

CURA E CITTADINANZA

CURA E CITTADINANZA

STORIA
FILOSOFIA
DIRITTO

Progetto Polis

A CURA DI
CINTIA FARACO
MARIA PIA PATERNÒ



PROGETTO POLIS



EDITORIALE SCIENTIFICA

euro 18,00

Collana Progetto Polis

Comitato di direzione

Francesco Rimoli (Univ. Roma Tre – direttore scientifico *pro tempore*)

Francesco Bilancia (Univ. Chieti-Pescara)

Franco Maria Di Sciullo (Univ. Messina)

Alessandra Gianelli (Univ. Teramo)

Maria Pia Paternò (Univ. Napoli “Federico II”)

Giulio Maria Salerno (Univ. Macerata)

Comitato scientifico

Gaetano Azzariti (Univ. Roma “Sapienza”), Francesco Bertolini (Univ. Teramo),
Giuseppe Bottaro (Univ. Messina), Beniamino Caravita di Toritto (Univ. Roma
“Sapienza”), Ana Maria Carmona Contreras (Univ. Siviglia), Paolo Carnevale (Univ.
Roma Tre), Carlo Colapietro (Univ. Roma Tre), Claudio De Fiores (Univ. Napoli
“Federico II”), Giovanni Dessì (Univ. Roma “Tor Vergata”), Giovanni Di Cosimo
(Univ. Macerata), Paolo Di Lucia (Univ. Statale di Milano), Vanda Fiorillo (Univ.
Napoli “Federico II”), Gianpaolo Fontana (Univ. Roma Tre), Carlo Fusaro (Univ.
Bologna), Tatiana Guarnier (Univ. Camerino), Michael Kahlo (Univ. Lipsia),
Luigi Lacchè (Univ. Macerata), Agostina Latino (Univ. Camerino), Vincenzo Lippolis
(Univ. Studi internazionali), Luca Loschiavo (Univ. Teramo), Massimo Luciani (Univ.
Roma “Sapienza”), Franco Modugno (Univ. Roma “Sapienza” – Giudice della Corte
costituzionale), Andrea Morrone (Univ. Bologna), Cesare Pinelli (Univ. Roma
“Sapienza”), Francesco Riccobono (Univ. Napoli “Federico II”), Paolo Ridola (Univ.
Roma “Sapienza”), Marco Ruotolo (Univ. Roma Tre), Giovanni Serges (Univ. Roma
Tre), Massimo Siclari (Univ. Roma Tre), Mauro Simonazzi (Univ. Milano),
Mario Tesini (Univ. Parma)

Comitato di redazione

Simone Calzolaio, Italia Maria Cannataro, Carlo Alberto Ciaralli,
Leonardo Pace, Giuliano Serges, Tommaso Visone

PROGETTO POLIS

1. *Tortura di Stato. Le ferite della democrazia*, a cura Alessandra Gianelli e Maria Pia Paternò, Carocci Editore, Roma, 2004.
2. *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, a cura di Francesco Rimoli e Giulio Salerno, Carocci Editore, Roma, 2006.
3. *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, a cura di Francesco Bilancia, Franco M. Di Sciullo e Francesco Rimoli, Carocci Editore, Roma, 2008.
4. *Fardelli d'Italia. L'unità nazionale tra coesione e conflitti*, a cura di Francesco Bilancia, Franco Maria Di Sciullo, Alessandra Gianelli, Maria Pia Paternò, Francesco Rimoli e Giulio M. Salerno, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011.
5. *Democrazia. Storia e crisi di una forma politica*, a cura di Francesco Bilancia, Franco Maria Di Sciullo, Alessandra Gianelli, Maria Pia Paternò, Francesco Rimoli e Giulio M. Salerno, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013.
6. *Cura dell'altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, a cura di Maria Pia Paternò, Editoriale Scientifica, 2017.
7. *Nuove e antiche forme di schiavitù*, a cura di Mauro Simonazzi, Thomas Casadei, Editoriale Scientifica, 2018.
8. *Con-vivere nel (dis)ordine. Conflitto e sicurezza nella società della globalizzazione*, a cura di Rinaldo Evangelista e Agostina Latino, Editoriale Scientifica, 2018.

Cura e cittadinanza

Storia, filosofia, diritto

a cura di

CINTIA FARACO e MARIA PIA PATERNÒ

Editoriale Scientifica

Napoli

Il presente volume è stato pubblicato grazie al contributo finanziario elargito dall'Unione Europea nell'ambito del progetto *Jean Monnet* sul tema *The Care of the Other in the EU. Politics, Principles and Opportunities*.

With the support of the
Erasmus+ Programme
of the European Union



I saggi pubblicati in questo volume sono stati sottoposti a doppio referaggio cieco.

Progetto Polis

F. Bilancia, F. M. Di Scullo, A. Gianelli
M. P. Paternò, F. Rimoli, G. M. Salerno

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© Copyright 2021 Editoriale Scientifica s.r.l.
Via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli

www.editorialescientifica.com
info@editorialescientifica.com

ISBN 979-12-5976-034-0

INDICE

<i>Presentazione</i>	IX
----------------------	----

INTRODUZIONE

Cintia Faraco – Igino, *Fabula 220*: una nota ermeneutica intorno al tema della cura

1. Introduzione	3
2. La <i>fabula</i> n. 220 e messa in prosa	4
3. La parola cura nella favola di Igino e alcune possibili interpretazioni ermeneutiche	6
4. Personaggi, scene, azioni	8
5. Ulteriori allusioni interpretative e osservazioni	10

PARTE PRIMA IL PASSATO

Franco M. Di Sciullo – I confini della cura. La sovranità, il territorio e i senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna

1. I senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna: classificazione e produzione della devianza	17
2. L'età delle riforme: controllo e discriminazione dei senza fissa dimora	24
3. La sovranità moderna: paura e repressione dei migranti	31

Ilaria Pizza – Il dovere di *communicatio mutua* come conseguenza della naturale *indigentia* e *diversitas* umana nella *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius

1. La potenziale attualità del modello politico althusiano	37
2. La visione antropologica di Althusius	40
3. <i>Diversitas</i> naturale e <i>vocatio</i> : i presupposti teorici della politica simbiotica	43

Gianluca Dioni – Diritto o dovere di cura? La natura empatica dei doveri <i>erga alios</i> nella <i>Pflichtenlehre</i> wolffiana	
1. Preambolo	51
2. <i>Obligatio activa e cognitio viva</i>	54
3. <i>Nostra (...) perfectio cum perfectione aliorum adeo arcto nexu cohaeret</i>	58
4. <i>Non sufficit, ut aliis officia humanitatis praestes quacunq[ue] ratione permotus</i>	62
5. <i>Eum esse aequ[e] hominem (...) non esse canem, vel brutum aliquod</i>	65
Maurizio Griffo – Guerra e cittadinanza in età moderna. Dal momento machiavelliano alla Costituzione dell'anno III: un <i>excursus</i> sommario	
1. Contro le truppe mercenarie e l'esercito di mestiere: una tradizione "repubblicana"	67
2. Estate 1795: difesa della patria e cittadinanza alla Convenzione termidoriana	71
Tommaso Visone – La metafora di un impegno politico e morale. La "cura" come rivolta nella peste di Albert Camus	
1. Preambolo	77
2. La peste tra politica e politico	78
3. Combattere il terrore	80
4. Un atto creativo contro l'epidemia	82
5. La cura al di là dell'accezione sanitaria	83
6. La metafora di una rivolta "sisifea"	85
PARTE SECONDA TRA PRESENTE E FUTURO	
Francesco Bilancia – L'<i>Etica della Cura</i> come teoria politica: per una ri-fondazione dell'idea di cittadinanza europea nella dimensione sociale	
1. Una premessa: la risposta populista alla crisi di legittimità del sistema istituzionale dell'UE	89

<i>Indice</i>	VII
2. Individuo e società tra diritto e politica: la dimensione giuspolitica dell' <i>etica della cura</i>	94
3. L'Unione europea, la libertà di circolazione dei cittadini ed i diritti alle prestazioni sociali come corollario della cittadinanza europea	100
4. La solidarietà sociale come rinnovato strumento di integrazione europea nella dimensione politica	104
Giovanni Chiola – Come ha influito il Covid-19 sulla cura dei detenuti	
1. Il benessere dei detenuti	109
2. La buona salute dei malati mentali in carcere	113
3. Tra cura, diritto e sorveglianza	115
4. L'emergenza sanitaria, le rivolte in carcere e la necessità di ripensare al concetto di carcere	117
5. La cura dei detenuti nella società europea	120
Elena Cuomo – Cura e cittadinanza. Prospettive possibili per la vita in comune	
1. Incipit	125
2. Il contesto	127
3. La cura	132
4. Conclusioni	138
Annalisa Furia – Ricucire trame, ricreare legami. Solidarietà e cura di fronte alla crisi della democrazia contemporanea	
1. L'etica della cura: una lettura contestuale	141
2. La lunga crisi della democrazia	144
3. Il ritorno della solidarietà	149
4. Cura, solidarietà e democrazia	155
Stefano Oliverio – Pensiero <i>caring</i> ed educazione alla democrazia	
1. Riaffiatare pedagogia e filosofia politica, nel segno della cura	161
2. Verso una concezione pragmatista della <i>caring democracy</i> : la (im)maturità e la mente come cura	166
3. L'educazione al pensiero <i>caring</i> e la comunità di ricerca come 'caring with'	175

Maria Pia Paternò – Cura e cittadinanza: un approccio complesso

1. Un'opportunità per ripensare il cambiamento 181
2. Biopolitica e cura 183
3. Un riesame della cittadinanza 189
4. *Care Citizenship* 194

Giulio M. Salerno – Ordoliberalismo e sussidiarietà: sulla promozione pubblica della solidarietà sociale

1. Qualche premessa su ordoliberalismo, diritti sociali e sussidiarietà orizzontale 199
2. La Corte di giustizia dell'Unione europea tra concorrenza, aiuti di Stato e solidarietà sociale 205
3. La sussidiarietà orizzontale a valenza sociale in una recente sentenza della Corte costituzionale 208
4. Considerazioni conclusive sulla promozione pubblica della solidarietà sociale in senso costituzionalmente orientato: il ruolo della disciplina giuridica 211

Gli autori 215

Presentazione

È questo il nono volume dei saggi complessivamente pubblicati da Progetto Polis, ed è il secondo dedicato al tema della cura nei suoi risvolti storici, politici, giuridici. Non si tratta evidentemente di un caso, giacché la collana è stata fin dall'inizio dedicata alla trattazione di temi emergenti e rivolta al lettore curioso, non specialista, ma interessato ad approfondire con gli strumenti dell'uomo di cultura i profili meno visibili dei problemi, ossia quelli che restano celati (o abilmente dissimulati) nell'informazione di massa e nella caotica e ingannevole ridondanza della rete. D'altronde, Progetto Polis, nato nel 2003 come gruppo di ricerca interdisciplinare su politica e istituzioni, si è subito prefisso questo scopo: affrontare il dibattito sui problemi più complessi, e spesso più scomodi, dei regimi democratici, offrendo un approccio interdisciplinare con un metodo rigoroso ma non accademico, con un linguaggio scientificamente corretto, ma non paludato, e giovandosi ogni volta dell'intervento di studiosi "di settore", nella più ampia varietà di opinioni e impostazioni, per fornire un quadro il più possibile compiuto dei profili di ciascun tema.

Questo volume riprende dunque un tema già trattato, facendo tesoro delle acquisizioni ricavate dal lavoro di ricerca e di studio che aveva reso possibile la pubblicazione di *Cura dell'Altro* nel 2017. Non si tratta qui, come allora, di esaminare i contenuti delle contemporanee etiche della cura e passarli sotto la lente delle problematiche causate dalla crisi della democrazia. Si prende ora piuttosto atto della rilevanza ormai acquisita dagli aspetti più propriamente politici che si possono ricavare dalle teorie della cura e li si coniuga attorno a una riflessione sul concetto di cittadinanza per dar conto tanto delle sue declinazioni attuali quanto anche dell'insegnamento che si può trarre da alcune esperienze della storia dell'occidente a partire dall'età moderna. Se si è ritenuto utile sostare ancora una volta sul tema, ampliando però lo sguardo rispetto allo spettro di problemi già affrontato precedentemente, è perché il concetto di cura, pur essendosi massicciamente imposto all'attenzione della riflessione politico-filosofica negli ultimi an-

ni, sembra recentemente inclinare a una autoreferenziale ripetitività. Trascinata dal sostanzioso dibattito sviluppatosi in alcuni paesi occidentali, Stati Uniti e Canada in particolar modo, ma con addentellati significativi anche in Francia e in Italia, la filosofia contemporanea sembra avere molto investito su di esso e non solo sul versante dell'etica, ma anche su quello della riflessione teorico-politica.

Ecco perciò che si è ritenuto utile lavorare a un secondo volume sul tema e utilizzare le competenze acquisite nello sforzo di ripensare i più significativi passaggi concettuali del dibattito contemporaneo per affrontare la questione con un angolo prospettico parzialmente modificato e contribuire a portare il dibattito oltre l'orizzonte in cui esso pare essere attualmente confinato. Questo volume si articola pertanto in due parti separate, che si è scelto di intitolare *Il passato e Tra presente e futuro*. Nella prima si è tentato di andare alla ricerca di spunti che potessero dimostrarsi utili per portare la riflessione oltre le secche attuali: per quanto vivace, il dibattito sulla cura sembra infatti essersi ripiegato su stesso e svolgersi senza riuscire a incorporare nuovi spunti ed esperienze. Si è pertanto giudicato che esso avrebbe dunque potuto trarre vantaggio dalla ricerca di stimoli provenienti dal di fuori della letteratura specialistica in materia, poco incline a una declinazione storicamente orientata del concetto di cura o a un lavoro di scavo attorno percorsi che, pur ovviamente non sovrapponibili, potrebbero dimostrarsi utili ad ampliare le coordinate concettuali del dibattito contemporaneo.

A partire dalla iniziale messa a punto delle possibili interpretazioni ermeneutiche ricavabili dalla lettura della *Fabula 220* di Igino rilanciata da Heidegger in *Essere e tempo* nel 1927 compiuta da Cintia Faraco, si è pertanto andato a cercare, in luoghi non frequentati dai teorici della cura, possibili elementi di spunto. Con il gesto di chi getta una lenza senza sapere cosa riuscirà a pescare, si è così tentato di cercare connessioni nuove spostandosi lungo assi differenti, valutando la possibilità di ricavare possibili nuovi apporti da una riflessione attorno ad alcuni classici del pensiero politico filosofico – Althusius, Wolff, Camus – oppure da un'indagine attorno ad alcune tematiche specifiche: ad esempio quelle concernenti la gestione dei senza fissa dimora nella prima età moderna o il dibattito svolto in seno alla Convenzione termidoriana relativamente ai temi della difesa della patria e della cittadinanza. Ai saggi di Ilaria Pizza, di Gianluca Dioni e di Tommaso Visone – tutti volti a dissodare ambiti di riflessione filosofica non frequen-

tati dai teorici della cura –, si affiancano dunque saggi in cui la riflessione teorica viene analizzata alla luce dei provvedimenti legislativi messi in campo, come avviene nel saggio di Franco Di Sciullo, o dei contenuti che accompagnano il dibattito, come nel caso invece del contributo di Maurizio Griffo.

Si noterà che questo scritto, pur nella sua specifica contestualizzazione nella Francia termidoriana, apre il discorso al tema che viene affrontato nella seconda sezione del volume: quello della cittadinanza. Si è fatto qui ricorso alle diverse prospettive offerte da un approccio filosofico, giuridico e pedagogico per procedere ad analizzare il concetto di cura nelle sue determinazioni attuali, raccogliendo le sfide della contemporaneità per ripensarle alla luce delle sue possibili prospettive per la vita in comune, come recita già il titolo del saggio di Elena Cuomo, ma con una particolare attenzione a quella peculiare realtà che è l'Unione Europea. Oltre a ospitare i saggi di Francesco Bilancia e di Giulio Salerno sul rapporto tra la cura, il sistema istituzionale della UE e il principio di sussidiarietà sociale, in questa sezione si è aperto uno spazio per ricercare la possibilità di un pensiero *caring* come base per un'educazione alla democrazia e alla cittadinanza. Se è questa l'ottica in cui si muovono i saggi di Stefano Oliverio e Maria Pia Paternò, è alla possibile connessione dei concetti di cura e solidarietà che è invece dedicato il saggio di Annalisa Furia. Fa ancora parte del volume, in omaggio al principio del rapporto tra teoria e prassi che permea il dibattito sulla cura, il saggio di Giovanni Chiola, dedicato a uno studio sulla possibilità di coniugare il tema che è oggetto di studio con un caso contingente e particolare: quello della cura dei detenuti nelle difficili condizioni della attuale pandemia di Covid-19.

INTRODUZIONE

Igino, *Fabula* 220.
Una nota ermeneutica intorno al tema della cura

Cintia Faraco

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. La *fabula* n. 220 e messa in prosa. – 3. La parola cura nella favola di Igino e alcune possibili interpretazioni ermeneutiche. – 4. Personaggi, scene, azioni. – 5. Ulteriori allusioni interpretative e osservazioni.

1. *Introduzione*

In questo saggio mi propongo una piccola riflessione sul termine *cura* e, per farlo, al centro dell'ipotetica scena teatrale che andrò sviluppando ritengo di dover porre la favola di Igino, scritta intorno al I secolo d.C.¹ In particolare, è mia intenzione approfondire e problematizzare qualche passaggio della favola, con espresso riferimento all'etimologia delle parole chiave del testo. A tal fine coglierò spunti ermeneutici per approfondire taluni significati dell'ampio tema della "cura".

Definite le intenzioni e l'obiettivo del lavoro è utile offrire alcuni riferimenti storici, seppur attraverso brevissime quanto leggere pennellate, sull'autore della favola e sul contesto politico in cui agisce, poiché ritengo che essi possano assumere un peso rilevante sull'interpretazione del testo. Si tratta cioè di dare, all'interno di una nuova spinta culturale che ha per oggetto la cura di sé e dell'altro come pratica di vita da cui trarre una teoria antropologica, un altro punto prospettico da cui partire, che tenga conto di possibili radici o, più semplicemente, di possibili allusioni teoriche, che richiamano la terra e la natura.

Igino era un liberto vissuto tra il 64 a.C. e il 17 d.C., noto per essere il bibliotecario del Tempio di Apollo a Roma. Tale incarico gli venne affidato direttamente da Augusto, per il quale prestava servizio e,

¹ La favola è stata resa famosa nell'attualità anche e soprattutto per esser stata analizzata da Heidegger nel suo *Essere e Tempo*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1969.

tra le mansioni connesse all'*officium* ricevuto, aveva il compito di diffondere la conoscenza della scienza fino a quel momento nota, così come la religione e i fasti. Per soddisfare, quindi, una necessità politica, ovvero di propaganda ad essa connessa, così come altre opere del tempo², anche molti scritti di Igino si preoccuparono di raccontare una possibile ricostruzione dell'origine dell'uomo e, chiaramente, dell'uomo romano in particolare. La favola della *Cura*, attualmente rubricata come la n. 220, risponde anch'essa a tale logica³ e per questo ha molto da raccontare.

2. La fabula n. 220 e messa in prosa

A questo punto, per iniziare il percorso ermeneutico che intendo tracciare, ritengo opportuno cedere la parola alla *fabula* di Igino nella sua originaria versione, così che sia chiaramente più agevole sviluppare lo studio delle parole usate e del loro significato.

Cura eum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum, sustulit cogitabunda et coepit fingere hominem. Dum deliberat secum, quidnam fecisset, intervenit Iovis; rogat eum Cura, ut ei daret spiritum, quod facile ab Iove impetravit.

Cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dixit. Dum de nomine Cura et Iovis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praebuisset.

*Sumpserunt Saturnum iudicem; quibus Saturnus aequus videtur iudicasse: "Tu, Iovis, quoniam spiritum dedisti, <animam post mortem accipe; Tellus, quoniam corpus praebuit>, corpus recipito. Cura quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit, Cura eum possideat; sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur, quoniam ex humo videtur esse factus"*⁴.

² Si pensi alla ben più nota Eneide di Virgilio, che era nata anch'essa con lo stesso scopo di esaltare Roma e il popolo romano.

³ In questo senso, tra i molteplici argomenti toccati dal nostro bibliotecario, che spaziavano dalla filologia, alla storia e all'agricoltura, ciò che è importante notare è il suo rifarsi al mondo rurale quale specchio dell'origine della *societas romana*.

⁴ HYGINUS, *Fabulae. Sagen der Antiken*, a cura di Franz-Peter Waiblinger, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1966, 104-105.

Come si legge, questa divinità dalle sconosciute origini⁵, nell'attraversare un fiume *seppur*⁶ pensierosa, notò del materiale argilloso e lo modellò fino a farne uscire una forma a lei gradevole. Tale era il compiacimento che si sentì di chiedere a Giove di infondere lo spirito nell'opera, affinché quest'ultima prendesse vita. Desiderio che, apprendiamo dalla favola, viene puntualmente esaudito.

