.

Per concludere, rileggendo il passaggio di Benasayag, non possiamo non cedere all’ultima suggestione. Il «sogno infantile» del «giorno eterno», in cui i raggi del sole non smettono mai di farci apparire in salute, è messo al servizio di un gioco che non finisce mai: il lavoro al tempo della precarietà.

Fabbricarsi la buona salute: il lavoro come liberazione e salvezza

“Potenziate” dagli aspetti tutt’altro che rassicuranti della cura di sé ai tempi della precarietà, le insidie della cura degli altri definiscono il campo di battaglia della resistenza, individuale e collettiva, alla femminilizzazione del lavoro e alla precarietà dell’esistenza. Piacere, persuadere, convincere, sedurre è ciò che si chiede al lavoratore e in questa serie di richieste si palesa l’aspetto “spettrale” della cura degli altri, da intendersi come attenzione capillare alle manifestazioni e alla relazionabilità dei soggetti. Accade, ad esempio, di dover dissimulare la propria stanchezza, di fronte ad un “come stai?” troppo affettuoso dei colleghi, che hanno notato le tue occhiaie o le tue assenze; modificare o camuffare i propri comportamenti per incontrare le esigenze dei superiori – magari dal punto di vista dell’abbigliamento, ecc¹³.

¹⁰ Miguel Benasayag, *La salute ad ogni costo. Medicina e biopotere*, trad. it. di Mario Porro, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 8.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 75. L’uso dei poteri predittivi della medicina per acquisire una maggiore conoscenza dei rischi cui siamo esposti o per elaborare delle possibili strategie preventive, costituisce anche una potente spinta individuale e sociale a stigmatizzare le persone, destituite della loro dignità e ridotte, esse stesse, a fattori di rischio. Della metafora della *senior pars* si alimenta di un razzismo che è sempre biologico e morale nel contempo, poiché tende ad assimilare colpa e malattia, untore e criminale. Neppure l’approccio freddo e oggettivo della medicina scientifica si sottrae a questa logica istruttoria cui sottende una presunzione di colpevolezza: il terapeuta si lancia alla ricerca dei segni di evidenza, delle prove per stabilire le cause e le responsabilità.

¹³ Adriana Nannicini, *Le parole per farlo. Donne al lavoro nel post-fordismo*, Derive e Approdi, Roma, 2002, p.33, «Ti ammali e ti curi nascondendo i tuoi malanni, temendo di essere considerata inaffidabile; nascondi i legami con un collega con cui lavori bene, perché un’alleanza viene percepita come un’insidia se non è con i vertici; e quando cerchi con i colleghi la condivisione di contenuti, talvolta addirittura di condizioni comuni, incontri invece assenze o peggio scopri che anche questa diventa un’occasione di concorrenza».

Piacere, nel senso di essere *appealing*, ostentare la propria fisica per non creare dubbi per la propria performatività, sfoggiando *mise* poco adeguate all'età o alla condizione – perché, si sa, al lavoro si è una squadra di ragazze e ragazzi debordanti di vita – ed è opportuno che nessun lavoratore funesti gli “amici” con il grigiore dell'età che avanza, la pinguedine o la lentezza caratteristica della mezza età. Lo si vede bene, quando ci si imbatte in gruppuscoli di colleghi in pausa pranzo o al *happy hour*: tutti uguali, con look sbarazzini che sostituiscono il tradizionale completo da lavoro, accessori sgargianti, risate fragorose e l'immane borsa da palestra o il *kit* della formazione coattiva. Perché ritrarsi al rito collettivo dell'esibizione di sé? Perché non sorridere di fronte ad un'insalata di pollo che verrà compensata dall'abbuffata di carboidrati del fine settimana? Perché pensare alle rate del mutuo o della *revolving* con cui si stanno pagando le vacanze di due anni fa?

E se non si è proprio *middle class*, il giovanilismo tenderà ad aumentare con l'abbronzatura, il trucco, le pettinature improbabili e i dispositivi tecnologici di ultima generazione. Poco cambia, perché tanto nel piccolo esercizio, quanto nella grande società si teme di scorgere un residuo di vita nel lavoratore: disagio, depressione, fatica costituiscono gli indizi insopportabili di un essere “mortali” che non dovrebbe riguardare chi, da tempo, non è altro che un vivente “potenziato” – al di là della vita e dei suoi limiti organici.