A questo punto la divinità ritiene che sia sensato poter scegliere e, quindi, attribuire un nome alla creatura modellata.

Come è ben noto, imporre un nome ad una creazione, ad un'opera, significa attribuirle piena esistenza tra gli esistenti e, con essa, anche darle una appartenenza.

La favola, però, racconta che Giove ne è contrariato, poiché ritiene che il proprio gesto – ovvero quello di ispirare la vita nella forma di argilla – sia decisamente più essenziale di quello stesso di plasmare una forma, che accoglie uno spirito vitale; pertanto, rivendica per sé il diritto di attribuire un nome e, di conseguenza, il diritto di legare a sé tale creatura.

A ben guardare non è, tuttavia, l'unico a reclamare tale diritto. Anche la dea Tellure, infatti, interviene nella disputa, avendo fornito il materiale cretoso-argilloso, atto ad esser plasmato dalle mani della divinità.

La discussione, perciò, si infervora ed è necessario chiamare un terzo *super partes*: Igino immagina sia Saturno. Non è, infatti, un caso che il dio delle messi, che gli antichi romani si figuravano armato di falce e roncola nonché padre della coltivazione e del taglio della vite, venga investito della soluzione di una disputa, che concerne affari della terra.

La favola descrive, infatti, un Saturno, giudice della discussione, che assumerà una decisione che potremmo ritenere equa, poiché tiene in conto ogni parte che è servita alla creazione della nuova vita. Igino, perciò, ritiene che ogni elemento avrà il suo dovuto posto: quello dello spirito a Giove, a cui tornerà quando la creatura morrà; quello della materia a Tellure, poiché del suo corpo è fatta la creatura e, pertanto,

⁵ Preferisco, in questo momento iniziale del saggio, non usare spesso il nome "cura", ma indicare il personaggio della favola genericamente con divinità, per non confondere il lettore e avvicinarlo, in questo modo, di più al percorso di interpretazione ermeneutica che ho intenzione di sviluppare.

⁶ Il corsivo è dell'autrice.

anche il suo nome dipenderà dalla *Grande Madre*⁷; quello del tempo della vita della creatura apparterrà a chi lo ha plasmato, cioè a *Cura*.

3. *La parola cura nella favola di Igino e alcune possibili interpretazioni ermeneutiche*

Su questa favola e, in particolare, sul termine di *cura* nel corso della storia si sono interrogati in tantissimi⁸ e si può già dire che il termine ha perlomeno due riferimenti o filoni di interpretazioni. Proprio per questo ritengo utile fare una immersione nell'etimologia del lemma.

Nel dizionario etimologico italiano si definisce cura: *sollecitudine, grande ed assidua diligenza, vigilanza premurosa, assistenza, grave e continua inquietudine, affare, negozio, tutto ciò che sollecita e richiede vigilanza*⁹. Questi termini impongono già una prima riflessione a ben guardare, poiché, come si è detto poc'anzi, tracciano due rotte parallele.

Essendo, però, una parola derivata chiaramente del latino, è utile osservare anche ciò che è scritto nel dizionario di riferimento, per meglio apprezzare come l'italiano abbia mantenuto, per quanto possibile, lo stesso stilema.

La parola latina *cura*, infatti, è traducibile come *sollecitudine*, da un lato, e *inquietudine*, dall'altro lato. Due parole in verità unite, pur nella loro differenza.

Più specificamente, la prima richiama l'attenzione verso un qualcosa di attivo esterno a se stessi, verso una prospettiva di attività di esercizio fattivo; l'altra sembra richiamare, invece, un qualcosa che attiene ad un *motus* interiore, che, in qualche modo, pone in uno stato di agitazione l'intera persona. Mentre, quindi, la prima attiene ad un *motus* esteriore o, più fedelmente, si atteggia a manifestarsi esternamente in modo fattuale, la seconda è decisamente rivolta verso l'interiorità.

Dal dizionario latino Georges, infatti, possiamo continuare a leggere che la parola *cura* trova la sua origine etimologica nei termini *còera* o

⁷ Il suo nome non potrà che essere *homo* per via del materiale di cui è fatto *humus*, fango argilloso.

⁸ Tra i pensatori che si sono variamente occupati, nel corso del tempo, di tale termine vi è anche Benedetto Croce, di cui ritengo, però, di dover dire più avanti proprio con riferimento specifico alle connessioni che sono da sviluppare.

⁹ O. PIANIGIANI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Milano, 1907.

còira, che richiamerebbero, a loro volta, direttamente il sanscrito *ku-* o *kav-*, e indicano l'osservazione di qualcosa.

Cura, detto in altro modo, nella sua radice più lontana, sembra descrivere l'osservare qualcosa intensamente, il bisogno, insito nell'azione di riflettere profondamente su ciò che si sta osservando¹⁰.

Chiaramente, quello appena svolto non è l'unico percorso logico che si può intraprendere, in quanto, per continuare l'indagine in tal senso, il termine arcaico *coera* indica, a sua volta, anche un utensile da cucina utile nell'accensione del fuoco¹¹. In questo modo si potrebbe alludere che l'osservazione di qualcosa permetta l'accendersi, l'attivarsi, ovvero ponga in mostra il *motus* interno o esterno che sia, al punto da poter sostenere che la cura ha in sé quella particolare scintilla, che permette di dare forma a qualcosa di vitale¹² e di seguirne il *cursus*.

Il lemma latino ha, poi, ovviamente un omologo greco nel vocabolo ἐπιμέλεια, che è composto, per l'appunto da μέλετος, ovvero avere cura di qualcuno e/o di se stesso, e dalla particella ἐπι, che, nel suo significato di "sopra", "presso", "in", come moto a luogo, implica un movimento "indicante la successiva quiete"¹³. In questo senso, il termine vuole indicare l'osservazione di qualcosa che è presso di me, sopra di me, o, piuttosto, oltre me stesso e ciò potrebbe alludere perfettamente al "saggio", che, in sanscrito è descritto con il lemma *kav-i*, e che, quindi, è colui che, osservando qualcosa, ne ha cura¹⁴.

Richiamando, a questo punto, la prima scena in cui si muove l'antica divinità, descritta da Igino, si può porre l'accento sulla modalità dell'agire di Cura, che è definita "*cogitabunda*": sembra sottolinearsi, cioè, la presenza di un *motus* interiore di irrequietezza, ma, allo stesso modo, uno stato fattivo/creativo in quanto si esprimerebbe verso l'esterno sollecitamente, creando.

¹⁰ In qualche modo si tratta della funzione dell'*intentio*.

¹¹ Dalle iscrizioni del III a.C. tale termine viene ritrovato proprio per indicare uno strumento domestico utile in cucina.

¹² Si può, infatti, pensare che il cibo tutto è essenziale alla vita stessa. Aver cura di cucinare è esso stesso un gesto vitale.

¹³ GEORGES-BADELLINO, *Dizionario Latino-Italiano*, 696-699.

¹⁴ È qui che si potrebbe ricollegare il percorso intrapreso con la teoria heideggeriana di *Essere e Tempo*, dove la parola latina *Cura* è tradotta con (*die*) *Sorge*, il cui significato è, per l'appunto, inquietudine che altro non è che un *esserci*. Detto in altri termini, l'inquietudine per Heidegger è un *essere all'interno di un sistema*, quello temporale, e di essere assolutamente consapevoli di ciò che si sta facendo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit.

4. *Personaggi, scene, azioni*

Se è vero che il cuore della favola risiede nella parola *Cura*, è altrettanto vero che il contesto in cui essa viene usato è molto importante. È per questo motivo che, come si sono appena descritte alcune delle allusioni generate dal lemma principale, i personaggi coinvolti nella creazione di questa nuova opera sono divinità, viste nel loro collegamento in qualche modo alla vita agreste. Ritengo, proprio per questo motivo, utile fare anche una breve digressione su alcuni altri termini, anch'essi rilevanti e soprattutto concorrenti alla costruzione della favola.

Si torni, allora, all'inizio e si osservi anche la scena in cui si muovono i personaggi, si ponga cioè attenzione al movimento e, scomponendo il tutto come se si trattasse di vari fotogrammi, ci si soffermi sugli elementi che fanno da sfondo all'azione principale.

“Cura attraversava un fiume”: è questa l'azione introduttiva della divinità. L'azione con cui si presenta in scena. Il primo lemma su cui soffermarsi è proprio *fluvium*, che non serve soltanto ad indicare quel che per noi è un fiume fatto d'acqua, ma è anche un flusso di parole, corrente di lacrime e sangue.

Questa precisazione, che, a prima vista, potrebbe apparire decontestualizzata rispetto alla ricerca, potrebbe essere, piuttosto, un nerbo essenziale, poiché è nei pressi del fiume che la divinità scorge questo *lutum cretosum* cioè il fango cretoso.

L'immagine che, inizialmente quindi, sembrava richiamare quasi un quadro paesaggistico dai colori, forse, tenui, potrebbe essere metafora di altro. Il fiume, che pareva essere di acque limpide, potrebbe esser piuttosto la metafora del fiume di lacrime e sangue, che, a sua volta, potrebbe voler richiamare il duro lavoro dei campi, che necessita di un continuo lavoro, un continuo fluire di energie¹⁵.

La scena successiva pone in evidenza l'attenzione della divinità, che si posa su del materiale cretoso prodotto dal fiume e la sua successiva azione dell'osservare l'opera creata. In questo passo è l'operosità della divinità che viene in auge: essa non si lascia sfuggire l'occasione di modellare, dare forma ad un materiale argilloso, che è la commistione di acqua e terra e, una volta compiuta l'azione del modellare, di osservarne il risultato.

¹⁵ Fa parte della vita umana il “faticare per essere”, a tale riguardo Heidegger cita Seneca, per il quale l'uomo è sì simile a Dio, ma mentre quest'ultimo è perfetto, il primo deve sforzarsi, lottare, agire per arrivare alla perfezione.

La scena sembra alludere alla stessa azione che viene compiuta da un'artista, che, superando lo slancio creativo, abbisogna, una volta concluso il processo, di osservare profondamente l'opera, di decidere da solo cosa essa possa rappresentare, essere. Appunto *deliberat secum*.

La divinità esamina, riflette, osservando profondamente la sua opera, esattamente come si conviene a *cura* l'osservazione.

Continuando nella continua allusione che queste immagini evocano, non si può non fare riferimento alla nota leggenda secondo cui Michelangelo, terminato il Mosè, chiese "perché non parli?" e non avendone risposta lo colpì sul ginocchio con il suo martello. L'allusione all'artista che resta, quasi, a sua volta, impotente di fronte all'esigenza di perfezione che comprende il respiro, la vita, il pensiero, la parola e si interroga, osservandola con il medesimo desiderio della scena descritta da Igino in quel "*dum deliberat secum*".

La scena successiva, sempre in continuo movimento ed evoluzione, è la richiesta a Giove di dar vita alla sua creatura, ovvero di ispirarvi uno spirito vitale.

L'entrata di Giove, del gran dio del pantheon romano, di colui che sovrintende al cielo, alla luce diurna, del fulmine e del tuono, colui che regna a Roma sul Campidoglio, appare nella scena come colui che emana autorità e decide della vita¹⁶. È a lui che *Cura rogat* cioè interroga, chiede, prega, affinché ottenga la vita per la sua creatura e il gesto di Giove è la concessione, non senza un prezzo, dello spirito vitale.

La scena successiva è il cuore della favola. L'imposizione di un nome, ovvero l'atto per eccellenza, nel quale ci si riconosce come autori, come si diceva poc'anzi, è anche il momento in cui intervengono altre due divinità: da un lato Tellure, dall'altro Saturno.

La connessione tra i due è evidente. *Tellure*, venerata dai latini come la Grande Madre, è colei che ha fornito il materiale argilloso di cui è fatta la creatura, è la natura intima ed essenziale del nuovo essere ed è, innanzitutto, la sovrana delle messi, protettrice della fecondità, della vita e della morte. Allo stesso modo la presenza di *Saturno*, che qui è la personificazione del tempo ciclico, è la divinità armata di falce e roncola, colui che ha operato l'incivilimento dell'uomo, insegnandogli la coltivazione della terra¹⁷, si giustifica proprio nel suo essere au-

¹⁶ P. GRIMAL, *Dizionario di mitologia greca e romana*, a cura di Carlo Cordiè, Paideia, Brescia, 1987, voce Giove.

¹⁷ Ivi, voce Saturno.

torità ultima, colui che semina e raccoglie¹⁸.

La scena finale, quindi, restituisce in questa lettura un incontro tra l'elemento soggettivo della volontà con quello universale dell'imparzialità¹⁹, essendo esso l'espressione stessa di un giudizio equitativo, che tende, cioè a porsi come se dovesse stabilire – e in questo caso è proprio ciò che viene in essere – un principio, una regola o una norma valida per chiunque, dove, in altri termini, è evidente un equilibrio universale o finale di tutti gli interessi, del quale ogni singolo equilibrio è soltanto parte²⁰.

Saturno non è esattamente il dio greco *Kronos*, con cui nel tempo viene assimilato, eppure è la divinità che governa la ciclicità della vita, preposta a stabilire il tempo necessario delle cose, non è, quindi, un caso che venga rappresentato munito di una falce e, per questo, come un mietitore di messi.

Si tratta, in ultima analisi, di un giudice equo, che tiene conto degli interessi di tutti, parziali, distinti, diversi e che restituisce ad ognuno di loro la parte che è intervenuta nella creazione. Saturno, giudice equo e giusto, attribuisce ad ognuno il suo, principio di giustizia tipico del diritto romano, *suum cuique tribuere*.

5. Ulteriori allusioni interpretative e osservazioni

È chiaro, dunque, che la favola racconta che questa divinità prova una inquietudine verso la sua opera, si preoccupa di tenerla salda, di tenerla in vita, e che *cura* è anche un ruolo, anzi, meglio l'azione stessa del curare, dell'attendere ad un ufficio, che è l'essenza della sua natura. In tal senso non si può non pensare alla figura del *curator*, che, proprio con Augusto, assume ancora maggior importanza tra le funzioni dell'amministrazione della cosa pubblica.

La cura, ovvero l'azione conseguente al ruolo di cui si era investiti, doveva rappresentare un negozio, un affanno, una preoccupazione e, allo stesso tempo, una occupazione fattiva della cosa pubblica. L'uomo romano, perciò, è un uomo "pubblico", che agisce nel mondo, che si occupa dello stesso fattivamente.

Il Curatore, quale massima carica senatoriale, era un amministra-

¹⁸ A. FERRARI, *Dizionario di mitologia*, voce Saturno.

¹⁹ G. M. CHIODI, *Equità. La categoria regolativa del diritto*, Guida, Napoli, 1989.

²⁰ Ivi, 128.

tore pubblico, che si occupava della vita dello stato esattamente come la divinità *Cura* avrà il compito di curare la vita dell'uomo. Del resto, la figura, mutuata dall'altrettanto antica funzione privatistica della *cura furiosi, prodigi e minorum*²¹, era spesso associata all'esercizio di particolari funzioni dei magistrati destinati ad assolvere alcune funzioni pubbliche, tra queste, ad esempio, *curatores aedium publicarum et operum publicorum, curatores annonae, curatores aquarum publicarum, curatores riparum et alvei Tiberis, curatores viarum*: rispettivamente, curatori addetti a templi ed opere pubbliche, all'annona, alle acque pubbliche, ai fiumi ed all'alveo del Tevere, alle strade. I *curatores* erano, peraltro, fiduciari del *princeps* e venivano scelti tra persone di alto rango e la loro nomina richiedeva un formale consenso del Senato.

La funzione dell'assolvere all'amministrazione dei beni di un soggetto privato, come nel caso più ampio e classico dei minori, viene tralato per la cura dell'amministrazione dei beni pubblici. In questo senso, infatti, il *curator aquarum publicarum* o il *curator annonae* sono titoli attribuiti alle più alte cariche statali. La prima, infatti, consisteva nella gestione e supervisione dell'intero impianto idrico della città di Roma: il curatore delle acque pubbliche manteneva, attraverso tecnici di cui era a capo, gli impianti, con interventi specifici, stabilendone la regolarità e la distribuzione del flusso²²; allo stesso modo il *curator annonae* si occupava della supervisione dei rifornimenti di grano da parte di tutto il territorio romano e, per questa via, sovrintendeva al benessere stesso dell'intero impero, distribuendo alla plebe il grano necessario a vivere. Si tratta, quindi, di cariche di amplissimo rilievo, che permettevano di amministrare concretamente lo stato.

Se queste sono le funzioni pubbliche, le funzioni del *curator* nell'ambito del diritto privato romano facevano riferimento in particolare agli istituti potestativi. Si pensi proprio al citato *curator furiosi*, la sua origine veniva direttamente dalla *Lex XII tabularum* con cui il *adgnatus proximus*²³ avrebbe dovuto occuparsi di sorvegliare la persona del *furiosus*, quindi provvedendo al mantenimento e all'assistenza, così come avrebbe dovuto amministrare il patrimonio del medesimo, e

²¹ A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Jovene, Napoli, 1997.

²² R. A. STACCIOLI, *Acquedotti, fontane e terme di Roma antica*, Newton & Compton, Roma, 2005.

²³ L'*adgnatus* è colui che è congiunto da parentela in linea maschile, come da un padre comune, secondo l'insegnamento di Gaio.

per il quale avrebbe dovuto poi rendere il conto alla sua morte²⁴.

Allo stesso modo altro noto istituto di diritto privato, dal quale l'ufficio pubblico prese a piene mani è sicuramente la *cura minorum*, che venne affrontato, forse, in modo decisivo intorno al 200 a.C. con una *Lex Laetoria* o *Plaetoria*. Con tale legge venivano tutelati i minori di 25 anni, detti *adolescentes*, che subivano veri e propri raggiri, non solo attraverso una *actio popularis*, ma anche attraverso la specificazione delle funzioni del *curator*, il quale si mostrava come figura di supporto del minore. Nel tempo, il *curator* finì per avere una posizione di *negotiorum gestor* e di amministratore di tutto il patrimonio del *minor*²⁵.

Un'ulteriore riflessione, che non può in nessun modo porsi a completamento di tale argomento, ma piuttosto fornire possibile materiale a nuovi sviluppi argomentativi sul tema, mi corre di fare nel richiamare Benedetto Croce e la sua riflessione sul *Faust*, intitolata "Cura. Sorge. Inquietudine" e uscita per la rivista diretta dallo stesso Croce, *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*²⁶.

Si riprende qui il filone dei significati della parola cura, esattamente come si era iniziato nel breve *excursus* ermeneutico e, pertanto, dopo aver posto l'attenzione su quella parte attiva, che richiama il *negozio* e *tutto ciò che sollecita e richiede vigilanza*, va anche dato conto, seppur in modo conciso, dell'altro e ben più noto significato, ovvero quello di *ansia, sollecitudine, inquietudine*.

Per farlo Croce, nel suo breve scritto, ci viene incontro definendo, infatti, cura come il malessere del tempo, ovvero una sensazione negativa, che richiama, dunque, il senso di inquietudine e di ansia. Più precisamente e in altri termini, il filosofo pone in risalto della Cura il senso di inquietudine e, in questo modo, proprio con riferimento al Faust, Croce sostiene che tale inquietudine rappresentava il male che angustia, che tormenta l'esistenza dell'uomo.

Si ricordi, a tal riguardo, che il testo di Goethe vede il protagonista, Faust, scontrarsi con quattro donne dalla grigia chioma, che sono Povertà, Debito, Angustia e Cura, di queste le prime tre vengono superate rapidamente, mentre l'ultima, la Cura, *die Sorge*, l'Inquietudine, passa attraverso uno spiraglio e, così facendo, dall'interno lavora, non

²⁴ A. GUARINO, *Diritto privato romano*, cit., 641 ss.

²⁵ Ivi, 646 ss.

²⁶ B. CROCE, *Postille. Cura, Sorge, Preoccupazione*, in *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, 38, 1940, 255-256.

permettendo a Faust di superare definitivamente le prove, cui era stato sottoposto²⁷.

La cura è, quindi, un malessere e una declinazione del senso di impotenza e ansia. Croce, nel suo piccolo ma espressivo scritto, si rifà anche “*ad un medico inglese (C. W. Saleeby, La preoccupazione: la malattia del secolo, trad. ital., Bari, 1908)*”²⁸ che “*ne indagava l’eziologia e la cura del male*”, con ciò volendo sottolineare come tra le preoccupazioni esistono quelle fondate e quelle infondate, e, in quest’ultima categoria, insiste la *preoccupazione in senso proprio*, la vera “*atra cura*”.

La preoccupazione in senso proprio, a detta di Croce, quindi, non è fondata sulla previsione del probabile, ma sulla visione dei casi possibili, che sono infiniti²⁹. In questo senso, sottolinea il filosofo, la preoccupazione ha sempre qualcosa di *morboso*³⁰ e seppur “*il moralista è impotente perché egli può bensì schiarire la genesi della preoccupazione e definirne la natura morbosa, ma con ciò corregge (che è pur qualcosa) l’errore logico della mente, ma non infonde la forza di vincere i fantasmi che assediano l’immaginazione e atterriscono la volontà. (...)*”³¹ perché, come dirà più avanti, “*il rimedio vien solo dall’interno, spontaneo, col riaccendersi della gioia di vivere e col restaurarsi del turbato equilibrio: processo che accade quando accade, e può non accadere, come una malattia può esser vinta dalla forza medicatrice della natura o vincere il malato con la morte. E proprio il caso in cui non rimane se non invocare la grazia: la grazia cooperante*”³².

Il punto sottolineato da Croce è, allora, dirimente.

L’Inquietudine, l’Ansia, *die Sorge* è quel morbo che, come il personaggio del Faust, acceca la mente, la illude di occuparsi di sé, di esser nel tempo del vissuto, dell’esserci, esattamente al contrario di come insegnava Heidegger nel suo scritto *Essere e Tempo*.

Se, per il pensatore tedesco, la cura, *die Sorge*, richiama un esserci consapevolmente e pienamente nel vivere concreto, nel quale il nome – homo – “*gli è conferito, non in vista del suo essere, ma in base a ciò di cui consiste*” (...), “*la perfectio dell’uomo, il suo pervenire a ciò che esso, nel suo esser-libero per le possibilità più proprio e (per il progetto)*

²⁷ W. GOETHE, *Faust*.

²⁸ B. CROCE, *op. cit.*, 255.

²⁹ Ivi, 256.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

può esser, è «opera» della «Cura». Cooriginariamente essa determina anche quel modo di essere di questo ente, in virtù del quale esso è rimesso al mondo di cui si prende cura (l'esser-gettato)”³³. Ecco, dunque, che per Heidegger – sottacendo volontariamente tutte le connessioni che sono state oggetto di ampio ragionamento nel corso del tempo da parte dei maggiori studiosi – la “condizione esistenziale della possibilità delle «preoccupazioni della vita» e della «dedizione» deve essere concepita come Cura in un senso originario, cioè ontologico”³⁴.

In conclusione, le posizioni di Benedetto Croce da un lato e quella di Martin Heidegger dall'altro, che ho preso in esame, sembrano meglio presentare aspetti contrastanti nell'interpretazione del complesso concetto di cura, contribuendo in tal modo a mettere in luce la complessità di un tema così ampio e capace di dare origine a dibattiti nei più svariati ambiti. Si può, quindi, affermare, senza timore di esser smentiti, che l'originaria Cura, antica divinità romana immaginata da Igino creatrice dell'uomo, ci resta accanto, occupandosi dello svolgimento della nostra vita.

³³ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 248.

³⁴ *Ivi*, 249.

PARTE PRIMA

IL PASSATO

**I confini della cura.
La sovranità, il territorio e i senza fissa dimora
all'inizio dell'età moderna**

Franco M. Di Sciullo

SOMMARIO: 1. I senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna: classificazione e produzione della devianza – 2. L'età delle riforme: controllo e discriminazione dei senza fissa dimora – 3. La sovranità moderna: paura e repressione dei migranti.

1. I senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna: classificazione e produzione della devianza

Migranti, mendicanti, persone senza fissa dimora e senza lavoro sono presenze inquietanti: comunicano, su un piano emotivo profondo e prerazionale, come ciascuno potrebbe trovarsi costretto a vivere, o meglio, a cercare di sopravvivere, mentre il resto del mondo si riconosce in una rispettabilità fatta di indipendenza, capacità e merito¹. La presenza scomoda dei poveri “stanziali” in condizioni di salute precarie è a malapena tollerata; la marginalità dei senza fissa dimora abili al lavoro e in buona salute è socialmente fastidiosa, la loro esistenza a volte è percepita come una minaccia latente e non di rado risulta irritante.

Ben poco c'è di nuovo nelle reazioni di certa parte della politica e dell'opinione pubblica odierna. La sfiducia e l'avversione nei confronti dei poveri inattivi hanno caratterizzato lungo tutto l'arco della storia le società occidentali, comprese quelle che si sono dimostrate più propense alla solidarietà e al sostegno nei confronti dei più sventurati². Fin dal Medioevo, anche nelle società tolleranti verso la mendicizia, il vagabondo, il migrante, lo sconosciuto itinerante è stato guardato con estremo sospetto, considerato un tipo losco: un forestiero senza lavoro,

¹ Cfr. K. S. JOHNSON, *The Fear of Beggars, Stewardship and Poverty in Christian Ethics*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Mich.), 2007, in part. 3 e s.

² Cfr. S. ROMANO, *Moralising Poverty. The 'Undeserving' Poor in the Public Gaze*, Routledge, London, 2018, 18 ss.

potenzialmente criminale e vettore di pericolosi contagi³. Quando il legame sociale è di carattere principalmente locale e le norme di convivenza si generano direttamente dall'appartenenza, si sviluppa una propensione per la stabilità alla quale fanno riscontro diffidenza e sospetto nei confronti della mobilità. Il povero che dimora stabilmente in un circondario è noto alla comunità. Noto è anche il suo atteggiamento rispetto alla sua condizione: la rassegnazione depressa o la paziente accettazione della propria sorte sono senza dubbio rassicuranti, come rassicurante è il fatto che in non pochi casi egli svolge una mansione e la sua povertà non origina dall'inattività volontaria. Il povero rassegnato e sottomesso ha anzi un ruolo rilevante nella società tradizionale: è un esempio di sopportazione e pazienza, ossia di virtù cristiana; inoltre, in quanto oggetto di donazioni e pratiche di cura, è un soggetto che consente l'esercizio della rinuncia e dell'amore cristiano anche ai ricchi e ai potenti, esortati a distribuire il superfluo agli indigenti e alle istituzioni religiose che ne curano il sostentamento⁴. Al contrario, lo sradicato, il nomade, lo straniero alla ricerca di opportunità in luoghi diversi da quello d'origine, colui del quale è impossibile accertare la reale provenienza e la storia personale, suscitano sospetto e diffidenza. L'anonimità e la marginalità certo provocano e favoriscono la tendenza a delinquere⁵, ma non si tratta solo di questo: il rifiuto della povertà rassegnata e sottomessa è percepito come minaccioso per la tenuta complessiva del sistema, in quanto appare come reazione all'ordine cristallizzato nella stabilità delle collocazioni sociali. Coloro che incarnano questo rifiuto sono immagini viventi di una sintassi sociale non riducibile ai canoni convenzionali. Essi risultano pertanto inaffidabili; e, nella sensibilità sociale, il passo che dalla diffidenza e dal sospetto conduce all'intolleranza è breve⁶.

³ Cfr. M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Âge. Etude sociale*, Hachette, Paris, 1978, tr. it., *I poveri nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 2001, 280 s.

⁴ Cfr. J. A. MARAVALL, *La literatura picaresca desde la historia social*, Taurus, Madrid, 1986, tr. it. *La letteratura picaresca. Cultura e società nella Spagna del '600*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1990, vol. I, 24-29.

⁵ Cfr. L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, 25.

⁶ Ivi, 284 s.; cfr. altresì B. GEREMEK, *Swiat opery zebraczej: obraz wloczegow i nedzarzy w literaturach europejskich 15. -17. wieku*, tr. it. *La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, Il Saggiatore, Milano, 1988, 7; R. CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995, 25.

Non a caso la spiritualità altomedievale esalta la *stabilitas* e formula una severa e coerente condanna della *mobilitas*. Sul piano giuridico, il riferimento costante dell'età medievale resta per secoli l'editto *de mendicantibus validis*, originariamente risalente a Graziano, Valentiniano e Teodosio. La norma, ripresa nel codice giustiniano, dispone l'obbligo di vagliare l'età e l'integrità fisica di tutti coloro che, anziché svolgere attività lavorativa, esercitano la mendicizia in pubblico. L'esame delle condizioni fisiche si ricollega espressamente all'idea di "incerta mendicita" – secondo la terminologia dell'editto –, poiché, per la mentalità giuridica del tempo, la *mendicita* integra, oltre all'elemento dell'indigenza, quello dell'infermità. Il *mendicus* non è dunque genericamente *pauper* o *egens*, ma una persona la cui indigenza deriva dall'impossibilità fisica di guadagnarsi da vivere lavorando e la cui condizione è pertanto di irrimediabile dipendenza, precarietà e aleatorietà⁷. D'altra parte, la mendicizia degli abili al lavoro non risulta "incerta" solo perché per definizione non può offrire a chi la pratica alcuna garanzia di sostentamento, ma anche in quanto appare, sul piano giuridico, difficile da definire con certezza⁸. L'editto dunque stabilisce che, a meno che dall'esame compiuto sui vagabondi colti a mendicare non risulti qualche impedimento o elemento di effettiva incapacità fisica al lavoro, questi soggetti non debbano più essere tollerati come pubblici questuanti; esso inoltre dispone che, se di condizione servile, siano posti sotto il dominio del denunziante, e, se di *status* libero, siano ridotti in condizione di colonato perpetuo di chi ne denunci e comprovi l'oziosità⁹.

L'approccio della cultura medievale non è certo univoco. La regola monastica della *stabilitas* appare ribaltata nella spiritualità degli ordini mendicanti, che, secondo una felice espressione, si sentono collocati in

⁷ Per una sintetica ma puntuale spiegazione cfr. C. CORBO, *Imperatori e poveri nel diritto tardoantico: alcune linee di lettura*, in A. CERNIGLIARO (a cura di), *Il 'privilegio' dei 'proprietari di nulla'. Identificazione e risposte alla povertà nella società medievale e moderna*, Satura, Napoli, 2010, 41-58, in part., 45. Per un primo, rapido orientamento generale, centrato sull'Italia, cfr. il recentissimo A. DANI, *Vagabondi, zingari e mendicanti nell'Italia di Antico regime (secoli XVI-XVIII)*, in A. C. AMATO MANGIAMELI, L. DANIELE, M. R. DI SIMONE, E. TURCO BULGHERINI (a cura di), *Immigrazione, marginalizzazione, integrazione*, Giappichelli, Torino, 2018, 200-211.

⁸ Su questo punto cfr. A. THOMPSON, *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe*, in D. S. PRUDLO (ed.), *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, Brill, Leiden-Boston, 2011, 3-30, in part., 26.

⁹ Cfr. *Codex Iustinianus*, Weidmann, Hildesheim, 1997, 435 (XI, XXVI, 1).

un chiostro più ampio di un convento: il mondo¹⁰. D'altra parte, proprio a partire dal secolo XIII, che vede la loro rapidissima crescita e diffusione, l'avversione per gli spostamenti territoriali degli abili al lavoro privi di occupazione stabile che fanno ricorso all'elemosina per sopravvivere si acuisce. L'eredità del Medioevo è quindi ambivalente e questa ambivalenza si esprime, principalmente, nell'ansia: un'ansia che deriva dalla sfiducia e dal sospetto – che in non pochi casi si estendono ai membri degli ordini mendicanti – non meno che dalla “incertezza” della mendicizia.

Una prima preoccupazione dell'età moderna è pertanto quella di superare l'incertezza attraverso l'accertamento e la classificazione. Esempi di classificazione si possono rinvenire già in documenti medievali, ma è proprio nella fase storica che collega Medioevo ed Età moderna che si sviluppa una vera e propria letteratura che ha come scopo quello di denunciare la furfanteria e la pericolosità dei senza fissa dimora, individuando ed elencando le diverse tipologie di coloro che si spostano da una città all'altra in cerca dello stretto indispensabile per sopravvivere e sottolineando il fatto che, nelle loro peregrinazioni, sono pronti tanto a chiedere la carità al prossimo quanto a sfruttare la buona fede e la credulità altrui, facendo ricorso a stratagemmi, trucchi, imposture, furti ed espedienti truffaldini. Si susseguono resoconti quali il cosiddetto *Basler Betrügnisse*, della metà del Quattrocento, e opere letterarie come lo *Speculum cerretanorum* e il *Liber vagatorum*, dell'ultimo quarto di quel secolo, o *The Fraternity of Vagabonds* e *A Caveat or Warning for common cursitors vulgarly called Vagabonds*, della seconda metà del XVI secolo, o ancora *La vie générale des merce-lots, gueuz et bohemiens*, della fine dello stesso. Oltre a costituire un autentico genere letterario – che comunque non raggiunge i vertici stilistici né la profondità morale della letteratura picaresca spagnola dello stesso periodo –, questi lavori sono tutti espressione dell'ansia classificatoria di una società che teme sia messo a repentaglio il proprio consolidato quadro etico-valoriale, si sente esposta alle conseguenze di un fenomeno che teme di non riuscire a controllare e fatica a comprendere fino in fondo una realtà nella quale stenta a riconoscersi¹¹.

¹⁰ Cfr. JACOBI DE VITRIACO *Historia Orientalis et Occidentalis*, (ed. Moschus, 1597), libro II, cap. 32, 354. Su Jaques de Vitry cfr., tra gli altri, P. GEMELLI, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, “Aevum” XXXIX (1965), 474-495; L. K. LITTLE, *Religious Poverty*, cit.

¹¹ Mi limito a un rapido rinvio a: T. PINI, *Speculum Cerretanorum*, in P.

La classificazione, dunque, aiuta a confrontarsi con una realtà che appare caotica e disorientante. Essa ha però anche un altro ruolo, forse meno evidente ma non meno importante: contribuisce, cioè, a creare socialmente le categorie che descrive letterariamente. Ad esempio, una persona può essere empiricamente povera, ma socialmente *diventa* “un povero” (con un significativo slittamento dall’aggettivo al sostantivo) quando si crea la categoria sociale *poveri* nella quale quella persona è incasellata e quando a quella categoria vien fatta corrispondere una specifica condizione sociale¹². Lo stesso può dirsi, a maggior ragione, per quanti non rientrano nelle tradizionali articolazioni della società. In una società la cui autocomprensione è ancora fortemente influenzata dalla classica tripartizione funzionale¹³, il rilievo assunto da quanti non sono assimilabili a nessuno dei tre “ordini” deve coincidere con la loro collocazione “al di fuori”, dunque con la loro emarginazione. Migranti, vagabondi, mendicanti, *clerici vagantes*, nomadi, lavoratori stagionali itineranti, artisti di strada, giocolieri, saltimbanchi, trasportatori, battellieri, musicisti, viandanti impegnati in pellegrinaggi penitenziali ed espiatori, vengono così nel volgere di alcuni decenni socialmente

CAMPONESI (a cura di), *Il libro dei vagabondi*, Einaudi, Torino, 1973; *Liber Vagatorum. Der Betler Orden*, ora in <https://download.digitale-sammlungen.de/pdf/1552469874bsb00009344.pdf> (ed. 1510), tr. ing. (del 1860) ora anche in <https://www.gutenberg.org/files/46287/46287-h/46287-h.htm>; J. AWDELEY, *The Fraternity of Vagabonds*, in A. F. KENNEY (ed.), *Rogues, Vagabonds and Sturdy Beggars*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1990 (1^a ed., 1973); P. DE RUBY, *La vie généreuse des mercelots, gueux et bobémiens*, Éditions Allia, Paris, 1999. Superfluo enumerare i grandi classici della letteratura picaresca. Tra i saggi critici irrinunciabili: B. GEREMEK, *La stirpe di Caino*, cit.; ID., *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Gallimard, Paris, 1980, tr. it. *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1985; J. A. MARAVALL, *La letteratura picaresca*, cit.; F. GRAUS, *Randgruppen der Städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter*, “Zeitschrift für Historische Forschung”, VIII (1981), 385-437; R. JÜTTE, *Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit. Sozial-, mentalitäts- und sprachgeschichtliche Studien zum Liber Vagatorum*, Böhlau Verlag, Köln, Wien, 1988; sia M. FATICA, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, Liguori, Napoli, 1992 che L. COCCOLI, *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna*, Jouvence, Milano, 2017, riservano particolare attenzione a questa letteratura.

¹² Cfr. M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, cit., 4-7.

¹³ Il rinvio d’obbligo è a G. DUBY, *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978, tr. it. *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari, 1980.

“collocati”, all’interno dell’insieme composito degli erranti, e identificati come specifici gruppi marginali.

Inoltre, la letteratura – tanto quella di denuncia morale tendente alla riforma dei costumi, quanto quella giuridica, quanto e ancor più quella romanzesca e quella della polemica religiosa – dimostra spesso, come già si notava sopra, la propensione ad assimilare a queste figure quelle degli appartenenti agli ordini mendicanti. Non si può del resto dimenticare che La *Regola non bollata* di s. Francesco afferma (IX, 30-31) che i Minori “devono essere lieti quando vivono tra persone di poco conto e disprezzate, tra poveri e deboli, tra infermi e lebbrosi e tra i mendicanti lungo la strada” e prescrive ai frati che “quando sarà necessario, vadano per l’elemosina. E non si vergognino”¹⁴. La rapidissima diffusione degli ordini mendicanti¹⁵ offriva certo a impostori e mil-

¹⁴ Sull’elemosina cfr. anche *Regola bollata*, VI, 90, *Fonti francescane*, Edizioni francescane, Padova, 2011 (1^a ed., 1977), 70 e 93, nonché www.sanfrancescoassisi.org/images/pdf/regola-non-bollata.pdf e <http://sanfrancescoassisi.org/images/pdf/regola-bollata.pdf>. Classica analisi delle due *Regole* in R. MANSELLI, *San Francesco*, Bulzoni, Roma, 1982 (1^a ed., 1980), 259-275. Cfr. altresì il recente A. THOMPSON, *Francis of Assisi. A new Biography*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2012, 91-108.

¹⁵ Secondo stime attendibili, gli appartenenti agli ordini mendicanti crebbero in misura straordinaria nel XIII secolo: ad esempio, dopo la metà di quel secolo i Minori solo in Italia raggiungevano le 10.000 unità e alla fine di esso erano stati istituiti oltre 500 conventi domenicani in Europa; nei primi decenni del secolo XIV si contavano almeno 1.400 conventi francescani. Le figure dei frati si integrarono così nel paesaggio sociale urbano. Cfr. L. BARBAGLIA, *Mendicanti, Ordini*, in G. PELLICCIA E G. ROCCA (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. V, 1978, pp. 1163-1211. Per una contestualizzazione sociale e culturale del fenomeno della diffusione di questi ordini cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Ebering, Berlin, 1935, tr. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l’eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Il Mulino, Bologna, 1980 (1^a ed., 1974), 35-168; L. K. LITTLE, *Religious Poverty*, cit., 173 e ss.; D. S. PRUDLO (ed.), *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, cit.; D. M. PALLISER, T. R. SLATER, E. PATRICIA DENNISON, *The Topography of Towns, 600-1300*, in D. M. PALLISER (ed.), *The Cambridge Urban History of Britain, vol. I. 600-1540*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 153-186; J. BARROW, *Churches, Education, and Literacy in Towns, 600-1300*, in D. M. PALLISER (ed.), *The Cambridge Urban History of Britain, vol. I.*, cit., pp. 127-152, a p. 144 ricorda che alla fine del XIII secolo, pochi decenni dopo i primi insediamenti in Gran Bretagna, ben 27 città inglesi e tutti i principali borghi scozzesi avevano sedi france-

lantatori il pretesto di esercitare legalmente la mendicizia non come pratica di devozione, ma come attività, per così dire, “professionale”.

In breve, il vagare appare forma di disordine, dissolutezza e degenerazione morale¹⁶. Gli *errones* sono spesso identificati con gli indisciplinati, gli instabili, gli sfruttatori della credulità e della buona fede altrui, o addirittura assimilati senz'altro ai fuorilegge: la loro propensione a spostarsi in gruppi contribuisce infatti a farli percepire come membri di bande e alleanze criminali¹⁷. In definitiva, nell'attività di classificazione e tipizzazione si riflettono il sospetto e l'ostilità crescenti che il potere politico, l'etica prevalente (sia cattolica che protestante) e i popoli europei nutrono verso la figura dello straniero povero, abile al lavoro e privo di occupazione e di dimora stabile: un atteggiamento che non si modifica neppure nei casi in cui tali condizioni dipendono dall'adesione a una particolare regola religiosa.

La letteratura critica ha fino a oggi enfatizzato il tentativo di superare la condizione in incertezza giuridica dei senza fissa dimora e il disorientamento della società tradizionale facendo ricorso all'esame obiettivo, che portava a etichettare i soggetti esaminati riconducendoli a uno dei due grandi insiemi dei poveri meritevoli di accoglienza e assistenza e dei delinquenti impostori. Il processo di marginalizzazione e la creazione di nuove classi di devianti sono stati così interpretati da un punto di vista, per così dire, prettamente e strettamente “culturalista”, soprattutto a seguito dell'influenza esercitata dagli scritti di Michel Foucault, dal lavoro di Peter Berger e Thomas Luckmann sulla costruzione della realtà sociale e dalle ricerche dei sociologi della devianza. Si tratta di testi talmente noti che non occorre certo ricordarli in dettaglio. Le tesi in essi sostenute sono della massima rilevanza. Tuttavia, nell'approccio di questi autori va persa la specificità dell'elemento più propriamente *politico*, nel senso forte del termine. Invece, è proprio tale specificità a emergere e ad affermarsi con sempre maggiore chiarezza a partire dall'età moderna. Più esattamente, l'aspetto politico-istituzionale si struttura nel continente europeo nella prima metà

scane e domenicane. E cfr. P. CLARK, *European Cities and Towns, 400-2000*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 78 s.