Resta, però, vero che anche la finzione ha i suoi limiti biologici, pertanto è persona gradita colui che mostra la propria preferenza per una vita sana, sportiva, equilibrata e operosa, senza però trascurare i piccoli piaceri della buona tavola, del riposo, della tranquillità familiare. La misura è centrale nella crescente massificazione delle aspettative, delle rappresentazioni, del lavoro di produzione del sé.

Desto sospetto chi tace troppo ed è introverso. Si scruta perplessi il collega che consuma avidamente un triste piatto di pasta nel suo cantuccio, indossando un girocollo grigio a trecce fuori moda, e legge la sua Gazzetta dello Sport. Disorienta la collega che piange al *desk*, dopo aver ricevuto la notizia della cassa integrazione del marito o della morte di un parente. Irrita il sottoccupato che lamentando una bassa retribuzione si astiene dalle pratiche della socialità... ma sgomenta chi si gode i propri guadagni, senza curarsi delle abitudini di consumo altrui. Si considera puerile chi si ribella all'esistente per chiedere più tempo per sé. Si tratta di soggetti incapaci di controllare la propria emotività, ancorati ad un passato in cui si manifestavano richieste e bisogni. Falliti, pigri o *dandy* che intralciano il processo produttivo per una sorta di feticismo del sé, mentre sappiamo che tutto è destinato a dissolversi nel nulla.

Piacere è centrale perché si dipende interamente dalla scelta, dall'arbitrio altrui. Ciò non dovrebbe stupire perché il termine “precarietà” allude a una dipendenza da altri in condizione di concedere – dipendenza che si nasconde fra le pieghe di un termine che rimanda al latino, *precor*, pregare per ottenere.

Costantemente esposti ai rovesci della discontinuità professionale, i lavoratori dell'oggi ripongono le loro speranze nell'intricato sistema di conoscenze, di relazioni familiari o personali che aprono alla possibilità di un colloquio o di un incarico volante. Nell'orizzonte concettuale della vecchia etica lavorativa si concepiva il lavoro come una “vocazione”, si rispondeva ad una chiamata e si intraprendeva la strada cui le personali inclinazioni avevano condotto – ed era vero per pochi. Non si tratta, però, di una democratizzazione del concetto, perché, di fatto, si seguita a venire scelti, ma, più prosaicamente, dalle persone e dalle circostanze.

Il lavoro si trasforma in una ricerca trobadorica, in un percorso spirituale per quel esercito di riserva, condannato a cimentarsi perennemente con nuove attività (non a caso si parla di missione). In scenari dove le attività lavorative risultano sempre più esposte all'arbitrio e alla minaccia, si investe il lavoro con una “domanda ridondante di identità”: nella professione, cui si è precariamente avvinghiati, si cerca la propria dimensione di senso. Sgomenta, ma non stupisce la disponibilità degli individui a modificare le proprie traiettorie biografiche sulla base di pressioni esterne. Una disponibilità, largamente favorita dalla tendenza ad individualizzare i conflitti e, conseguentemente, a gestire gli eventuali contenziosi con la parte datoriale che si affrontano alla stregua di problemi personali. Accade, così, che sempre più spesso l'iniziativa individuale si sostituisca all'azione collettiva, di cui snatura le modalità e perverte i fini¹⁴.

Ciascuno, per così dire, «cura» i propri affari, e si prende cura di sé, assumendosi, di per ciò stesso, responsabilità ed oneri che non gli competerebbero: un dispositivo questo che realizza una forma pressoché perfetta di controllo sociale, perché nella più completa solitudine l'individuo impara a percepirsi come l'artefice delle sue sorti. Di qui l'attualità della massima di Fassin e Memmi, che *governare è fare sì che ognuno si governi*, secondo leggi eteronome che rispetta, anche senza incorrere nella sanzione implicata dalle eventuali infrazioni alla relazione di potere che tali leggi pongono in essere¹⁵.

¹⁴ Bénédicte Zimmermann, «L'emprunt et sa glose», in *Mots. Les langages du politique. Dire la flexibilité. Entre performance et implication de soi*, 82/2006 p. 95-109, «Cela ne signifie pas que les antagonismes ont disparu, mais qu'ils ne s'expriment pas, dans le cas des groupements, par les canaux collectifs qui ont jusque-là contribué à structurer et à réguler le monde du travail.»