¹⁶ Cfr. M. MOLLAT, *I poveri*, cit., 12.

¹⁷ Cfr. B. GEREMEK, *La stirpe di Caino*, cit., 88 s. e 324; ID., *Mendicanti e miserabili*, cit., 86 e s.; A. CIPRIANI – E. VANNUCCHI, *I politicamente scorretti nel Medioevo. Vagabondi, prostitute, imbroglioni, sodomiti, usurai ed altri irregolari della Toscana*, Edup, Roma, 2005, 56; R. JÜTTE, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 178-185.

del XVI secolo e si va perfezionando e raffinando nello stesso periodo in cui si sviluppa la teoria della sovranità, quando cioè la politica viene ripensata e trova il suo radicamento e la sua giustificazione nei *confini*. Si può sostenere che la *difesa dei confini* assume quel ruolo fondativo che in precedenza era stato del *bene comune*. Più esattamente, come apparirà chiaro, la trasformazione avvenuta, tanto nel pensiero quanto nella realtà politico-istituzionale, nella gestione dei senza fissa dimora dimostra che non si abbandona l'ideale del "bene comune", ma si ridefiniscono su base geo-politica l'ambito e il limite di quanto è "comune".

2. L'età delle riforme: controllo e discriminazione dei senza fissa dimora

I documenti che più e meglio degli altri consentono di seguire la trasformazione dell'atteggiamento verso i senza fissa dimora in direzione dell'intolleranza si collocano tutti nel volgere di un ventennio. *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* di Lutero è del 1520; il *Sermo de mendicis*, di Erasmo da Rotterdam del 1524; *De subventione pauperum*, di Juan Luis Vives, del 1526; la nuova edizione del *Liber Vagatorum*, voluta da Lutero e contenente una sua prefazione, del 1528; la *Oratio contra mendicitatem* firmata da Christianus Cellarius, del 1531. I provvedimenti di riforma delle politiche pubbliche nei confronti dei senza fissa dimora procedono di pari passo: ricordiamo che esse vengono implementate tra l'altro (in ordine cronologico) a Norimberga (1522), Strasburgo (1523), Leisnig (1524), dove Lutero sovrintende personalmente all'attività, Ypres (1525) e, nello stesso anno, Zurigo, dove si attuano disposizioni dettate da Zwingli; Lille (1527), Venezia (1529), Bruxelles (1539), Zamora, Salamanca e Valladolid (1540), Lovanio (1541)¹⁸.

Lutero aveva messo in campo un attacco alla mendicizia fin dallo scritto indirizzato *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*. Dalla condanna della pratica dei pellegrinaggi a Roma, a suo avviso fonte della propensione all'inganno, alla disonestà e all'oziosità occultate

¹⁸ Per un quadro d'insieme rinvio a B. GEREMEK, *Litosc i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia w Europie*, 1978, tr. it. *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1986, 123-216; ID., *Poverty. A History*, Blackwell, Oxford, 1994, 142-177.

dietro la maschera della mendicizia cristiana¹⁹, il padre della Riforma era risalito al vagabondaggio, interpretato come libera scelta di “aggi-rarsi per il paese”²⁰. Infine, dato che in nessun altro “mestiere” ci sono tante bricconerie e furfanterie come nella mendicizia, Lutero aveva sollecitato un “ordinamento” finalizzato a cancellare questa pratica nel mondo cristiano, stabilendo l’obbligo di ciascuna città di provvedere al sostentamento dei “propri” poveri e respingere i poveri stranieri di qualunque categoria²¹. Anni dopo, nello scrivere la prefazione al *Liber vagatorum*, Lutero sostiene che la carità non deve essere indiscriminata, ma oculatamente indirizzata ai poveri *onesti, vicini e bisognosi*. In conclusione, egli riprende e conferma quanto aveva asserito in precedenza, mettendo in risalto il fatto che “ogni città e villaggio dovrebbe conoscere i propri poveri, come sono iscritti nel registro, e assisterli. Ma quanto ai mendicanti forestieri ed estranei, essi non dovrebbero tollerarli, salvo che non abbiano valide patenti e certificati”²².

Lutero dunque indica dei criteri discriminanti. Onestà e bisogno sono di natura soggettiva: si tratta di distinguere i veri poveri da coloro che scelgono di vivere di espedienti e di elemosina per non lavorare. Il criterio della prossimità appare di natura oggettiva, si risolve nella territorialità e acquisisce progressivamente sempre maggiore rilevanza²³. Anche Erasmo insiste su questo punto nella sua Πτωχολογία, o *Sermo de mendicis*, dialogo tra due impostori inserito nei *Colloquia familiaria*. Misoponus, uno dei personaggi, si era lasciato alle spalle l’accontanaggio per vivere agiatamente spillando denaro al prossimo con l’alchimia. L’altro protagonista, Irides, falso povero e mendicante di professione, dopo aver raffrontato le proprie condizioni di vita con quelle di Misoponus, si conferma nella convinzione di essere il più astuto tra i due. L’alchimista, tuttavia, lo mette in guardia: i vantaggi

¹⁹ Cfr. M. LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher Nation, von den Christlichen Standes Besserung* (1529), tr. it. *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, in M. LUTERO, *Scritti politici*, UTET, Torino, 1949, 125-224; C. LINDBERG, “There Should Be No Beggars among Christians”: *Karlstadt, Luther, and the Origins of Protestant Poor Relief*, “Church History”, XLVI (1977), 313-334.

²⁰ M. LUTERO, *Scritti politici*, cit., 178.

²¹ Ivi, 195 e s.

²² Cfr. *Von der falschen Betler büeberey. Mit eine Vorrede Martini Luther* (1528). La prefazione di Lutero è tradotta in P. CAMPORESI, *Il libro dei vagabondi*, cit., 289 e s.

²³ Cfr., per questo aspetto, F. M. DI SCIULLO, *Gestire l’indigenza*, Aracne, Roma, 2013 (1ª ed. 2012); A. BRETT, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton University Press, Princeton, 2011, 11-26.

della sua bella vita di vagabondo sfaccendato sono destinati a durare ancora poco, dato che il vento politico sta cambiando rapidamente: ora “alcune città vogliono proibire ai mendicanti di vagabondare a loro piacere”; ben presto “ogni città avrà cura dei suoi poveri e quelli che non sono invalidi dovranno mettersi a lavorare”, visto che “col pretesto del mendicare si commettono gravi delitti” e i vagabondi forestieri sono fonte di seri problemi sociali²⁴.

Juan Luis Vives, amico e discepolo di Erasmo²⁵, nel *De subventione pauperum* distingue il discorso sui mendicanti da quello sui poveri. Vives, è vero, annovera tra “i poveri” tutti coloro che necessitano di aiuto da parte di altri, sia tale aiuto di natura economica, medica, culturale o spirituale: nei termini del catechismo cattolico, tutti coloro che sono oggetto delle opere di misericordia corporale o spirituale²⁶. Una categoria di tale ampiezza dovrebbe senza meno comprendere anche mendicanti, migranti, vagabondi ed erranti, ma quando parla di loro, il grande umanista valenciano sembra differenziarli da quanti sono effettivamente “bisognosi”²⁷. Con tono severo e non esente da disprezzo, egli recupera in pieno l’armamentario concettuale tipico della letteratura sull’argomento: coloro che vagano da un luogo all’altro in cerca di opportunità e mendicano per sopravvivere sono corrotti, delinquenti, profittatori, impostori, prostitute o mezzane, ubriaconi, portatori di malattie contagiose, oziosi incorreggibili; emanano cattivo odore, non curano le loro piaghe o se le autoprocuroano per impressionare il prossimo, sfruttano i bambini per suscitare pietà e benevolenza nei cittadini, e così via²⁸. In breve, Vives attinge a piene mani alla retorica, sia

²⁴ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Pitoccheria*, in *I colloqui*, Feltrinelli, Milano, 1959, 303-310, in part. 309 s.

²⁵ Cfr. E. GONZÁLES GONZÁLES, *Juan Luis Vives Works and Days*, in C. FANTAZZI (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Brill, Leiden-Boston, 2008, 15-64.

²⁶ Cfr. J. L. VIVES, *L’aiuto ai poveri (De subventione pauperum)*, a cura di V. Del Nero, “Bruniana e Campanelliana”, Suppl., XXIII, Mat., 4, Serra, Pisa, 2008 (con doppia numerazione), [40] 298-[43] 301; J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *The Theater of Man: J. L. Vives on Society*, “Transactions of the American Philosophical Society”, LXXXVIII (1998), 148.

²⁷ Questo aspetto a mio avviso non viene colto da diversi studiosi. Ad es., H. C. M. MICHIELSE e R. VAN KRIEKEN, *J. L. Vives and the Sixteenth Century Origins of Modern Administration*, “Social Service Review”, LXIV (1990), 1-21, 6 e s. sembrano considerare i giudizi formulati da Vives su mendicanti e vagabondi applicabili a tutta la categoria dei poveri. Meglio: A. TOBRINER, *Introduction and Commentary*, in J. L. VIVES, *On Assistance to the Poor*, Toronto University Press, Toronto, 1999, 8.

²⁸ Cfr. J. L. VIVES, *L’aiuto ai poveri*, cit., [50] 308 ss.

cattolica che protestante, della condanna dei migranti e dei senza fissa dimora²⁹. Tuttavia non si ferma a questo, ma, ispirandosi in parte al movimento di riforma già in atto in alcune delle città sopra menzionate, formula una serie di proposte innovative, che resero giustamente celebre il trattato, a partire da quella di una “registrazione” della popolazione indigente residente, con una classificazione e divisione di essa in sottocategorie sociali e una verifica delle condizioni fisiche dei mendicanti. Una volta tracciato un quadro esatto della situazione, secondo Vives, diviene possibile, oltre che doveroso, il ricovero obbligatorio e il sostentamento dei mendicanti in istituti pubblici, accompagnato dall’offerta di lavoro obbligatorio per tutti gli inoccupati abili al lavoro e dall’espulsione e dal respingimento di vagabondi di provenienza esterna, salvo il caso di cristiani in fuga da una guerra³⁰. Egli è senza dubbio uno dei più importanti tra i pensatori che si sforzarono di formulare dei piani finalizzati a mantenere in vita, per quanto possibile, una struttura sociale basata su un’etica cristiana di impianto tradizionale, in un’età segnata da un succedersi straordinario di crisi, dalla rottura dell’unità della coscienza religiosa europea alla rivoluzione dei prezzi, dalle guerre civili di religione alle trasformazioni economiche e commerciali³¹. Vives è anche, di certo, un autorevole esponente del movimento che tese a spostare progressivamente il centro di responsabilità e gestione del problema della povertà dall’ambito ecclesiastico a quello civile. Allo stesso tempo, il suo pensiero aderisce a una nuova visione del mondo, allora sempre più diffusa e destinata a prevalere. Egli si colloca in una cultura che comincia a mettere in atto uno slittamento dal concetto di *bene comune* all’idea “produttiva” di *utilità collettiva di una determinata formazione sociale* e individua nei

²⁹ Cfr. L. BATAILLON, J. L. Vives: *Réformateur de la bienfaisance*, “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, XIV (1952), 141-158, in part. 146.

³⁰ Cfr. J. L. VIVES, *L’aiuto ai poveri*, cit., [79] 337-[104] 362. Cfr. C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, 220 e s.; B. GEREMEK, *La pietà e la forca*, cit., 196-202; M. FATICA, *Il problema della mendicizia*, cit., 39-71; A. TOBRINER, *Introduction and Commentary*, in: J. L. VIVES, *On Assistance*, cit.; C. FANTAZZI, *Vives and the emarginati*, in ID., *A Companion to Juan Luis Vives*, cit., 94-111; *Introduction*, in J. L. VIVES, *De Subventionem pauperum*, ed by C. Matheussen and C. Fantazzi, Brill, Leiden-Boston, 2002, IX-XLI; V. DEL NERO, *Il filosofo*, cit. Efficace sintesi del quadro culturale nel quale il libro si inserisce in L. COCCOLI, *Il governo dei poveri*, cit., 36-44.

³¹ Cfr. A. A. ALVES, *The Christian Social Organism and Social Welfare. The Case of Vives, Calvin and Loyola*, “The Sixteenth Century Journal”, XX (1989), 3-22; A. TOBRINER, *Introduction and Commentary*, in J. L. VIVES, *On Assistance*, cit.; *Introduction*, in J. L. VIVES, *De Subventionem*, cit.

*confini geografici e amministrativi i limiti di esercizio della cura, nella sua forma di carità cristiana*³².

La complessità dell'approccio di Vives è tipica del periodo. Christian Kellenaer ne è la rappresentazione plastica, o, per dire meglio, la personificazione. Umanista originario di Isenbergh, presso Furnes (Veurne), attivo a Lovanio col nome latinizzato di Christianus Cellarius³³, egli fu autore nel 1530 di una *Oratio pro pauperibus ut eis liceat mendicare*, nella quale si schierò con i critici delle misure auspicate da Vives, ma l'anno seguente presentò al pubblico una *Oratio contra mendicitatem pro nova pauperum subventionem*, che sancì il suo passaggio al "partito" dei sostenitori delle riforme. Studi già citati nelle note alle pagine precedenti si sono soffermati su Kellenaer, evidenziandone la fin troppo rapida "conversione" e proponendo alcune ipotesi esplicative³⁴.

Nella prima *Oratio*, Kellenaer contrasta nettamente le proposte di Vives, soprattutto per la tendenziosità di una ideologia sociale che a suo avviso si manifesta limpidamente nel desiderio di eliminare la mendicizia, le migrazioni e il vagabondaggio senza intervenire sull'autentica origine di questi fenomeni, ossia la miseria, e senza collegare l'esistenza della miseria con l'iniquo ordinamento della società. Tale iniquità viene spinta agli eccessi quando si dettano disposizioni per le quali "morire di fame è lecito, mendicare no"³⁵.

Tuttavia, Kellenaer dimostra anche in quel testo di condividere non poche delle convinzioni dell'umanista valenciano, in particolare la condanna del lusso, dello spreco, della prodigalità, dell'indigenza e delle conseguenze di essi, in particolare del furto, dell'alcolismo e della prostituzione. Come è stato già sottolineato da altri, desta però scon-

³² Cfr. J. L. DE GOICOECHEA ZABALA, *De subventionem pauperum: los tratados sobre la pobreza en los orígenes del estado moderno*, "Saberes", I (2003), 1-26; C. H. PARKER, *Calvinism and Poor Relief in Reformation Holland*, in T. M. SAFLEY (ed.), *The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Relief*, Brill Academic Publishers, Boston-Leiden, 2003, 107-120, in part. 114.

³³ Cfr. H. DE VOCHT, *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense*, Publicationes Universitaires de Louvain, Louvain, 1954, 291-294; 412 ss.

³⁴ Cfr. in part. M. FATICA, *Il problema della mendicizia*, cit., 77-95; L. COCCOLI, *Il governo dei poveri*, cit., 44-50.

³⁵ Cfr. C. CELLARIUS, *Oratio pro pauperibus ut eis liceat mendicare, auctore Christiano Cellario Furnensi*, Anversa, 1530, ora in <http://books.google.it>, senza num. pag.

certo il ribaltamento di gran parte delle argomentazioni effettuato dal furnense dopo meno di un anno. La ritrattazione di Kellenaer deriva dall'adozione di uno sguardo diverso, forse indotta, come egli suggerisce, dall'esperienza delle città nelle quali era stata riformata l'assistenza ai poveri, a partire da Ypres³⁶, e dalle dichiarazioni autorevoli dei teologi che si erano pronunciati a favore della nuova politica³⁷: motivazioni, queste, che del resto coincidono esattamente con la premessa alla *Forma subventionis pauperum* yprende, pubblicata anch'essa nel 1531, nella quale si menziona anche la "conferma" della nuova politica da parte di Carlo V³⁸. Tuttavia, il cambiamento appare non meno dovuto all'intrinseca contraddittorietà della cultura di un'epoca che non riesce ad armonizzare il vecchio e il nuovo, per quanto il nuovo emerga chiaramente dal vecchio e non sia affatto incompatibile con esso³⁹.

A questo proposito, il punto realmente qualificante sul piano del passaggio dal vecchio al nuovo, ossia, nel caso specifico, il passaggio dal rifiuto reciso della riforma all'accettazione piena di essa, l'elemento sul quale è opportuno concentrare l'attenzione critica, è lo stesso sul quale non può fare a meno di soffermarsi qualunque lettura sinottica dei due testi. Si tratta della riproposizione letterale (si noti: *parola per parola*) del medesimo caso, quello della povera migrante richiedente asilo e sussidio, presentato in entrambi i testi ma risolto in maniera diametralmente opposta. Qui è opportuna una lunga citazione. Vediamo in primo luogo come viene impostata la questione nella *Oratio pro pauperibus*. Dopo aver elencato le cause di forza maggiore che possono aver determinato l'abbandono della terra d'origine da parte dei migranti, il testo procede con maestria retorica e spirito inclusivo stigmatizzando l'atteggiamento di chi rifiuta accoglienza ai bisognosi

³⁶ Cfr. C. CELLARIUS, *Oratio contra mendicitatem*, cit., 16 e s.

³⁷ Ivi, 4. Su questo punto rinvio a L. COCCOLI, *Il governo dei poveri*, cit., 47.

³⁸ Cfr. *Forma subventionis pauperum quae apud Hyperas Flandorum urbem viget, universae Reipublicae Christianae longe utilissima*, Anversa, 1531, senza num. pag., ora reperibile anche in https://books.google.it/books/about/Forma_subventionis_pauperum_quae_apud_Hy.html?id=sMVQAAAAcAAJ&redir_esc=y.

³⁹ Questione certo non nuova. Cfr. P. BONENFANT, *Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sus le règne de Charles-Quint*, "Revue belge de philologie et d'histoire", VI (1927), 207-230, ora in https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1927_num_6_1_6440; J. A. FERNANDEZ SANTAMARIA, *The Theater of Man*, cit., in part. VII ss., 155 s.

solo perché provengono da un altro paese e auspica che tutto il mondo diventi “patria comune” degli esseri umani⁴⁰.

Leggiamo ora come la *Oratio contra mendicitatem* reagisce a questa eloquenza che, scrive lo stesso autore, riuscirebbe a far piangere anche le pietre⁴¹. Il brano merita attenzione:

Una donna [...] espulsa dai patrii confini da un'inondazione o da un'altra forza maggiore ora si presenta davanti all'uscio di casa tua affinché tu provveda alle più impellenti necessità sue e dei suoi bambini con un piccolo obolo o un pezzetto di pane muffito, e implora e implora, con una voce che impietosirebbe perfino le pietre e gli animali selvaggi. Le ordineresti di tornare in patria? Tornare in patria? Dove dovrebbe tornare, la poveretta? Per te è fastidiosa e molesta? Al confronto, la fame è per lei assai più fastidiosa e molesta: abbi pietà del bisogno. Cosa dovremmo dirle? Ci troviamo, si capisce, in una condizione difficile. In verità non ti ordino di tornartene nella tua patria, o donna, visto che non ve n'è alcuna. Piuttosto ti consiglierai, se puoi, di procurarti il vitto col tuo lavoro, infatti ciò ti sarà molto più utile. Ma sostieni che ti è impossibile. Vuoi dunque accoglienza? La otterrai. Sei inferma? Sarai curata. Soffri la fame? Il cibo non ti sarà negato. Che hai dunque da lamentarti della nostra benevolenza? Perdonaci se possiamo metterti a disposizione un ospizio anziché una casa. Scusaci se possiamo mantenerti qualche giorno, anziché per tutta la vita. Non possiamo tutto ciò che vogliamo. [...] Sei una viaggiatrice forestiera, dunque come viaggiatrice sarai trattata: i viaggiatori forestieri non si trattengono a lungo nello stesso luogo. Non ti risentire per il fatto che ai nostri concittadini concediamo più che a te: siamo obbligati più verso di loro che verso di te. [...] Confondi dunque a tal punto il diritto della natura e quello dei popoli da ritenere che non vi sia alcuna differenza fra una nativa e una straniera, tra un cristiano e un pagano, per il solo fatto che appartengono al genere umano⁴²?

Qui si manifesta con nitore la principale ragione concettuale della “conversione” di Kellenaer. Il tono stesso esprime fino a che punto l'autore sia prigioniero della contraddizione tra vecchio e nuovo. Non è il discernimento tra “veri” e “falsi” poveri il confine della cura.

⁴⁰ Cfr. C. CELLARIUS, *Oratio pro pauperibus*, cit.

⁴¹ Cfr. C. CELLARIUS, *Oratio contra mendicitatem*, cit., 26.

⁴² Ivi, 26 e ss.: A. BRET, *Changes of State*, cit., 19 e s. pone nel giusto risalto e nella corretta prospettiva questo brano, confrontandolo opportunamente con la prima *Oratio*, anche se non sviluppa l'argomentazione qui proposta.