¹⁵ Didier Fassin, Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Editions de l'école des Hautes études en sciences sociales, Paris, 2004, p.25, «Gouverner, c'est faire que chacun se gouverne au mieux lui – même. Ce qui n'exclut pas pour autant le maintien de la

Il termine non deve trarre in inganno perché il prendersi cura è da intendersi nel suo senso etimologico, di un “darsi pena”, del mostrare la massima sollecitudine, come pure nel dare seguito a ciò che si pone essenzialmente come una preoccupazione, un’angoscia. Difficile scorgere la linea di confine fra la cura e l’*ossessione*, laddove l’oblio del corpo instaura definitivamente la sua tirannide¹⁶. Quasi che il corpo fosse stato restituito all’individuo solo per assicurarne un controllo più stretto, per assicurarne la duplice confisca da parte di Stato e mercato¹⁷.

Diventa realtà la disutopia che Samuel Butler schizzò a tinte fosche in *Erewhon*, uno scritto a mezza strada fra il *pamphlet* di denuncia e il romanzo gotico; nella sua città paradossale chi si sospettava di lamentare un’affezione psichica o fisica veniva condannato ad una pena proporzionale alla gravità del disturbo, viceversa i criminali venivano curati con il massimo zelo e per un tempo proporzionale alla gravità della loro colpa¹⁸.

Centrale nel discorso politico contemporaneo, l’integrità fisica e psichica del cittadino sembrerebbe intesa a forgiare una comunità morale omogenea, proprio a partire dalle angosce e dalle speranze dei singoli individui. In altri termini, il binomio di salute e sicurezza costituirebbe una riedizione del vecchio concetto di bene comune, individuerebbe, cioè, il fine supremo¹⁹ cui consacrare i propri sforzi; è in virtù del suo stesso interesse a mantenersi in salute, che si esige dal singolo individuo una maggiore consapevolezza dei rischi implicati dai propri comportamenti. Le opzioni che si discostano dalle indicazioni degli organismi statali vengono colpevolizzate, se non penalizzate, per i loro presunti costi sociali, e sono combattute tanto sul piano morale, quanto sul terreno del discorso parascientifico. Si manifesta, così, in tutta la sua evidenza, la contrapposizione fra il soggetto morale autonomo, colui che può dirsi padrone di sé, e gli altri, quelle espressioni imperfette dell’umanità, grottesche e abnormi, candidate ad una seconda civilizzazione – quell’umanità “periferica” di cui traccia la storia Todeschini nella sua interessantissima riscoperta delle virtù della cittadinanza debole²⁰.

Il razzismo e il sessismo, con la repulsione per i malati e gli anziani, che sembrerebbero avere perso il loro diritto di cittadinanza nella società moderna, si ripropongono in modo serpeggiante, alla stregua di *lapsus*. L’imperativo della bellezza eterea, della grazia, della forza eroica riduce gli individui reali all’Altro, che viene identificato con un corpo imperfetto, difettoso o “differente” rispetto a un sottinteso modello di normalità o accettabilità sociale²¹. Mai definitivamente tracciato, il confine fra normalità e deviazione attraversa una zona franca in cui si disegnano nuove teratologie, che sono, al contempo, cliniche, morali ed estetiche.

Torna alla mente un personaggio letterario, l’operaio Albino Saluggia, ideato da Paolo Volponi con intenti di denuncia e si trova a rappresentare l’acme di un processo di “soggettivazione nel lavoro” che si compie all’interno e in virtù della società industriale²². Nel suo delirio paranoide, questo anti-eroe apre una breccia su

sanction et de la peine contre ceux qui s’avèrent incapables de faire bon usage de cette délégation de pouvoir.»

¹⁶ Anne Marie. Drouin-Hans, *L’homme, un être soigné*, Le Portique, e – portique 4 – 2007, Soins et éducation (II), Online dal 14 Giugno 2007, url: <http://leportique.revues.org/>. Consultato il 3 Luglio 2009, «Le paradoxe est que pour oublier le corps il faut le soigner avec attention. De l’alimentation équilibrée, au rythme de vie approprié, en passant par la prudence et l’effort mesuré, le corps fait l’objet de soins appliqués. Ces soins qui ne sont qu’un moyen peuvent aussi devenir une obsession. Composer ses menus en calculant les calories, et en médicalisant la vie quotidienne, y compris à travers les exercices physiques calibrés et chronométrés, surveiller son poids au gramme près, transformer la frugalité en austérité, de tels "soins", à force de vouloir faire taire la potentielle souffrance du corps, risquent de faire oublier le corps comme source de plaisir. La frontière est tenue entre l’excès et l’insuffisance de soins, elle est mobile au gré des changements d’idéaux sur la santé et la beauté, valorisant l’abondance des chairs ici, et là, la sveltesse et la souplesse, préférant la pâleur du teint ou au contraire recherchant les couleurs chaudes... Tout conduit à travailler le corps, à n’en être pas satisfait, à le rêver à travers des images impossibles à atteindre, à transformer les soins en torture, et parfois, à faire de l’idéal un chemin vers le tombeau.»

¹⁷ Giovanni Jervis, *Corpo e psicologia* in C. Pasquinelli (a cura di), *Il corpo tra natura e cultura*, Franco Angeli, Roma, 1998, p. 146, «Ironia suprema, nell’ambito del *leisure* e delle mode culturali lo stesso corpo viene restituito all’individuo affinché se ne occupi secondo la modalità del consumismo narcisistico, cioè affinché ciascuno si consoli in un inseguimento della snellezza, della giovinezza esibita o apparente pagando il loro prezzo di mercato e vissuti».

¹⁸ Samuel Butler, *Erewhon* [1872], Penguin Classics, London, 1985, p.106. Il titolo, con cui si voleva dare un forte messaggio al pubblico, si poneva in continuità con *Nowhere*, la traduzione dell’Utopia di Thomas More a cura di William Morris. Nell’anagramma la carica allusiva e l’ammiccamento alle tesi sostenute dal traduttore.

¹⁹ Su questo tema, risulta illuminante il capitolo “Se il cancro diventa causa nazionale” di Miguel Benasayag, *La salute ad ogni costo. Medicina e biopotere*, cit., pp. 37-50.

²⁰ Giacomo Todeschini, *Visibilmente crudeli, malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all’età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2007.

²¹ Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1996, trad. it. di A. Bottini, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton U.P., 1990), p. 156, «Mentre viene riservato un certo spazio culturale alla venerazione della bellezza femminile e alla desiderabilità della donna, nello stesso tempo tale ideale di fredda perfezione contribuisce a rendere la maggior parte delle donne reali corpi sciatti, brutti, sporchi e temibili. Anche i vecchi, i gay, le lesbiche, gli handicappati e le persone grasse occupano, come gruppi, la posizione di corpi temibili e schifosi.»

²² Paolo Volponi, *Memoriale* [1962], Einaudi, Torino, 2009, p. 23, «Sono sicuro che oggi non siete gravi; non siete altro che un ricor-

un futuro ancora inimmaginabile negli anni in cui il fordismo sembrava garantire a tutti gli strumenti e le risorse per una vita migliore.

La fabbrica era allora non soltanto il luogo fisico della produzione (di modernità), ma quello simbolico della sicurezza occupazionale, economica, welfaristica. Non stupisce, dunque, che vi si cercasse una sicurezza ulteriore – quella esistenziale.

Inconsapevole precursore di una rivoluzione nei rapporti di produzione, Saluggia chiede al lavoro di guarirlo dai postumi di una tubercolosi contratta in prigionia, nonché di salvarlo dalla solitudine e dall'insicurezza che lo attanagliano: «Allora pensavo di avere qualcosa da temere soltanto da me stesso, cioè da quei mali che avevo avvertito un po' dentro e un po' fuori del mio corpo e dalle loro parentele di presagi. Solo una vita nuova, solo il lavoro e un progresso sicuro, giorno per giorno, avrebbero potuto giovarmi, anche fisicamente»²³.

La tranquilla monotonia della fabbrica dovrebbe guarirlo dalle ferite (narcisistiche) che la vita gli ha inflitto, inserirlo in una dimensione di reciprocità e collaborazione che ne attenui l'isolamento. Con Saluggia, il lavoro cessa di rappresentare un fattore di promozione sociale per farsi percorso mistico e via di salvezza: l'idoneità al lavoro diventa la condizione necessaria per accedere ad un orizzonte di senso altrimenti precluso.

È il terrore di venire estromesso che gli fa temere un complotto ordito dai medici legali e lo induce a mascherare i segni di una malattia realmente iscritta nel corpo. E, a dispetto di ciò, la vitalità di Saluggia si esprime nella prepotenza del suo “farsi sintomo” con cui spezza gli argini del rigido controllo sociale imposto dalla fabbrica: tentando di resistere al processo di medicalizzazione, se ne fa complice, vi si piega interamente.