L'indagine su questo punto è certo da eseguirsi scrupolosamente e dunque la componente soggettiva della discriminazione permane. Tuttavia, è il dato oggettivo a prevalere. Il confine spirituale, nell'affermarsi della nuova mentalità, è determinato da quello geopolitico. La misericordia non è rinnegata, ma ricondotta entro un ambito territoriale delimitato. L'universalismo umanitario non tiene: perfino l'universalismo cristiano fondato sul comandamento dell'amore cede al particolarismo del territorio. In fondo, il primo destinatario dell'amore universale è "il prossimo", dunque, letteralmente, chi è più vicino: politicamente, il proprio concittadino. *La cura del prossimo, anche nella forma della carità cristiana, viene ripensata, radicata alla terra: piantata, come la politica moderna nel suo complesso, sulla frontiera.* Coerentemente, procedendo nella stessa pagina sopra citata, Kellenaer specifica che la concessione di un ospizio, delle cure e del vitto necessario per la sopravvivenza per i giorni necessari e sufficienti a consentire ai mendicanti di rimettersi in cammino senza rischiare di morire di stenti, può riguardare il caso della donna indifesa, rappresentativa dei "veri poveri", mentre altro è il trattamento da riservare ai mendicanti validi. Questi ultimi sono da considerare *senz'altro falsi poveri quando siano stranieri* (si ricordi: *viaggiatori forestieri*). Per la nuova mentalità, l'abbandono della località di residenza da parte di una persona non si deve a impossibilità oggettiva di procurarsi un sostentamento, né alla volontà di cercare un dignitoso lavoro altrove, ma a ben altro: superficialità (*levitate animi*), stoltezza (*stultitiam*), amore per le novità fine a se stesso (*studio novarum rerum*). Al di là delle differenze confessionali, le motivazioni e le categorie individuate da Lutero tornano a imporsi, così come torna a imporsi l'esigenza di una documentazione e/o di testimonianze (*certis literis aut testimonijs*) che comprovino (*comprobare possent*) la validità delle dichiarazioni fornite dallo straniero richiedente asilo⁴³.

3. *La sovranità moderna: paura e repressione dei migranti*

I primi decenni del XVI secolo furono dunque decisivi per lo sviluppo di una nuova consapevolezza e di una nuova politica sociale, propriamente "moderne"⁴⁴. I programmi d'intervento si svilupparono

⁴³ Cfr. C. CELLARIUS, *Oratio contra mendicitatem*, cit., 28 e s.

⁴⁴ Cfr., in particolare, B. GEREMEK, *La pietà e la forza*, cit., 124-148.

anche per le conseguenze di una crisi agraria di estrema gravità e di lunga durata, con lo sradicamento dalle campagne di intere masse di contadini, che inseguivano una speranza di sopravvivenza spostandosi verso le città. Vives parla di una “grande moltitudine” di vagabondi indigenti che in continuazione arrivavano a Bruges “da ogni parte”⁴⁵. Kellenaeer sostiene che ogni giorno masse di mendicanti, privi di ogni pudore e “affamati di pane altrui”, si riversavano nelle città e nel contado⁴⁶. La *Forma subventionis pauperum* di Ypres menziona una sorta di gregge umano, disperso, vagante per città e villaggi, squallido, sudicio, infreddolito, affamato, privo di ogni devozione⁴⁷. Del resto, già alcuni anni prima Thomas More aveva descritto con partecipazione la condizione di quanti, “uomini e donne, mogli e mariti, orfani e vedove, genitori con figli piccoli [...] emigrano [...] senza trovare accoglienza altrove”, per la mancanza di opportunità lavorative⁴⁸. More attribuiva la responsabilità della crisi al diffondersi delle recinzioni e alla conversione dei terreni dalla coltivazione al pascolo. In effetti, anche i processi di trasformazione e modernizzazione agraria ebbero un ruolo rilevante nella rovina di tanta parte dei lavoratori dell’agricoltura. Coloro che si spostavano, vagando per il territorio, erano quindi principalmente lavoratori stagionali e a giornata, contadini e proprietari di piccoli appezzamenti ridotti sul lastrico⁴⁹. D’altra parte, la miseria non risparmiava le città e i fenomeni della denutrizione e della pauperizzazione assumevano dimensioni crescenti⁵⁰, così come avveniva per l’urbanizzazione: un processo distorto e, in molti casi, irreversibile. Quanti riuscivano a scampare alle più funeste conseguenze della crisi, anche dopo il superamento di essa facevano fatica ad allontanarsi dalle città e non erano neppure più in grado di tornare alle ter-

⁴⁵ Cfr. J. L. VIVES, *L’aiuto ai poveri*, cit., [37] 296 s.

⁴⁶ Cfr. C. CELLARIUS, *Oratio contra mendicitatem*, cit., 13.

⁴⁷ Cfr. *Forma subventionis pauperum*, cit.

⁴⁸ Cfr. T. MORE, *De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia* (1516), Libro I. L’edizione standard è quella curata da E. Surtz e J. H. Hexter, *Utopia*, in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, Yale University Press, New Haven and London, 1965, 66, tr. it., T. MORO, *L’Utopia o la migliore forma di repubblica*, Laterza, Bari, 1971 (1^a ed., 1942), 43.

⁴⁹ Cfr., a questo proposito, J. P. GUTTON, *la società e i poveri*, cit., in part. 27-35 e 66-70.

⁵⁰ Cfr. C. LIS, H. SOLY, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, The Harvester Press, London, 1979, tr. it., *Povert  e capitalismo nell’Europa preindustriale*, Il Mulino, Bologna, 1986, 84-115.

re precedentemente coltivate. More aveva visto giusto, meglio e prima di molti altri. La povertà era ormai di massa, strutturale e, allo stesso tempo, totalmente de-sacralizzata e de-moralizzata: una mera marginalità disperata in perenne autoriproduzione.

La voce di More non fu l'unica che si levò a difesa degli emarginati. A favore di un approccio aperto all'accoglienza e alla cura dei "forestieri" intervenne, con tutta la sua autorevolezza, il domenicano Domingo De Soto, entrando con la sua *In causa pauperum deliberatio*, del 1545, in una celeberrima controversia con il benedettino Juan de Robles, che nello stesso anno scrisse *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*⁵¹. La riaffermazione, da parte di De Soto, del diritto naturale alla sopravvivenza e alla libera circolazione, in nome di una cura degli ultimi basata sulla fratellanza universale, non ha tuttavia l'effetto di fermare una tendenza ormai inarrestabile in Europa. Nel 1540 il Consiglio reale spagnolo limita la libertà di praticare la mendicizia al solo territorio di appartenenza, previa autorizzazione parrocchiale⁵². Alcuni anni dopo (1554), il personaggio di Lazarillo de Tormes ricorda il terrore generato in lui dalla vista di una processione di mendicanti e vagabondi forestieri scacciati a frustate dalla città⁵³. Dello stesso tenore è l'atteggiamento assunto dal potere politico in Inghilterra. Dopo le misure adottate con la legislazione enriciana, che prevede tanto sanzioni per i vagabondi quanto sostegno per i "veri" poveri e una sorta di licenza di mendicizia per gli inabili al lavoro (22 Hen. VIII, c. 12, del 1531; 27 Hen. VIII, c. 25, del 1535), e dopo gli inasprimenti apportati alla normativa sotto Edoardo VI, con l'introduzione della marchiatura a fuoco per i vagabondi e la loro assegnazione come schiavi ai denunciatori (1 Ed. VI, c. 3), alla fine del secolo la materia viene razionalizza-

⁵¹ Cfr. F. SANTOLARIA SIERRA (a cura di), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Rústica, Barcelona, 2003; J. N. GARRÁN MARTÍNEZ, *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2004.

⁵² Cfr. A. BRETT, *Changes of State*, cit., 15-36; L. COCCOLI, *Il governo dei poveri*, 50-65.

⁵³ Cfr. B. GEREMEK, *La stirpe di Caino*, cit., 299-380; L. MARTZ, *Poverty and Welfare in Habsburg Spain. The Example of Toledo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Al personaggio di Lazarillo attribuisce speciale rilevanza L. COCCOLI, *Il governo dei poveri*, cit. Per uno studio di ampio respiro cfr. A. J. CRUZ, *Discourses of Poverty. Social Reform and the Picaresque Novel in Early-Modern Spain*, University of Toronto Press, Toronto, 1999.

ta dal parlamento elisabettiano. Si stabilisce così che i mendicanti senza fissa dimora abili al lavoro e i migranti, dopo essere stati pubblicamente denudati e fustigati, debbano essere ricondotti al luogo di nascita o all'ultima residenza nota. Gravi sanzioni sono fissate a carico dei responsabili di navi e natanti che sbarchino in Inghilterra “any very like to live by begging”⁵⁴.

Dunque questa tendenza, dapprima affermata a livello municipale, favorisce a volte l'approvazione di norme specifiche da parte del potere centrale nei grandi stati nazionali, altre volte porta a direttive di carattere generale, che autorizzano le comunità e i magistrati locali ad adottare o introdurre determinate misure, senza che queste siano imposte uniformemente su tutto il territorio nazionale. È tuttavia evidente che, nel secolo che vede l'affermarsi degli stati nazionali e lo strutturarsi dell'Europa westfaliana, il trattamento dei migranti e dei poveri abili al lavoro senza fissa dimora risulta parte integrante e non secondaria del problema relativo al controllo dei confini e del territorio. Sul piano della cultura sociale diffusa, le autorità (tanto cattoliche quanto protestanti)⁵⁵ tendono sempre più chiaramente a una discriminazione che affianca il criterio oggettivo dell'appartenenza territoriale e nazionale a quello soggettivo dell'impegno lavorativo. In seguito, esse fanno prevalere il primo sul secondo, fino a sedimentare una vera e propria ostilità per il povero straniero privo di lavoro e dimora stabili.

Seguendo l'evoluzione normativa è possibile riscontrare una decisiva interazione con l'elaborazione giuridico-politica della dottrina della sovranità. Nei *Six livres de la Republique* Jean Bodin spiega che “ogni cittadino è anche suddito, perché la sua libertà è in parte diminuita dalla sovranità di colui cui egli deve obbedienza; ma non ogni suddito è anche cittadino” e cita, come esempi, lo schiavo, che “non può essere cittadino e non conta niente dal punto di vista legale”, e lo straniero “che, venendo a vivere sotto la signoria altrui, non sia comunque accettato fra i cittadini, ossia non sia ammesso a partecipare dei diritti e dei privilegi propri della cittadinanza”. Il dispiegarsi della sovranità moderna fa dunque sì che la condizione dello straniero sia

⁵⁴ Cfr. F. M. DI SCIULLO, *Gestire l'indigenza*, cit., in part. 13-39.

⁵⁵ Cfr. A. PASTORE, *Il problema dei poveri agli inizi dell'età moderna. Linee generali*, in V. ZAMAGNI (a cura di), *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo ad oggi*, Il Mulino, Bologna, 2000, 185-205; B. PULLAN, *Catholics, Protestants and the Poor in Early Modern Europe*, “The Journal of Interdisciplinary History”, XXXV (2005), 441-456.

accostata a quella dello schiavo, in quanto privo di diritti e privilegi, tranne che nei casi di “accettazione” e “naturalizzazione”. Infatti, “ciò che fa il cittadino è l’obbedienza e la riconoscenza del suddito libero per il suo principe sovrano, e la protezione, la giustizia e la difesa del principe nei riguardi del suddito; ed è questa la vera ed essenziale differenza fra cittadino e straniero”⁵⁶.

L’interrelazione tra dottrina della sovranità, repressione violenta dei mendicanti ed espulsione e respingimento dei migranti⁵⁷ ha ragioni profonde e specifiche. I confini sono demarcazioni e delimitazioni territoriali del tutto arbitrarie: per essere rispettati, oltre che essere imposti con la forza armata, devono essere anche legittimati culturalmente. Questa legittimazione passa per il processo di *naturalizzazione*: i confini degli stati, si dice, sono “naturali”. La loro protezione è una garanzia di difesa del territorio che si trova al loro interno, è una difesa “della natura” ed è, pertanto, interesse permanente della politica. Ciò che caratterizza un popolo cessa di essere esclusivamente o principalmente culturale e viene celebrato come naturale. Di conseguenza, i confini, dapprima applicati al territorio attraverso una finzione mentale legittimante, finiscono per spostarsi dal territorio alla mente. Esempio della terminologia bodiniana, passata nella fraseologia comune: lo straniero ammesso a godere di tutti gli stessi diritti dei cittadini di uno stato diverso da quello in cui è nato è “naturalizzato” (*naturalisé*). Dunque, la discriminazione degli stranieri finisce per imporsi come procedura derivante dalla natura stessa.

Discriminazione, espulsione, rifiuto e respingimento non sono passati solo attraverso l’atteggiamento che la società e la cultura hanno sviluppato e mantenuto nei confronti dei folli, come ha evidenziato Foucault⁵⁸. Il trattamento dei migranti poveri, la repressione violenta anziché la cura degli stessi, ha contribuito alla costituzione di una sovranità fondata sull’esclusione e il rigetto dell’altro.

L’interdipendenza di sovranità e criminalizzazione dei migranti

⁵⁶ Cfr. J. BODIN, *Six livres de la Republique* (1576), libro I cap. VI, tr. it. *I sei libri dello stato*, 3 voll., UTET, Torino, 1964-1997, vol. I, 265-268 e 304.

⁵⁷ Il caso di Roma a questo riguardo non fa testo. Come nota B. GEREMEK, *La pietà e la forca*, cit., 218-227, il continuo afflusso di pellegrini da tutta la cristianità fa sì che chiusura, espulsione e respingimento risultino impossibili per l’Urbe. Le politiche pubbliche si orientano pertanto all’ospedalizzazione e alla carcerazione.

⁵⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l’age classique*, Paris, Gallimard, 1972 (1ª ed., *Raison et déraison. Histoire de la folie à l’age classique*, 1961), trad. ital., *Storia della follia nell’età classica*, Rizzoli, Milano 1978.

poveri è resa evidente anche da un altro aspetto. La sovranità moderna, fin dall'inizio⁵⁹, annovera tra i suoi compiti la promozione delle condizioni di vita e la prosperità della popolazione. Repressione e assistenza sono inscindibili⁶⁰. Stabilito che è compito pubblico la riduzione dei mali sociali, risulta inevitabile delimitare le sfere d'intervento. La classificazione sociale dei destinatari del sostegno – attraverso la tipizzazione marginalizzante – è essenziale: i debosciati e i ciarlatani non devono approfittare di quanto è destinato agli sventurati volenterosi e onesti. Ciò, tuttavia, richiede conoscenza e discernimento: operativamente, implica la “supervisione” dei poveri da parte di magistrati o funzionari circoscrizionali conoscitori del territorio e dei residenti in esso. Un discrimine determinato dal territorio e dall'origine appare ben presto molto più pratico: è immediatamente verificabile da chiunque, non dà adito a potenziali contenziosi e riduce al massimo le possibilità di errore. Inoltre, ha il vantaggio, di non poco conto per il potere costituito, di convergere con la teoria della sovranità nella strutturazione di una cultura statale-nazionale che rigetta lo straniero in quanto diverso e rafforza lo spirito di comunità e il sentimento di omogeneità attraverso l'esclusione.

Nell'atteggiamento che il potere politico assume nei confronti dei migranti poveri, dei vagabondi e dei mendicanti tra il XVI e il XVII secolo si mostra il volto oscuro della sovranità, un volto che torna a presentarsi ciclicamente nella storia moderna e contemporanea: nelle fasi di crisi generalizzata, riemerge puntualmente l'illusione dell'onnipotenza di un potere che esalta ideologicamente se stesso come artefice della prosperità e del benessere della società, ma si esprime concretamente nell'esclusione e nella repressione degli impotenti.

⁵⁹ Dunque, molto prima di quanto mostra di ritenere Foucault. Cfr., a questo riguardo, M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Paris 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009 (1^a ed. 1998), 206-219; ID., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2013 (1^a ed. 1978), 119-131; ID., *Naissance de la biopolitique*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, tr. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005.

⁶⁰ Cfr. GEREMEK, *La pietà e la forza*, cit. Per una ricostruzione storica del caso inglese cfr. F. M. DI SCIULLO, *Gestire l'indigenza*, cit.

**Il dovere di *communicatio mutua* come conseguenza
della naturale *indigentia* e *diversitas* umana
nella *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius**

Ilaria Pizza

SOMMARIO: 1. La potenziale attualità del modello politico althusiano – 2. La visione antropologica di Althusius – 3. *Diversitas* naturale e *vocatio*: i presupposti teorici della politica simbiotica.

1. *La potenziale attualità del modello politico althusiano*

Uno sguardo alla dottrina filosofico-politica elaborata agli inizi del XVII secolo da Johannes Althusius (1563-1638) può risultare d'interesse nell'ambito del dibattito corrente sulle 'etiche della cura'¹.

Infatti, va a questo proposito osservato che il pensiero althusiano si rivela di sorprendente attualità dinanzi ad alcuni dei processi in corso negli ultimi anni nel panorama mondiale, i cui effetti sulla vita individuale e sociale dell'uomo hanno contribuito a far maturare gli studi sul tema della cura². Si tratta, più specificamente, di quei cambiamenti economico-sociali, prodotti dalla globalizzazione e dall'incalzante sviluppo tecnologico, che fanno dubitare della perdurante idoneità della forma politica della modernità, ossia dello Stato-nazione.

Proprio la crisi di un quadro storico "caratterizzato dalla vicenda degli Stati nazionali, con la loro dimensione di sovranità"³, ha indotto

¹ Qui l'utilizzo del plurale è finalizzato ad evidenziare la varietà di proposte sulla teoria della cura sviluppatasi a partire dagli anni Ottanta del Novecento, il cui comune denominatore è ravvisabile "nel riconoscimento della universalità del bisogno di cura e del valore dell'interdipendenza, nella rivalutazione del sentimento, nell'attenzione al contesto, alla relazionalità e alla ricettività e, infine, nella denuncia dell'artificialità nella distinzione tra sfera pubblica e sfera privata": M. P. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, in *Cura dell'altro. Interdipendenza e diseguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 20.

² Dinanzi ai mutamenti prodotti dalla globalizzazione nei diversi ambiti dell'esistenza umana – da quelli economici e politici a quelli psicologici e sociali – le etiche della cura adottano una prospettiva, che insiste sull'attenzione verso l'altro, il senso di responsabilità e la disponibilità all'ascolto. Sul punto cfr. *ivi*, 15.

³ G. DUSO, *Perché leggere oggi Althusius?*, in *Il Lessico della Politica di Johannes*

ad un raffronto della realtà presente con quella della prima età moderna, contraddistinta da una situazione altrettanto complessa e pluralistica. Ciò ha contribuito a risvegliare l'interesse per un autore come Althusius⁴, che si propone quale esponente di “una tradizione minoritaria e alternativa, anche se presente senza soluzione di continuità, nella modernità dominata viceversa dal teorema hobbesiano-rousseauiano dello Stato [centralizzato]”⁵. Con la sua costruzione politica ‘protofederale’⁶, nella quale la naturale socialità umana si esprime nella spontanea formazione di unioni sociali via via più complesse – dalla famiglia alla corporazione, passando poi all'*universitas*⁷ e alla provincia, per

Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2005, 39.

⁴ “La crisi della modernità”, infatti, “sembra riproporre una nuova valutazione della filosofia di Althusius, non più tanto perché a torto ignorato dai moderni, bensì proprio perché da essi diverso e, quindi, più ‘attuale’ nel momento in cui proprio le categorie politiche della modernità sembrano aver perso buona parte del loro valore statutario”: A. VILLANI, *Annotazioni sulla Politica di Althusius. La ‘simbiosi’ fra tradizione e modernità*, in “Filosofia Politica” 2 (agosto 1993), 295. Corrado Malandrino, ad esempio, ritiene che, se opportunamente rimeditata e contestualizzata, “l’elaborazione del patto federale, ricavata anche da fonti bibliche e posta da Althusius alla base della costruzione dell’ordine politico e sociale, possa contenere in sé un fondamento positivo del rapporto tra moralità e politica che potrebbe essere fungibile nella ricerca di soluzioni nuove e più adeguate alla vita sociale”: C. MALANDRINO, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, Claudiana, Torino, 2016, 7.

⁵ C. MALANDRINO, *Quale attualità per il pensiero di Johannes Althusius?*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero politico” 39 (2010), 672. Nell’opera principale di Althusius, la *Politica methodice digesta*, si può rinvenire la prima sistematica rappresentazione di uno Stato ‘comunitario’, in cui emerge una critica non solo nei confronti dell’idea libertaria della comunità degli Anabattisti, ma anche di quella del primato della sovranità di Jean Bodin, la quale può essere ritenuta una sostanziale negazione delle autonomie e libertà comunitarie. Si veda, in proposito, M. D’ADDIO, *Comunità e Stato in Althusius*, in “Studi Parlamentari e di politica costituzionale” 130 (4° trimestre 2000), 45-74. Appare importante, dunque, “al di là dei giudizi sulle conquiste della modernità, comprendere cosa è andato perduto nella semplificazione formale dell’ordine moderno; e qui tra le altre cose che si possono nominare, pluralità, differenze, partecipazione e consenso hanno probabilmente il loro posto”: G. DUSO, *L’Europa e la fine della sovranità*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero politico” 31 (2002), 126-127.