L'affermazione della propria normalità appartiene profondamente ad una cultura che scambia la salute con l'omeostasi. Saluggia si proibisce di vivere, per non affrontare più la complessità della vita, l'usura cui l'esistere espone e le sue dolorose contraddizioni; all'esistenza umana esposta alla fatalità e al rischio, si contrappone la linearità rassicurante della produzione, costante e controllata, meta cui tenderanno gli asceti della post-modernità. Sbarazzarsi dei propri mali, superare i propri limiti è l'obiettivo di un'umanità che si riconosce come imperfetta.

(S)Légami

Inutile dire che, nei termini richiamati sopra, la cura diviene controllo – di sé e degli altri. Staremo esagerando? Forse, sicuramente non abbiamo ancora considerato tutti gli aspetti del problema. Procediamo quindi con cautela. Fino ad ora, abbiamo descritto esclusivamente gli aspetti “dominanti” della cura, cioè quelli che da un lato sono i suoi caratteri più evidenti nelle modalità di lavoro attuali, e che dall'altro la fanno funzionare come una trappola per i soggetti. Abbiamo cioè considerato la cura come una forma di dominio, in cui la soggettivazione è bloccata sull'imperativo dell'apparire in “salute ad ogni costo”.

Se però prestiamo maggiore attenzione al fenomeno e, al tempo stesso, continuiamo ad avvalerci della prospettiva foucaultiana, non si può ridurre la cura alle forme del dominio, ma è necessario provare a considerarla come un dispositivo. Per Foucault, un dispositivo è, in generale, «un insieme di strategie e di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati» e va inteso come «una certa manipolazione di rapporti di forza, un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli»²⁴. Un dispositivo è, in sostanza, una funzione sociale che ha la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi dei soggetti²⁵. La cura degli altri, come modello lavorativo, e la cura di sé, propedeutica a tale modello, vanno a comporre – assieme ai discorsi più o meno retorici della flessibilità lavorativa, e alle relazioni concrete che si stabiliscono tra i soggetti messi al lavoro – quello che appunto vogliamo definire il dispositivo della cura.

Ora, considerare la cura come un dispositivo ha una sua funzione strategica proprio in relazione alla tesi, ormai comunemente accettata, che tempo di vita e tempo di lavoro tendano a coincidere. Tra l'altro, sarebbe *ingenuamente violento* impegnarsi per tornare a suddividere queste due temporalità. A nostro avviso, risulta

do, un'ombra. Mi sono riposato e nutrito; non ho commesso alcuno stravizio. Nei momenti di sconforto, quando dispero della mia nuova vita e non ne vedo i disegni, tornano sul mio corpo e nel mio spirito le ombre dei mali trascorsi.»

²³ *Ivi*, p. 20.

²⁴ Michel. Foucault, *Dits et Écrits III*, p. 300 (citato e tradotto da Giorgio Agamben, in *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, 2006, p. 7).

²⁵ Cfr. Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 22.

ingenuo pensare che si possa ricostituire un “prima”, in cui le cose andrebbero meglio e soprattutto in cui le componenti della cura – di sé e degli altri – potrebbero essere purificate dagli aspetti produttivi di quest’ultima. Ed è proprio su questo fondo di ingenuità che si produrrebbe una *violenza* – intesa come lacerazione o frattura – all’interno della vita dei soggetti. È infatti dentro al dispositivo della cura, inteso anche come un vero e proprio *milieu* sociale, che il singolo soggetto oggi costruisce se stesso e le relazioni che letteralmente lo tengono in vita. In questo senso, chi sarebbe disposto a essere “liberato” dalle proprie relazioni e dall’ambiente in cui ha costruito anche parte del proprio sapere e della propria potenza?

Ci rendiamo conto della *delicatezza* del problema emerso, e abbiamo bisogno, per portare avanti un discorso strategico sulla cura, di uno stetoscopio più preciso, di uno strumento cioè che sia in grado di misurare dove si trovi la valenza vitale di questo dispositivo. Riteniamo allora che sia utile richiamare la teoria dei legami, o “attaccamenti”, di Bruno Latour, poiché essa ci permette di passare da una descrizione della dimensione spettrale che la cura di sé e degli altri ha assunto nel nostro quotidiano a una visione più completa del fenomeno, in grado di ridare un corpo e un senso politico vivo alla *epimeleia heautou*.