⁶ Sulla definizione del pensiero althusiano come “protofederalista”, nelle sue distinzioni dal federalismo contemporaneo, si rimanda a C. MALANDRINO, *Introduzione a J. ALTHUSIUS, La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino, 2009, tomo I, 42.

⁷ Nella nozione generale di *universitas*, primo esempio di associazione pubblica,

giungere, infine, alla *Respublica* – il pensatore tedesco offrirebbe, infatti, un esempio ‘differente’ di modernità⁸, che oggi può suggerire interessanti spunti di riflessione, soprattutto in relazione ai temi della sussidiarietà, del consenso, della diversità e della compartecipazione al benessere collettivo⁹.

Nella tipicità della dottrina althusiana rispetto alle teorie politiche coeve e successive dell’età moderna¹⁰ va, dunque, rintracciata la ragio-

Althusius fa rientrare le città, i villaggi e i paesi, che “non [sono] compost[i] da un insieme di individui, bensì da un insieme di corpi, (...): dalla società primaria costituita dai coniugi, il cui controllo è affidato all’uomo, al corpo dei parenti, a quello dei colleghi (di mestiere e di devozione)”: A. TORRE, *Universitas (Losaeus)* in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., 343.

⁸ Di diverso avviso sono Emilio Bonfatti, Giuseppe Duso e Merio Scattola, i quali, facendo recisamente partire la modernità dal giusnaturalismo hobbesiano, collocano il modello consociativo-federativo del pensatore tedesco in un contesto premoderno, concludendo che quella althusiana “non è un’alternativa statale allo Stato moderno, bensì un’alternativa non statale, ossia una vera alternativa allo Stato”: E. BONFATTI, G. DUSO, M. SCATTOLA, *Warum lesen wir noch Althusius? Vorwort*, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des J. Althusius*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 10 (ora e di seguito tutte le traduzioni da lingua straniera, salvo diversa indicazione, sono a cura di chi scrive).

⁹ A livello più specificamente europeo, l’affermazione di istituzioni sovranazionali bisognose di nuovi assetti politici ha indotto a vedere nel modello politico di Althusius una possibile risposta alle crescenti esigenze di pluralismo e partecipazione. Si è ritenuto, infatti, che questo modello, opportunamente rimediao, potesse fornire la base teorica utile a favorire la nascita in Europa di una nuova realtà, nella quale le peculiarità nazionali potessero trovare eguale riconoscimento ed autonomia, nel nome di una democrazia più sostanziale, garantita da una costruzione ‘dal basso’ della forma politica. Su tali basi, la dottrina politica althusiana è stata fatta oggetto di “una strategia teorica di intervento sul presente” da parte di Thomas O. Hueglin, il quale ha anche evidenziato come proprio una riflessione sulle opere di Althusius abbia guidato la stesura degli articoli sul principio di sussidiarietà nei trattati europei, da Maastricht in poi. Si veda, in proposito, di questo critico *Althusius – Vordenker des Subsidiaritätsprinzips*, in *Subsidiarität: ein interdisziplinäres Symposium. Symposium des Liechtenstein-Instituts* 23. -25. 9. 1993, Nomos, Baden Baden, 1994, 97-117; ID., *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo-Ontario, 1999, 152-168 e *Federalism, Sozialer Föderalismus: die politische Theorie des Johannes Althusius*, W. de Gruyter, Berlin, 1991. Giuseppe Duso, a sua volta, ha tenuto conto della concezione althusiana della sovranità nella sua ricostruzione dei rapporti fra i diversi livelli di potere – statale, sovranazionale e infranazionale – nel processo di nascita dell’attuale realtà europea. Cfr. G. DUSO, *L’Europa e la fine della sovranità*, cit., 109-139.

¹⁰ Tale peculiarità diviene evidente, ad esempio, in relazione alla funzione del patto, che assume nella teoria filosofico-politica althusiana un significato diverso rispetto

ne, per la quale essa si presta ad essere oggetto di molte riattualizzazioni. Per di più, da un punto di vista prettamente teorico, dall'osservazione dei contenuti specifici di tale dottrina emergono delle affinità tra gli aspetti della natura umana sottolineati dal pensatore tedesco nei primi anni del Seicento e quelli ritenuti essere di maggior rilievo nell'umanità contemporanea dalle etiche della cura. Basti pensare alla valorizzazione che quest'ultime fanno del peso, che assumono nei rapporti umani, la dipendenza reciproca e la vulnerabilità, con la conseguente necessità di una ridefinizione dei confini tra morale e politica e tra sfera pubblica e sfera privata¹¹. Egualmente Althusius muove dal riconoscimento della naturale *indigentia* e *diversitas* umana per ricondurre in ambito politico le relazioni interpersonali ad ogni livello di associazione umana, radicando l'ordine sociale sulla volontaria disponibilità dei soggetti a condividere con gli altri le loro personali attitudini, così da contribuire al benessere comune.

2. *La visione antropologica di Althusius*

Può essere allora interessante ripercorrere brevemente la visione filosofico-politica althusiana, di cui si è ricordata la potenziale 'attualità', cercando di ricostruire, in particolare, in che modo in essa si risolve il problema della pacifica convivenza tra soggetti diversi, concepiti come intrinsecamente bisognosi e, pertanto, strettamente dipendenti l'uno dall'altro. A tal fine, si dovrà anzitutto ricordare che Althusius nella sua opera maggiore, la *Politica methodice digesta*¹², presenta quello che, a suo avviso, è il solo esempio pratico di retta costruzione statale, giacché l'unico rispondente alla volontà divina di armonia e con-

a quello che è proprio delle dottrine contrattualistiche del giusnaturalismo moderno. Difatti, mentre in quest'ultime il contratto, in un certo senso, neutralizza a livello politico le singole volontà individuali unificandole nella finzione della volontà unica della società civile, concepita come persona giuridica, il *pactum* nella politica althusiana è sempre collegato al riconoscimento di una molteplicità di soggetti politici, che non sono conciliabili con l'idea moderna (prevalente) di sovranità. Sul punto si veda G. DUSO, *Perché leggere oggi Althusius?*, cit., 46-48.

¹¹ Cfr. M. P. PATERNO, *Teoria politica ed etica della cura*, cit., 16-17, 25, 32.

¹² Come noto, alla prima edizione della *Politica methodice digesta* pubblicata ad Herborn nel 1603, fanno seguito due ulteriori edizioni, pubblicate rispettivamente ad Arnheim nel 1610 ed a Herborn nel 1614, ove l'opera nella sua versione finale è stata poi ristampata nel 1625 e nel 1654.

cordia tra gli uomini deducibile dalle Sacre Scritture¹³. Per l'autore, infatti, se obiettivo della politica è la conservazione della società umana, quest'ultima ha, però, come scopo un'esistenza, "in cui sia possibile servire Dio senza errore e in pace"¹⁴, realizzando in terra i precetti di pietà e giustizia contenuti rispettivamente nella Prima e nella Seconda tavola del Decalogo¹⁵. Il pensatore tedesco, infatti, facendosi guidare dal rigoroso obiettivo progettuale "di legare la forma alla sostanza della visione politica tratta dai precetti del calvinismo"¹⁶, elabora una teoria costitutiva del *regnum*, che fa perno sulla sua innovativa idea di simbiosi¹⁷. Essa indica quella particolare forma di consociazione, "attraverso la quale, con un patto esplicito o implicito, i simbiotici si obbligano reciprocamente alla partecipazione (*communicatio mutua*) a ciò che è utile e necessario alla pratica della vita sociale"¹⁸, obbedendo

¹³ La conoscenza della volontà divina è fondamentale per la teologia calvinista, che influenza profondamente la dottrina filosofico-politica althusiana, ma, a causa del peccato originale, "la comunicazione naturale dell'uomo con Dio è spezzata", per cui "Dio solo ha il potere di comunicarsi alla sua creatura", scegliendo di farlo attraverso la sua Parola e inviandogli il Suo Figlio unico, "che è la sua Parola eterna": A. BIÉLER, *L'umanesimo sociale di Calvino*, Editrice Claudiana, Torino, 1964, 14.

¹⁴ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Corvinus, Herbormae Novassorium, 1614, cap. I, par. 30, 9.

¹⁵ In altri termini, Althusius riconduce i doveri verso Dio alla Prima tavola del Decalogo ed i doveri verso il prossimo alla Seconda. Ovviamente, in quanto calvinista, egli fa riferimento alla versione protestante della Bibbia, restando fedele alla partizione di Calvino, che mantiene la numerazione dei Comandamenti secondo il testo ebraico e non quello della *Vulgata*. In proposito, si veda L. BIANCHIN, *Justitia*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., 208, nota 12. Il Decalogo, di cui Althusius parla, è, dunque, tratto dal libro dell'Esodo (20, 1-17), mentre il testo di riferimento della tradizione cristiana è quello del Deuteronomio (5, 6-21).

¹⁶ C. MALANDRINO, *Introduzione*, cit., a J. ALTHUSIUS, *La politica*, cit., 41. Va ricordato, però, che Althusius difende l'autonomia scientifica dell'*ars politica* rispetto alla teologia e alle altre materie 'affini', che non si occupano specificamente della conservazione della vita sociale. Per ragioni di brevità non si può approfondire qui il problema dell'autonomia disciplinare della politica, che in Althusius è strettamente connesso all'adozione della metodologia ramista. Pertanto, ci si limita a rinviare alla lucida analisi di A. M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (Methodice)*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., 231-252.

¹⁷ Sul carattere innovativo della concezione simbiotica della politica in Althusius si rimanda a C. J. FRIEDRICH, *Introduction to J. ALTHUSIUS, Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Harvard University Press, Cambridge, 1932, LXXI.

¹⁸ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 2, 2: "Proposita igitur Politicae est consociatio, qua pacto expresso, vel tacito, symbiotici inter se invicem ad

così al desiderio divino di concordia in terra. La *consociatio symbiotica*, dunque, si contraddistingue per la presenza di un *pactum*, che non è costitutivo dell'unione stessa, ma serve a rendere vincolante tra i suoi membri il fondamentale dovere di *communicatio muta* di quanto sia utile al benessere della collettività. Per Althusius, infatti, è la naturale socialità del genere umano a far sì che i singoli si uniscano in gruppi sociali di complessità crescente, procedenti – come si è anticipato – dalla famiglia sino allo Stato, passando per le forme intermedie della corporazione, dell'*universitas* e della provincia.

Tuttavia, pur riprendendo la tradizione aristotelica dello ζῶον πολιτικόν¹⁹, il pensatore tedesco supera la netta distinzione teorizzata dallo Stagirita tra l'ambito politico, esclusivo della πόλις, e quello privato, proprio dell'οἶκος, facendo rientrare tutte le diverse tipologie di *consociatio symbiotica*, da lui individuate – compresa la più semplice, ossia l'unione domestica²⁰ – nella materia d'interesse degli studiosi politici. Tanto è vero che, nel distinguere le associazioni semplici private (famiglia e corporazione), formate da singoli individui, da quelle miste pubbliche (*universitas*, provincia e *Respublica*), costituite dalle unioni inferiori, Althusius precisa che ogni tipo di consociazione simbiotica “è strutturale, innato e omogeneo con la politica”²¹, la quale è significativamente concepita come l'arte “di unire gli uomini tra loro nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale”²².

La nozione di cura, presente nella definizione stessa dell'*ars politi-*

communicationem mutuam eorum, quae ad vitae socialis usum et consortium sunt utilia et necessaria, se obligant”.

¹⁹ Va, tuttavia, precisato che, sebbene l'aristotelismo costituisca un terreno filosofico-culturale comune ad Althusius ed ai neoscolastici, ivi compreso Bodin, ciò non impedisce al pensatore tedesco «di porsi su un piano distinto e ulteriore rispetto al naturalismo politico aristotelico»: C. MALANDRINO, *Symbiosis (Symbiotiké, Pactum)*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., 313.

²⁰ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. III, par. 42, 42: “Doctrinam de consociatione privata conjugum et consanguineorum, male, meo iudicio, quidam Politici ex agro politico exterminant, & oeconomico ut propriam attribuunt. Nam haec consociationes, omnis symbioticae privatae & publicae seminarium (...)”.

²¹ Ivi, cap. III, par. 42, 43.

²² Ivi, cap. I, par. 1, 2: “ars, homines ad vitam socialem inter se constituendam, colendam et conservandam, consociati. Unde συμβιωτική vocatur” (*corsivo di chi scrive*). Il verbo latino *cōlĕre*, che in seno stretto vuol dire “coltivare, curare, lavorare”, indica più in generale l'attività del “prendersi cura fisicamente o spiritualmente” di qualcuno: C. E. GEORGES, *Dizionario della lingua latina: secondo la sesta ed ultima ed. tedesca*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1896, vol. 1, 481.

ca, viene integrata nell'esistenza quotidiana delle diverse consociazioni simbiotiche, mediante quel dovere di *communicatio mutua* di chiara ascendenza calvinista²³, che è sancito in ognuna di esse dal patto. Così la cura dell'altro si manifesta nell'assunzione volontaria di obblighi sociali da parte dei singoli simbiotici, i quali devono contribuire attivamente al bene comune secondo le proprie possibilità e in base alla posizione, che assumono all'interno delle diverse associazioni.

3. *Diversitas naturalis e vocatio: i presupposti teorici della politica simbiotica*

Le premesse antropologiche di una simile concezione dei rapporti sociali sono chiaramente mutuata dall'autore dalla teologia riformata. L'essere umano è, infatti, concepito, in linea con l'esegesi biblica, come impossibilitato a vivere in solitudine, poiché creato da Dio incapace di soddisfare autonomamente le sue molteplici necessità del corpo e dello spirito²⁴. Inoltre, poiché il Signore ha distribuito i suoi doni in modo vario tra gli uomini, affinché nessuno sia di per sé autosufficiente e tutti abbisognino dell'aiuto dell'altro, nei singoli si accompagna sin dalla nascita un'*indigentia* congenita²⁵ al possesso di capacità diverse.

A conferma di ciò Althusius descrive con fredda lucidità la condizione di totale inerzia del neonato, che, al pari di un naufrago privo di

²³ Per Calvino, poiché «l'uomo, per natura, è veramente uomo solo nella misura in cui vive con altri uomini», la mutua comunicazione dei beni e dei servizi ha un grande valore spirituale, poiché essa «è il segno profondo della solidarietà che unisce il genere umano»: A. BIÉLER, *L'umanesimo sociale di Calvino*, cit., 19-20.

²⁴ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, parr. 26-27, 8-9. L'autore tedesco, quindi, individua nel bisogno la garanzia del rispetto reciproco, dell'ordine e del senso di umanità: «Si enim alius auxilio alterius non indigeret, quae societas, quae reverentia, quis ordo, quae ratio, quae humanitas esset» (ivi, cap. I, par. 27, 8).

²⁵ Cfr. ivi, cap. I, par. 33, 10: «Necessitas igitur suasit consociatione & indigentia rerum ad vitam necessariarum, quae consociatorum ope & consilio adquiruntur & communicantur, eam conservat». A distanza di mezzo secolo un altro grande pensatore tedesco, Samuel Pufendorf, muovendo proprio dai concetti di *imbecillitas* e *socialitas* elaborerà la visione antropologica alla base della sua dottrina filosofico-politica. Per un'accurata ricostruzione dell'analisi pufendorfiana della natura umana si rimanda a V. FIORILLO, *Tra egoismo e socialità. La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli, 1999, specificamente 37-59.

ogni avere, “è gettato nelle tribolazioni di questa vita, senza essere in grado di affrontare le mammelle materne, né di sopportare l’ingiuria del clima, né di spostarsi dal luogo, in cui è stato partorito, (...) sprovvisto di senno e di ogni risorsa, dei quali ha però in quel momento estremamente bisogno (...)”²⁶. Questo stato di indigenza, che si palesa chiaramente sin dalla sua venuta al mondo, non scompare con gli anni, in quanto l’uomo “neppure da adulto trova in sé e accanto a sé quei beni esteriori dei quali necessita per trascorrere la vita in modo vantaggioso e santo, dato che non è in grado di procurarsi con le sue sole forze tutti i sussidi per vivere”²⁷.

Pur rimarcando, dunque, il carattere naturale del bisogno, l’autore sottolinea, onde evitare che la socialità possa essere ricondotta a ragioni meramente utilitaristiche, quale debba essere il giusto fine dell’esistenza umana, che non deve limitarsi alla semplice sussistenza. La vita, a cui si deve aspirare, infatti, non può solo rispondere al benessere fisico (*commoda*)²⁸, ma deve essere anche santa (*sancta*)²⁹, ossia finalizzata alla glorificazione di Dio³⁰. Di conseguenza, siccome l’uomo isolato, seppur ben nutrito nel corpo, non può, senza ricorrere all’aiuto dei propri simili, «far emergere la luce dell’animo»³¹, è uni-

²⁶ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 4, 3: «non tamen animi lumen exponere potest, neque in adulta aetate etiam externa illa, quibus in vita comode et sancte degenda opus habet, in se et apud se invenire, cum suis viribus omnia vitae subsidia parere nequeat».

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Difatti, l’aggettivo *commodus*, *a*, *um*, oltre ad indicare genericamente ciò che è conveniente e opportuno, perché adeguato ad un dato scopo, nonché ciò che è vantaggioso, può avere anche il significato specifico di «rispondente al benessere corporale»: C. E. GEORGES, *Dizionario della lingua latina*, cit., p. 494.

²⁹ Corrado Malandrino precisa che «l’aggettivo “santa”, indicante nella prosa calvinista gli eletti e la loro comunità, è una parola centrale per capire la pienezza del significato della *Politica* e del progetto politico e sociale nel contesto della *zweite Reformation*. E, pur rendendo manifesto il legame della “politica” althusiana con la religione e la morale cristiane riformate, non ne inficia l’autonomia in quanto arte di governo, disciplina socialmente formativa e repressiva, scienza del vivere associato»: C. MALANDRINO, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, cit., 11.

³⁰ Il fine dell’uomo politico simbiotico, infatti, è “sancta, justa, comoda & felix symbiosis, & vita nulla re necessaria vel utili indigens”: J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 3, 2.

³¹ *Ivi*, cap. I, par. 4, 3: «Etsi vero maxime est corpore enutrius, non tamen animi lumen exerere potest».

camente in una comunità simbiotica con il prossimo che il singolo può vivere degnamente.

La convinzione aristotelica dell'esistenza di una naturale *diversitas* tra gli uomini e di una sfera sociale, che deriva dalla incapacità di ognuno di sopravvivere per se stesso, è così ricondotta da Althusius, in conformità all'insegnamento di Calvino, ad una precisa decisione di Dio, volta a rendere più forte tra gli esseri umani il sentimento di *cari-tas* cristiana, poiché è dall'esigenza di condividere ciò che è utile che consegue la vita sociale e politica³². Il Signore ha, infatti, voluto che l'uno necessitasse del lavoro dell'altro, in modo che i singoli fossero legati dall'amicizia e non si disinteressassero del prossimo³³.

Pertanto, essendo in virtù di una concessione divina che ogni individuo si trova ad avere una sua particolare propensione, questi dovrà porre la massima attenzione nel riconoscerla³⁴ ed «un adeguato impegno per realizzarla compiutamente, informando la sua vita a tal fine»³⁵. Difatti, sebbene tutti nascano con un'abilità peculiare, essa trova un riscontro armonico unicamente nella consociazione simbiotica, in cui si mettono a frutto, per il bene della comunità, le diverse doti dei singoli, grazie alla loro reciproca collaborazione e al vicendevole scambio di beni e servizi³⁶. Tanto è vero che Althusius non può che criticare quanti volutamente si allontanano da ogni consorzio umano: «come tesori nascosti»³⁷, questi rifiutano di partecipare al vantaggio del prossimo, privando gli altri del loro potenziale contributo. Si tratta, in particolare, degli eremiti, dei misantropi e degli apolidi, che, vivendo senza domicilio o residenza certa³⁸, si pongono al di fuori di qualsiasi forma di unione simbiotica.

³² Cfr. *ivi*, cap. I, par. 26, 8: «Ob quam causam [sic!] etiam Deum optimus maximus sua dona varie distribuit inter homines. Non enim uni contulit omnia, sed aliis alia, ut ego tuis, tu meis indigeres, ita ut quasi necessitas communicandorum necessariorum et utilium hinc nata sit, quae communicatio non nisi in politica vita sociali fieri poterat».

³³ Cfr. *ibidem*: «Ideo Deus voluit, ut alter alterius opera et auxilio egeret, ut devinceret omnes et singulos amicitia, ne alius alium floccipenderet».

³⁴ Cfr. *ivi*, cap. VII, parr. 15-25, 109-112, ove è approfondito il tema delle funzioni, che ogni simbiotico deve assumersi per contribuire al benessere della collettività.

³⁵ M. D'ADDIO, *Comunità e stato in Althusius*, cit., 60.

³⁶ Cfr. *ivi*, 49.

³⁷ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 24, 8. Althusius, dunque, dinanzi alla scelta tra la vita contemplativa e quella attiva non può che propendere recisamente per quest'ultima.