Al fine di chiarire quale strada abbiamo deciso di indicare, dobbiamo descrivere brevemente la considerazione generale da cui parte Latour. Per l’eclettico studioso francese, il problema dell’emancipazione del soggetto rispetto ai dispositivi di potere di una società è stato sempre affrontato grossolanamente, “fratturando” e quindi ripartendo l’azione sociale tra *società* e *individuo*. Pensare un soggetto autenticamente libero, da questo punto di vista, significherebbe rifarsi all’ideale di un individuo completamente autonomo e indipendente da ciò che, nella realtà, lo tiene legato: famiglia, istituzioni, linguaggi, ecc. Attribuendo, di diritto, tale autonomia al soggetto verrebbe sminuito il peso dei legami sociali, che di fatto *permettono*, fornendogli i mezzi, i modi e le occasioni, all’individuo di agire. In realtà, per Latour, è necessario comprendere che qualsiasi cosa si faccia, nella propria vita, è resa possibile a partire da relazioni di potere. Sono proprio le relazioni di potere che permettono al soggetto di “fare”: la scelta etica, così come quella politica, risiede allora nell’individuare i legami positivi, propri di una determinata società, che permettono al soggetto di costruire la propria esistenza; non è questione «di sapere se si deve essere liberi o legati, ma se si è legati bene o male»²⁶.

Trasponendo la prospettiva di Latour nel dispositivo della cura e nelle relazioni di potere che le sono proprie, dobbiamo partire dal presupposto per il quale ogni soggetto che si trova a fare ricorso a tecniche di cura di sé, sia ad esse *legato* come si può essere legati alla lingua che si parla, alla famiglia, alle amicizie o a certe convenzioni sociali. Allora, anche nei confronti della cura di sé, «non si tratta più di opporre attaccamento e distacco, ma i buoni e i cattivi attaccamenti»²⁷, evitando o combattendo i legami, le relazioni, i dispositivi che minacciano di tramutarsi in strumenti di dominio.

L’esercizio della cura di sé può dunque riprendere, in uno spazio di negoziazione – ancora una volta, tra sé e gli altri – in cui lo sguardo del soggetto è impegnato a discernere tra buoni e cattivi attaccamenti. Ma quali sono allora i cattivi attaccamenti? E, quindi, dove subiamo il dominio all’interno del dispositivo della cura? A ben vedere, è lecito rispondere solo parzialmente a queste domande. Non si può infatti stilare un decalogo dei buoni e cattivi attaccamenti, poiché ciò comporterebbe un’istanza giudicante superiore e astratta dalle situazioni – ovvero dagli attaccamenti stessi che il soggetto incarna – e si ricadrebbe nell’errore di una *liberazione forzata*. Per la stessa ragione, il “dove” della seconda domanda non può trovare una risposta puntuale, rivolta a un determinato aspetto del dominio, ma deve indicare il punto critico, ogni volta diverso, in cui il dispositivo si cristallizza in dominio e, quindi, la soggettivazione si blocca.

Ci siamo, dunque, chiesti a quali condizioni il “prendersi cura” possa definire il rapporto dell’individuo liberato. La parabola con cui l’*epimeleia heautou* ha attraversato la cultura occidentale, dai Greci ai nostri giorni, dalla *polis* alla metropoli post-fordista, biforca la sua gittata nella femminilizzazione del lavoro. Cura di sé e cura degli altri appaiono irrimediabilmente separate, con la conseguente perdita del senso politico che accompagnava la loro unione. Non si tratta però, di fronte alle macerie descritte in questo contributo, di volgere lo sguardo alla Grecia antica, poiché anche lì troveremmo solo rovine per turisti o per filosofi adamantini. Piuttosto, dobbiamo inserire il problema di una ricomposizione della cura di sé e degli altri nell’interrogazione odierna sul senso del valore, in quanto calcolo economico che sembra dominare l’intera esistenza.

Il senso politico di questa ricomposizione va ricercato laddove, negli attaccamenti dei soggetti, la rifondazione del valore possa eccedere questo calcolo e permettere ancora una soggettivazione collettiva. Ogni attaccamento è l’ammissione implicita di un limite che definisce il soggetto nella sua interdipendenza dagli altri soggetti cui lo legano bisogni, aspettative e pensieri; non si dà relazione che, con la sua pienezza, non sfidi l’illusione dell’autosufficienza dell’individuo che basta a se stesso e si appaga di una perfezione tanto sterile quanto fatua. Solo nel riconoscere l’inevitabilità dei legami ci è data la possibilità di pensare una nuova salute

²⁶ Bruno Latour, *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*, in “I Fogli di ORISS” n. 25 (2006), p. 14.

²⁷ *ivi*, p. 15.

politica, ossia individuale e collettiva, in grado di formulare progetti di vita che trascendano il singolo e le sue insicurezze.