³⁸ Cfr. *ivi*, cap. I, par. 25, 8.

All'interno della simbiosi, invece, la reciprocità delle prestazioni del contributo individuale al benessere collettivo consegue dalla consapevole assunzione da parte di tutti del dovere di *communicatio mutua* mediante la sottoscrizione del patto. Quest'ultimo funge, quindi, da garanzia, affinché non possano sottrarsi all'obbligo di condivisione anche quei membri della società, che non si siano associati, perché animati da una volontà 'santa', rivolta all'obbedienza verso Dio, ma solo per il loro interesse personale. Del resto, proprio perché nel disegno divino chiunque deve poter contribuire all'utilità comune³⁹, lo spettro degli ambiti potenzialmente 'messi in comune' è molto ampio, in quanto, coerentemente con l'insegnamento di Calvino, il pensatore tedesco sembra ritenere che ogni aspetto dell'esistenza umana possa essere oggetto della *communicatio*, senza che vi sia «distinzione fondamentale tra i diversi genere di comunicazione, spirituale, culturale e materiale»⁴⁰. Tanto è vero che ad essere 'comunicato' tra i simbiotici è tutto ciò che aiuti a rendere la vita associata comoda e felice⁴¹, ossia non solo cose, servizi e diritto, ma anche aiuto e consiglio.

In questo modo, si comprende come nell'ottica althusiana l'individuo sia di interesse per la politica anzitutto perché portatore di un particolare talento, fornitogli dal Creatore, che egli ha il compito di *comunicare* agli altri membri dell'associazione, i quali a loro volta faranno lo stesso. Per tale via si realizza la mutualità della *communicatio*, la quale, «implica[ndo] ovviamente la presenza di una pluralità di agenti, non identici ma distinti e in qualche misura differenti»⁴², sarebbe inconcepibile senza la premessa teorizzazione della *diversitas* naturale umana. Da quest'ultima, infatti, discende per ognuno non solo la possibilità di offrire un contributo unico, e perciò prezioso, alla collettività, ma anche l'esigenza di ricorrere ai contributi altrui, per sopravvivere alla sostanziale *indigentia* individuale. Althusius traspone così in

³⁹ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. VII, par. 13, 108, dove si ricorda che, «come le singole membra del corpo umano sono create per un proprio compito e tuttavia contribuiscono tutte al fine generale, ossia la conservazione del corpo, così anche ciascuno di noi è creato per uno scopo di vita proprio e peculiare, eppure tutti tendiamo alla gloria di Dio e alla salvezza degli altri».

⁴⁰ A. BIELER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Labor et Fides, Geneve, 1961, 235.

⁴¹ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 6, 3.

⁴² M. MIEGGE, *Communicatio mutua*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., 116.

ambito politico l'idea di Calvino⁴³, secondo la quale i doni divini, diversamente distribuiti tra gli uomini, si esprimono nella peculiare vocazione di ognuno, la quale, a sua volta, deve trovare un riscontro pratico nel lavoro⁴⁴ o almeno in quelle attività, che il singolo offre agli altri⁴⁵. Difatti, è solo a seguito della sua disponibilità a contribuire attivamente al benessere comune che il simbiotico può godere dei vantaggi, che l'entrata nella società comporta.

Su tali basi, Althusius riconduce alla diversità degli uomini anche l'esistenza di rapporti gerarchici all'interno di ogni associazione umana, poiché vi sarà sempre chi è portato dalla propria natura al comando e chi all'obbedienza⁴⁶. Tuttavia – precisa l'autore – il capo, il sovrintendente o il governante, che dirige le attività della vita sociale, “amministrando e dando ordini, esortando o vietando, costringendo o scoraggiando”, opera pur sempre “a vantaggio di coloro che obbedi-

⁴³ Cfr. G. CALVINO, *Istituzioni della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Utet, Torino, 2009, vol. I, libro III, cap. X, par. 6, 870-871: «Dobbiamo anche prestare attenzione al fatto che Dio ordina ad ognuno di noi di tenere a mente la sua vocazione in ogni atto della vita. (...) ci basti sapere che la vocazione di Dio è per noi il principio e il fondamento per dirigerci rettamente in ogni frangente, e che colui che non vi si sarà attenuto non seguirà mai la retta via per compiere il suo dovere. Potrà sì fare talvolta qualche atto esteriormente lodevole, ma non sarà accetto al giudizio di Dio, per quanto stimato sia davanti agli uomini. Infine, se non consideriamo la nostra vocazione come una regola perenne, non esisterà ferma condotta né armonia fra le varie parti della nostra vita». Per una ricostruzione dell'utilizzo da parte del riformatore francese del concetto di vocazione si rimanda a M. MIEGGE, *Gli itinerari della vocazione professionale*, in “Dimensioni e problemi della ricerca storica” 2 (2010), 263-265.

⁴⁴ Per Calvino, infatti, «la comunione umana si realizza nei rapporti derivanti dalla divisione del lavoro, ogni persona essendo chiamata da Dio a una attività particolare, parziale e complementare di quella degli altri»: A. BIÉLIER, *L'umanesimo sociale di Calvino*, cit., 57. Di conseguenza, Calvino non può che criticare aspramente quanti godano del lavoro altrui senza contribuire attivamente al benessere della collettività.

⁴⁵ Mario Miegge nega che si possa sostenere che Althusius abbia «fornito alla politica una suprema legittimazione, “secolarizzando” la dottrina di Paolo e Calvino sulla varietà e interazione dei doni divini della Chiesa», poiché il pensatore tedesco «non soltanto stabilisce la differenza tra l'*ordo sacer vel ecclesiasticus* e gli “ordini secolari” ma rivendica la completa autonomia della Chiesa, contro ogni interferenza del Magistrato»: ID., *Communicatio mutua*, cit., in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., p. 123.

⁴⁶ Per una legge comune a tutte le forme di associazione simbiotica, in ciascuna di esse vi saranno sempre “alcuni che comandano, come sovrintendenti, preposti, capi, ovvero superiori; altri che obbediscono, ovvero inferiori”: J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 11, 4.

scono, singoli o tutti”⁴⁷. Tanto è vero che la sua funzione si concretizza appunto nella cura dell’anima (*animi cura*) e del corpo (*corporis cura*) degli inferiori⁴⁸. Nel primo caso ciò avviene attraverso l’insegnamento della disciplina, che li educa al rispetto dei doveri verso Dio e di quelli verso il prossimo, nonché mediante la correzione dei cattivi costumi⁴⁹, nel secondo, invece, mediante il sostentamento e la protezione da ingiusti attacchi rivolti alla persona, alla fama o, ancora, ai beni dei suoi sottoposti⁵⁰. È evidente, quindi, che, nel farsi carico della cura di quanti gli debbano obbedienza, chi governa si assuma volontariamente una responsabilità, che è, *in primis*, verso Dio e, *in secundis*, verso i propri simili. Difatti, ciò che conta, per il calvinista Althusius, è il rispetto da parte di ognuno della propria funzione, espressione della *vocatio* divina, giacché nel reciproco rapporto simbiotico la distinzione delle mansioni è funzionale alla sopravvivenza della vita sociale. Pertanto, il corretto svolgimento del proprio ufficio riveste una valenza non solo etica, ma anche politica, in quanto solo se ciascun membro si preoccupa di eseguire nel migliore dei modi il suo compito, l’interesse individuale finirà per confluire nel bene comune, assicurando quell’ordine sociale, che si manifesta con la realizzazione in terra della *caritas* cristiana prescritta dal Decalogo.

In virtù di tali presupposti teorici, Althusius concepisce la possibilità di destituzione di un superiore – si tratti del *pater familias* o finanche del Sommo Magistrato della *Respublica*⁵¹ – qualora costui non si comporti in maniera consona all’incarico, che gli compete, venendo meno al suo fondamentale obbligo di *communicatio mutua*. A prescindere dal ruolo occupato nella gerarchia naturale, infatti, chiunque non si presti a condividere con gli altri il proprio talento viola il patto posto all’origine di ogni forma di simbiosi e, di conseguenza, non ha più diritto a godere dei vantaggi della simbiosi stessa. Essendosi vincolati alla compartecipazione al benessere comune, dunque, *tutti* i simbiotici

⁴⁷ Ivi, cap. I, par. 13, 5.

⁴⁸ Cfr. ivi, cap. I, par. 14, 6.

⁴⁹ Cfr. ivi, cap. I, par. 15, 6.

⁵⁰ Cfr. ivi, cap. I, par. 16, 6.

⁵¹ Per una più approfondita analisi del modo, in cui Althusius si serve del paragone con il potere paterno per giustificare il diritto di resistenza contro il Sommo Magistrato nella *Respublica*, rovesciando, così, la logica di molti autori suoi contemporanei, come Jean Bodin, mi sia consentito rinviare ad I. PIZZA, *Famiglia e divorzio nel modello politico di Johannes Althusius*, in “Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica” 1 (2012), in particolare 98-100.

sono *egualmente* tenuti all'osservanza della *communicatio mutua*, mentre dalla loro *diversitas* naturale discende il differente contributo dato alla società da ognuno, in considerazione delle sue reali possibilità. Come si è visto, in particolare l'attitudine al comando implica la tutela dell'interesse dei sottoposti⁵².

Non stupisce, quindi, che spesso nella *Politica methodice digesta* “il richiamo alla ‘vocazione’ concern[a] specificamente il dovere di resistere ad un potere superiore degenerante in ‘tirannide’”⁵³. Ciò diviene particolarmente evidente, se si guarda all'amministrazione della *Respublica*. Com'è noto, il pensatore tedesco attribuisce la titolarità dei diritti di sovranità al popolo, costituito dall'insieme delle *consociationes symbioticae*, il quale demanda al Sommo Magistrato l'esercizio del governo, che deve, a sua volta, fondarsi sul rispetto della legge, in nome della giustizia e del bene della comunità⁵⁴. Nel far ciò, il governante è coadiuvato dagli Efori, ossia da ministri speciali istituiti per la tutela del popolo, tra i cui compiti rientra la costante vigilanza sull'operato del Sommo Magistrato⁵⁵. Qualora, però, gli amministratori del regno – appunto gli Efori o il Sommo Magistrato – non rispettino i limiti del potere loro concesso, andando contro i precetti del Decalogo ed il giudizio della consociazione universale⁵⁶, non gli si deve più obbedienza – precisa Althusius – in ragione della loro stessa “vocazione generale e speciale”⁵⁷. L'abuso di potere da parte dei magistrati contravviene, infatti, non soltanto alla loro *vocatio* particolare, intesa come *officium* politico e professionale, ma anche a quella generale vocazione, comune a tutti i cristiani, che con il battesimo promettono di agire in conformità al volere divino⁵⁸.

⁵² Si veda nuovamente J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. I, par. 13, 5.

⁵³ M. MIEGGE, *Gli itinerari della vocazione professionale*, cit., 267.

⁵⁴ Si veda, ad esempio, J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, cit., cap. XVIII, par. 6, 278: “Ministorum electorum partes sunt, suscipere sibi demandatam curam et administrationem ea lege, qua est delata, ad consociatae multitudinis utilitatem et salutem”.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, cap. XVIII, par. 51, 293: “Hi enim corpori politico caput constituunt, hi regnem, seu summum magistratum legi & justitiae subjiciunt: et legem, seu Deum, dominum & imperatorem constituunt, quando jugum & imperium legis & Dei rex abjicit & detrectat: & ex Dei ministro Diaboli instrumentum se facit. Hi cum superiori magistratu pondus & onus populi portare dicuntur”.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, cap. XVIII, par. 40, 288-290.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, cap. XVIII, par. 43, 290.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

Alla luce di quanto sinora detto, si deve concludere che nel quadro politico delineato da Althusius l'ordine sociale trovi la sua maggiore garanzia nell'osservanza del dovere di *communiatio mutua*, presente in ogni *consociatio symbiotica*, che assicura il contributo del singolo al benessere della collettività. La reciprocità nello scambio delle prestazioni, inoltre, fa sì che i simbiotici possano sopperire alle molteplici necessità della vita, superando la loro *indigentia* naturale, grazie alla condivisione da parte di tutti delle loro attitudini individuali, nel contempo diverse e complementari. Ne consegue una chiara valorizzazione della *diversitas* umana, che l'autore esprime attraverso l'immagine classica dell'armonia musicale, derivante dal suono dolcissimo prodotto da corde di timbro differente, armonicamente accordate tra loro⁵⁹.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, cap. I, par. 36, 11.

**Diritto o dovere di cura?
La natura empatica dei doveri *erga alios*
nella *Pflichtenlehre* wolffiana**

Gianluca Dioni

SOMMARIO: 1. Preambolo. – 2. *Obligatio activa* e *cognitio viva*. – 3. *Nostra (...) perfectio cum perfectione aliorum adeo arcto nexu cohaeret*. – 4. *Non sufficit, ut aliis officia humanitatis praestes quacunquae ratione permotus*. – 5. *Eum esse aequae hominem (...) non esse canem, vel brutum aliquod*.

1. *Preambolo*

Queste brevi considerazioni mirano a delineare, senza alcuna pretesa di esaustività, la natura empatica della *dispositio animi* del soggetto morale, che si accinge ad adempiere i doveri *erga alios* nella *Pflichtenlehre* elaborata da Christian Wolff. Ed è alla luce di questa intenzione che deve leggersi l'interrogativo interno al titolo del lavoro che, integrando il carattere provocatorio del dilemma, indica chiaramente la cornice euristica che informa la dottrina dell'agire morale del filosofo slesiano. Come è noto, infatti, in conformità con l'articolazione formale della filosofia pratica dell'epoca, il giusnaturalismo wolffiano è costruito quale teoria dei doveri naturali dell'uomo, che, suddividendosi in *officia erga Deum*, *erga seipsum* ed *erga alios*, precedono necessariamente ogni diritto soggettivo, giacché «prima di concepire un qualsiasi diritto, bisogna anteporre una qualche obbligazione»¹.

E, assumendo come 'fuoco' l'idea di dovere, la nostra parabola argomentativa si ancora preliminarmente a due osservazioni sulla natura dell'*obligatio*: la prima, di carattere semantico, evidenzia l'intima con-

¹ C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G. W. [1972], II, 17, § 24. Salvo diversa indicazione, le opere di Christian Wolff saranno citate secondo l'edizione dei *Gesammelte Werke*, a cura di J. ÉCOLE, H. W. ARNDT, C. A. CORR, J. E. HOFMANN, M. THOMANN, Olms, Hildesheim. A tale edizione si riferisce la sigla G. W., seguita dall'anno di pubblicazione, dall'indicazione della sezione (I. *Deutsche Schriften*, II. *Lateinische Schriften*, III. *Materialien und Dokumente*) e del volume corrispondente (*ora e di seguito tutti i brani in latino ed in lingua straniera riportati in italiano sono stati tradotti – salvo diversa indicazione – da chi scrive*).

nessione esistente tra il termine tedesco *Pflicht* (dovere) e l'idea di cura; la seconda, invece, fondamentale per la corretta comprensione del sistema pratico wolffiano, sottolinea l'indissolubilità del binomio concettuale libertà-dovere.

Riguardo alla prima osservazione, Giulio Maria Chiodi ha lucidamente osservato che «*Pflicht*, dovere, è vocabolo che si costruisce sulla stessa radice del verbo *pflügen*, che significa aver ordinatamente cura, coltivare (ricordiamo il *colere* latino). Dovere, dunque, è “cultura” (*colere*) e “aver cura”, ciò che comporta relazione con se stessi e con gli altri: è civiltà. Il concetto che qui si esprime è attivo, partecipativo e ci fornisce anche sollecitazioni per meglio intendere, appunto alla luce del dovere, il significato più corretto di “tolleranza”, che non vuol dire sopportazione, accettazione, ammissione dell'altro, del diverso, ma molto di più – conformemente al suo etimo, che si ritrova nel verbo latino *tollere* – e cioè sostenere, che è un'idea attiva e non passiva»². In sostanza, la stretta correlazione tra l'idea del prendersi cura ed il significato etimologico di *Pflicht*, che, a differenza del corrispondente termine italiano è un sostantivo femminile³, testimonia la natura dinamico-relazionale insita nel concetto di dovere. Del resto, anche nel caso degli obblighi verso se stessi, nel giudizio morale interiore il soggetto si oggettivizza, sdoppiandosi nell'io e nel sé⁴, per sottoporre al vaglio della coscienza individuale il proprio agire.

² G. M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in ID. (a cura di), *I diritti umani. Un'immagine epocale*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2000, 22. Su tale punto teorico si veda anche V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino, 2000, 110-111.

³ Considerando che solo in un ristretto gruppo di sostantivi la distinzione del genere grammaticale è in relazione con il genere naturale, può non essere del tutto errato stabilire una connessione tra la caratterizzazione femminile di *Pflicht* e la centralità della donna all'interno dei *clan* germanici. È opportuno rilevare al riguardo che Tacito sottolinea il prestigio goduto dalle donne germaniche nella vita pubblica ed al contempo l'*inertia* degli uomini in tempo di pace. Quest'ultimi delegano «domus et Penatium et agrorum cura feminis»: cfr. TACITO, *La Germania*, in ID., *Le opere di C. Cornelio Tacito volgarizzate dal Davanzati*, Società editrice della biblioteca latina italiana, Napoli, 1860, VIII e XV, 561 e 564.

⁴ È opportuno notare come tale dualità trovi origine nella natura stessa della *cogitatio*, che Wolff, come Leibniz, scioglie in due operazioni distinte: la *perceptio* e l'*apperceptio* (cfr. C. WOLFF, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1738, in G. W. [1968], II, 5, §§ 24-25). Difatti, il filosofo slesiano distingue nel pensiero l'atto della mente, la percezione, con il quale essa si rappre-

Passando poi alla seconda osservazione, relativa all'indissolubilità del binomio libertà-dovere, facciamo nostre le considerazioni di Vanda Fiorillo, che ha rilevato come nel giusnaturalismo tedesco della modernità «nell'uomo, in quanto ente razionale, la libertà ed il dovere coincid[ano] sul piano del dover essere (...): in tale ambito, la libertà (...) s'identifica con l'obbedienza alle leggi della ragione, in altre parole con il dovere»⁵.

Poste queste due osservazioni preliminari quali cardini della mappa concettuale che ci accingiamo a tracciare, è opportuno ora precisare che la nostra ricerca si concentrerà in particolare nell'analisi del primo capitolo del quinto ed ultimo volume della *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*, dedicato alla *Praeparatio ad praxin officiorum erga alios*⁶. Partendo dalla ricostruzione del lato soggettivo dell'*obligatio* prenderemo poi in esame il massimo dovere naturale al perfezionamento di sé e del proprio stato, quale momento propeudeutico alla formazione dell'abito funzionale all'adempimento dei

senza un qualsiasi oggetto, dalla consapevolezza di tale azione, definita appercezione. A tale proposito, Paola Rumore ha ben messo in evidenza che «le rappresentazioni interne dell'anima sono caratterizzate, secondo Wolff, da una peculiare modalità rappresentativa, che consiste nella capacità di rappresentare gli oggetti *extra se*. Questa peculiarità, cui Wolff aveva già fatto cenno nella *Deutsche Metaphysik*, mantiene nella tarda *Psychologia rationalis* una propria centralità. Già nell'opera del 1719, Wolff riconosceva infatti che mediante le proprie rappresentazioni l'anima è in grado di rappresentare il proprio oggetto come fuori di sé, ossia come un qualcosa di diverso da se stessa e dagli altri oggetti rappresentati. Nelle immagini non mentali, spiegava infatti Wolff, l'oggetto si trova *nella* sua rappresentazione, ossia coincide in qualche modo con essa. Quel che Wolff effettivamente intenda con questa nebulosa formulazione risulta in qualche misura chiarito nell'argomento portato a sostegno della tesi secondo cui le rappresentazioni di una macchina o di un corpo non potrebbero mai venire assimilate a quelle dell'anima. Quantunque possa darsi una macchina o un corpo in grado di produrre rappresentazioni – sostiene infatti Wolff nel 1719 – “pure si darebbe ancora una differenza manifesta tra questa rappresentazione e il pensiero dell'anima (...). Infatti nel corpo la rappresentazione avrebbe luogo in esso mentre l'anima si rappresenta ogni ente come esterno ad essa”. La ragione di ciò sta nel fatto che l'anima “si rappresenta gli enti a cui pensa come fuori di sé, poiché li riconosce come fuori da sé. Invece mediante il movimento della macchina non può accadere che essa paragoni con sé quell'ente che è rappresentato in essa e contemporaneamente ne rappresenti la differenza da se stessa”»: P. RUMORE, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze, 2007, 56-57.

⁵ V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., 38.

⁶ Cfr. C. WOLFF, *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quinta, sive ultima*, Halae Magdeburgicae, 1753, in G. W. [1973], II. 16, §§ 1-41.

doveri *erga alios*. L'edificazione individuale è infatti finalizzata in Wolff all'acquisizione di una disposizione d'animo che apra il soggetto alla relazione con il prossimo nel tentativo di facilitarne il processo personale di perfezionamento per mezzo di un rapporto intersoggettivo di natura empatica. In tale prospettiva ermeneutica, la natura empatica della relazione di cura del prossimo nei doveri *erga alios* rappresenta, a nostro avviso, la 'profondità' del concetto di *dignitas* pensato in una prospettiva tridimensionale. Se, difatti, la verticalità è data dai poli opposti, che concepiscono l'uomo nel suo rapporto con Dio e con gli altri esseri animati (i bruti), la profondità dell'idea di dignità è data proprio dalle relazioni empatiche che l'individuo intesse con i propri simili, uguali per la loro natura morale, ma diversi per il percorso che ognuno di essi compie per conseguire la propria perfezione.

2. Obligatio activa e cognitio viva

Nell'analizzare la natura dell'*obligatio*, Wolff distingue l'obbligazione passiva, definita «necessitas moralis agendi vel non agendi»⁷, dall'*obligatio activa*, che invece è la *connexio* di un motivo razionale con l'azione⁸. Sottolineando come l'obbligazione passiva non possa essere pensata *sine activa*⁹, il giusnaturalista fonda dunque l'azione morale su una libera volizione dell'anima, giacché ogni *volitio* ha la propria ragione sufficiente in un *motivum*¹⁰. Quest'ultimo, consistendo in una rappresentazione di un bene o di un male, costituisce il principio che dà atto al possibile morale¹¹. Più precisamente, la deliberazione

⁷ C. WOLFF, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, Francofurti et Lipsiae, 1738, in G. W. [1971], II, 10, § 118.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, § 119.

¹⁰ *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, cit., § 887.

¹¹ Definito l'impossibile come ciò che involve contraddizione ed il possibile come ciò che, al contrario, non ha in sé contraddizione alcuna (cfr. C. WOLFF, *Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae, 1736, §§ 79-80), il giusnaturalista afferma poi che l'impossibile non può esistere. Essendo contraddittorio, infatti, l'impossibile pone allo stesso tempo l'essere ed il non essere. Specularmente, il filosofo slesiano deduce sillogisticamente che «il possibile può esistere» (cfr. ivi, § 133), e definisce l'*ente*, «ciò che può esistere, di conseguenza ciò a cui non ripugna l'esistenza» (cfr. ivi, § 134). Due sono, a nostro avviso, le conseguenze fondamentali di quest'ultima affermazione: 1) l'essere non implica necessariamente l'esistenza, ma soltanto l'*existendi possibilitas*; 2) l'essere partecipa dell'esistenza di un ente, aggingen-

dell'anima informa di sé la volizione e rappresenta, così, il *Grund* dell'agire etico.

Siamo qui al cuore della psicologia wolffiana, che individua nell'armonizzazione della facoltà appetitiva con quella cognitiva¹² l'unica possibilità per l'individuo di attingere una conoscenza *viva* (*lebendige Erkenntniß*), ossia una «conoscenza che costituisca un motivo della volontà a compiere il bene e a rifuggire il male»¹³.

Ricorrendo ad un concetto teologico, al quale già Christian Thomasius aveva attribuito un significato filosofico¹⁴, Wolff, infatti, distin-

do al possibile, che definisce la non contraddittorietà di un ente, la *non repugnantia ad existendum*. Su tale punto teorico, mi sia permesso rinviare a G. DIONI, «*In philosophia reddenda est ratio, cur possibilis actum consequi possint*». *Le forme wolffiane del possibile, un'eredità suareziana?*, in C. FARACO, S. LANGELLA, *Francisco Suárez 1617-2017*, Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte, Capua, Artetetra, 2019, 291-302.

¹² La psicologia wolffiana è caratterizzata dalla centralità della forza di rappresentazione dell'anima umana, interpretata dal filosofo tedesco quale sua essenza e natura (cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G. W. [1994], II, 6, §§ 66-67). Tale forza, infatti, costituendo la 'scintilla' che 'innesca' ogni *actio interna*, è ciò che è assolutamente primo nell'anima e, pertanto, da essa dipende ogni sua qualità. Utilizzando l'immagine dello specchio, di chiara ascendenza leibniziana (cfr. G. W. LEIBNIZ, *Principi della Filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, trad. it. a cura di S. CARIATI, Bompiani, Milano, 2001, I, § 3), è possibile affermare che la *vis repraesentandi* costituisce il principio, ossia la ragione sufficiente del riflesso interiore della realtà esterna originata dalla sensazione (cfr. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, cit., § 65), che dà avvio ed attualizza ogni conoscenza ed appetito. «La forza dell'anima, il *conatus* che rappresenta la sua essenza più propria e la spinge ininterrottamente al cambiamento, permette alle potenzialità dell'anima di divenire atto. L'anima conosce attivamente e attivamente desidera in quanto è mossa da questa interna forza che la spinge a conoscere e a desiderare»: V. GESSA-KUROTSCHKA, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Guerini Scientifica, Milano, 1996, 40. Sulla dinamica del processo deliberativo nella psicologia wolffiana mi sia permesso rinviare a G. DIONI, *Vedere il mondo in uno specchio senza trasformare il sogno in verità. Il problema della libertà nel processo cognitivo wolffiano*, «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica» XII, n. 2 (2019), 53-73 e ID., *Christian Wolff e il dilemma di Lazzaro. Ragione, volontà e origine del male morale nel giusnaturalismo wolffiano*, «Metabasis.it. Filosofia e Comunicazione» XV, n. 29 (2020), 67-90.

¹³ C. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen thun un lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, in G. W. [1996], I, 4, § 169.

¹⁴ Clemens Schwaiger rileva come «tale termine [quello di *cognitio viva*] consegua un significato filosofico già in Christian Thomasius» (C. SCHWAIGER, *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2011, 100), il qua-

gue la *cognitio viva* da una conoscenza morta, giacché sterile erudizione fine a se stessa.

Ma se in ambito teologico, ed in particolare quello riformato, è la fede che vivifica le opere del vero cristiano¹⁵, forgiando in lui una *volontà buona*¹⁶, nella sfera filosofico-pratica è, a nostro avviso, il dovere, ed in particolare il suo lato soggettivo, individuato nell'obbligazione attiva, che consente la *connexio* di teoria e prassi, a costituire il *deus ex machina* che fa dell'essere umano un *homo integer*. In altri termini, è la *dispositio animi* del soggetto morale che, riconoscendo e facendo proprio il dato assiologico del dovere, lo erige a *motivum*, *Bewegungsgrund* del proprio agire.

In tal modo, l'*homo moralis integer* dà piena forma all'idea di umanità, poiché determina spontaneamente e liberamente ogni propria azione rivolta al bene secondo il dettato del dovere naturale. Ottemperando alle obbligazioni naturali¹⁷, infatti, il soggetto etico dà atto all'*essentia hominis moralis*.

le, riferendosi alla *sapientia*, osserva: «una est sapientia. Consistit ea in *viva cognitione veri boni*. Dico *boni*. Unde vitandus error communis doctrinae, quae veram eruditionem et sapientiam quaerit in sola cognitione veri»: C. THOMASIIUS, *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae*, Halae Magdeburgicae, 1725, caput I, §§ 1-3 (*corsivo di chi scrive*). Sul concetto di *cognitio viva* in Thomasius cfr. W. SCHNEIDERS, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Meiner Verlag, Hamburg, 1990, 112-116.

¹⁵ Sulla giustificazione per la sola fede, Lutero osserva: «chi non crede in Cristo, a costui nessuna cosa serve per il bene, chè anzi di tutte le cose è servo e per tutte deve soffrire ed adirarsi. Chi potrà dunque intendere la gloria e la grandezza d'un cristiano? Come re è signore di tutte le cose, come sacerdote è signore di Dio, perché Dio compie tutto ciò di cui egli lo prega (...); ed a tanto onore il cristiano perviene unicamente per la fede e non per le opere. E da ciò è chiaro che un cristiano è libero da tutte e sopra a tutte le cose, vale a dire che non abbisogna di alcuna opera buona per essere pio e beato, ma che invece la fede gli arreca tutto ciò in gran copia. E se egli fosse tanto stolto da credere di poter diventare pio, libero e beato, vale a dire cristiano, per mezzo di qualche opera buona, perderebbe la fede e tutto il resto, simile in ciò ad un cane che teneva in bocca un pezzo di carne e, attratto dall'immagine sua che vide riflessa nell'acqua, perdette insieme la carne e l'immagine di essa»: LUTERO, *Della libertà del cristiano con una lettera a papa Leone X*, in ID., *Scritti politici*, UTET, Torino, 1949, 377.

¹⁶ Al riguardo, Wolff è paradigmatico: «Ad omnem praxin moralem requiritur voluntas bona»: *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quinta, sive ultima*, cit., § 4. Ed è buona, secondo il giusnaturalista, la volontà che *generaliter* si determina alle azioni che tendono alla perfezione di sé e del prossimo. Su tale punto teorico cfr. C. WOLFF, *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars secunda*, Halae Magdeburgicae, 1751, in G. W. [1970], II. 13, §§ 119-121.

¹⁷ *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, cit., § 71.

Al riguardo, Tommaso Opocher ha opportunamente osservato che nel primo volume dello *Jus naturae* Wolff riconosce «all'insieme delle obbligazioni naturali la qualifica di *essentia hominis moralis*, mentre ai diritti naturali quella di *attributa hominis moralis*. In entrambi i casi si tratta di elementi immutabili e necessari dell'ente, ma mentre gli *essentialia* sono gli elementi originari e costitutivi dell'essenza e sono già determinati in se stessi, gli *attributa* sono determinati dagli *essentialia* ed hanno la loro ragione sufficiente interamente contenuta nell'essenza»¹⁸.

In sostanza, il dovere di autoperfezionamento e l'obbligazione a promuovere la perfezione del prossimo, quali obbligazioni naturali, *non sunt nisi una eademque obligatio*¹⁹ giacché, posta la coesistenzialità dell'*obligatio naturalis* con la natura morale dell'uomo, il dovere naturale *tout court* è innalzato a paradigma di umanità.

È possibile quindi affermare che, ottemperando ai doveri *erga se ipsum* ed *erga alios*, vale a dire *prendendosi cura* di sé e del prossimo, l'essere umano si costituisca quale essere libero e realizzi la propria natura più intima, individuando così un preciso profilo antropologico.

Difatti, il dinamismo insito nell'idea di dovere connota l'uomo wolffiano quale *uomo di cultura*, e delinea il profilo antropologico che Hans Welzel ha colto già nel pensiero di Samuel Pufendorf²⁰. L'uomo di cultura, invero, rappresenta ed incarna la «figura radicale dell'uomo che si fa, con la tenacia e la costanza necessarie al farsi; (...). La volon-

¹⁸ T. OPOCHER, *Christian Wolff filosofo del diritto e della politica*, Cedam, Padova, 2013, 94.

¹⁹ *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, cit., § 221 (*corsivo di chi scrive*). Rilevando come ogni uomo non possa perfezionare sé e il proprio stato in una condizione di solitudine, ma abbia bisogno dell'aiuto del prossimo Wolff individua il dovere naturale che obbliga l'uomo *ad societatem colendam* (cfr. C. WOLFF, *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars septima*, Halae Magdeburgicae, 1747, in G. W. [1968], II, 23, § 138). «D'altra parte, questa obbligazione generale *ad vitam socialem colendam* contiene in sé anche l'obbligo di contrarre le società volontarie» (cfr. *ibidem*), perché, «se le forze di un solo uomo non sono sufficienti a conseguire un determinato fine, deve essere contratta una società [adatta a tale scopo]»: cfr. *ivi*, § 137. Secondo tale principio, «a nessuno è permesso vivere una vita solitaria»: cfr. *ivi*, § 139.

²⁰ Cfr. H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, trad. it. a cura di V. Fiorillo, Torino, Giappichelli, 1993, 45-58. Sul concetto di *cultura* in Germania è illuminante il lavoro di Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, trad. it. a cura di G. Panziera, Il Mulino, Bologna, 1982, spec. 81-122.

tà è (...) l'energia primaria di questo sforzo etico; su di essa trovano fondamento il principio del dovere e la responsabilità, che è propria dell'uomo razionale (...). In tale prospettiva, l'istanze giusnaturalistiche non fanno perno tanto sul contrattualismo, quale fattore legittimante la società civile, quanto piuttosto sulla responsabilità morale del soggetto (...). Questa concezione pone le basi della costruzione filosofica del *soggetto*, quella figura teoretica e pratica che diventerà il fulcro di tutta la grande filosofia classica tedesca, dalle dimensioni logiche dell'appercezione leibniziana all'a-priorismo formalistico di Kant, all'"io" dell'idealismo»²¹.

3. Nostra (...) perfectio cum perfectione aliorum adeo arcto nexu cohaeret

La natura finalistica dell'uomo di cultura fa sì che nel giusnaturalismo wolffiano microcosmo individuale e ambito pubblico non siano separabili, giacché «nessuno, da solo, ha la capacità di perfezionare»²² la

²¹ G. M. CHIODI, *Profili antropologici introduttivi allo studio della socialitas nel Seicento tedesco*, in V. FIORILLO, F. VOLLHARDT (a cura di), *Il diritto naturale della socialità*, Giappichelli, Torino, 2004, 13. Dello stesso autore cfr. anche le osservazioni contenute in *Realtà istituzionale e simbolismo politico dell'Unione Europea. Europa dei governi o Europa dei popoli*, in ID., *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino, 2002, in particolare 48-56.

²² È noto che il principio wolffiano di *perfectio* costituisca il dovere fondamentale del sistema giusnaturalistico del filosofo slesiano. Mentre Hanns-Martin Bachmann ha opportunamente rilevato come «Wolff colloc[hi] il principio della perfezione alla sommità del sistema morale. Questo principio, che consiste nel perfezionamento dell'uomo e della sua natura, è il punto d'avvio di tutta la sua filosofia pratica» (H. M. BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1977, 79), Manfred Riedel afferma, invece, che «il principio della perfezione, (...) per il contenuto della filosofia pratica di Wolff ha la medesima importanza rivestita dai principi di contraddizione e di ragion sufficiente nei confronti della sua forma»: M. RIEDEL, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1990, 231. Sul concetto di perfezione in Wolff si veda anche A. BISSINGER, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in W. SCHNEIDERS (Hrsg.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, 148-160; M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, 436-570; G. HARTUNG, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligation vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Albert Freiburg, München, 126-148; H. POSER, *Philosophia practica come sistema. La scienza nuova dell'agire di Christian Wolff*, in

propria natura e di conservare la perfezione acquisita»²³. Può pertanto essere estesa a Wolff l'osservazione che Vanda Fiorillo ha formulato sull'antropologia pufendorfiana. A tale proposito, l'autrice ha evidenziato che l'uomo si configuri «come essere biologico “non specializzato” (*unspezializiert*), che, a differenza dell'animale, deve sciogliersi, se vuole sopravvivere, dal dato meramente organico e vitale»²⁴.

Più in particolare, secondo il giusnaturalista, «nessun uomo da solo può perfezionare sé e il proprio stato; ma ciascuno non può fare a meno dell'aiuto degli altri e tale perfezione non può essere mantenuta se non unendo le forze»²⁵. Al riguardo, va notato come nella *Philosophia practica universalis* del 1738, Wolff adduca un episodio che solo qualche anno più tardi, sarebbe suonato, in maniera singolare, come confutazione della dottrina roussoviana del buon selvaggio.

Per confermare la necessità della dimensione intersoggettiva al fine del perfezionamento della natura umana, il filosofo tedesco riporta, infatti, «l'esempio di un uomo educato tra i bruti»²⁶. Citando l'*Evangelium Medici*²⁷ di Bernard Connor, il filosofo espone il caso di un bambino di dieci anni, ritrovato al confine tra Russia e Lituania, allevato e cresciuto all'interno di un branco di orsi. Irsuto, privo del timbro umano, della parola e della ragione, questi si muoveva a quattro zampe, non avendo niente in comune con la propria specie, se non «l'aspetto esterno del corpo naturale»²⁸. Una volta rientrato nel con-

G. CACCIATORE, V. GESSA-KUROTSCHKA, H. POSER, M. SANNA, *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Vico e Wolff*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 2-5 aprile 1997, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1999, 1-23; W. RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1970, 117-150.

²³ C. WOLFF, *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, trad. it. a cura di G. Dioni, FrancoAngeli, Milano, 2017, osservazione 3, 86.

²⁴ V. FIORILLO, *Sulla riscoperta di una concezione etica del diritto nella Germania del secondo dopoguerra*, Prefazione ad H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, cit., 17.

²⁵ *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, cit., §. 220.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Cfr. B. CONNOR, *Evangelium medici seu Medicina mystica, de suspensis naturae legibus sive de miraculis*, Amstelaedami, 1699, Art. XV, *De Statu Animae secundum naturam*, 133-134.

²⁸ Cfr. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, cit., §. 220.

sorzio umano, il bambino, grazie all'educazione, riacquista gradualmente la postura eretta, la tattilità manuale, iniziando a proferire qualche parola, senza però mantenere ricordo alcuno dell'esperienza precedente, a conferma del fatto che, *extra consortium aliorum hominum*, un uomo non possa che vivere la vita propria dei bruti, differenziandosi soltanto per le sembianze esterne. In una tale situazione, infatti, l'essere umano non troverebbe alcun giovamento dal fatto di essere dotato di un'anima razionale e delle disposizioni naturali del proprio corpo.

In breve, «un uomo cresciuto tra le bestie non può fare affatto uso della ragione»²⁹.

È qui del tutto chiaro che l'*habitus* razional-volitivo possa e debba essere formato e coltivato esclusivamente in una dimensione culturale grazie al rapporto ed alla cura del prossimo. In sintesi, la perfezione individuale è per Wolff indissolubilmente legata alla dimensione intersoggettiva, perché soltanto nel *consortium aliorum hominum* l'uomo può avere l'*occasio*, quale «*oblatio circumstantiarum favorabilium agendi*»³⁰, per promuovere la propria edificazione.

È possibile quindi affermare che, pur essendo propedeutico al prendersi cura del prossimo, il perfezionamento individuale si realizza compiutamente solo all'interno della compagine civile, quindi grazie alle cure ricevute, perché, pur potendo conservare il proprio corpo, l'uomo isolato non avrebbe, tuttavia, le *occasiones* per perfezionare la propria anima³¹.

«*Nostra nimirum perfectio cum perfectione aliorum adeo arcto nexu cohaeret, ut neutra ab altera separari possit. Obligatio igitur ad perfectionem propriam et obligatio ad alienam promovendam pari passum ambulant, immo, si quod verum fatendum, non sunt nisi una eademque obligatio*»³².

²⁹ C. WOLFF, *Discursus Praeliminaris de Philosophia in genere*, in ID., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. Praemittitur Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G. W. [1983], II. 1. 1, § 1.

³⁰ C. WOLFF, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior*, Francofurti et Lipsiae, 1739, in G. W. [1979], II. 11, § 160.

³¹ «In vitae simplicitate homines non satisfaciunt obligationi suae naturali. In vitae simplicitate homines tantummodo corporis sui conservandi, nullam vero animae perficiendae rationem habent»: C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars secunda*, Halae Magdeburgicae 1742, in G. W. [1968], II. 18, § 79.

³² *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, cit., § 221.

Come non cogliere in quest'ultima citazione forti risonanze del principio pufendorfiano, secondo il quale l'*homo moralis* «eo felicius officiis adversus alios satisfactorius, quo curatius circa sui perfectionem laboraverit»³³? Tale principio, effetto del massimo dovere naturale della *socialitas*, collega indissolubilmente la categoria dell'obbligo di coltivazione interiore alla dimensione intersoggettiva. Più in particolare, lungi dall'esaurirsi nell'interiorità del soggetto morale, i doveri *erga seipsum* sono per Wolff condizione imprescindibile dell'assunzione dei doveri verso il prossimo.

In sintonia con la teoria pufendorfiana e più in generale con quella del giusnaturalismo tedesco moderno, soltanto l'uomo che s'impegna a conformare il proprio comportamento al massimo dovere naturale, sarà capace – secondo il filosofo slesiano – di adempiere adeguatamente il dettato dei doveri *erga alios*.

Del resto, «senza dubbio prima che tu possa adempiere i doveri verso gli altri, è necessario che tu impari a soddisfare i doveri verso te stesso»³⁴. La natura individualizzante del dovere³⁵, infatti, fondandosi sulla libertà del soggetto razionale, non lo isola, ma piuttosto lo 'apre' al

³³ Cfr. S. PUFENDORF, *De Jure naturae et gentium*, libri octo, Neapoli, 1773, liber II, caput IV, § I. Sul rapporto, in Pufendorf, tra doveri *erga seipsum* e doveri *erga alios* si veda V. FIORILLO, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli, 1992, spec. 190-193, e, della stessa autrice, *L'altro, "ut aequae homo": eguaglianza e "dignitas individui" nell'antropologia politica di Samuel Pufendorf*, in V. FIORILLO, F. VOLLHARDT (a cura di), *Il diritto naturale della socialità*, cit., in particolare 124-125.

³⁴ *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quinta*, cit., § 8.

³⁵ Vanda Fiorillo mette in rilievo la natura individualizzante del dovere di perfezionamento del sé nel giusnaturalismo pufendorfiano, che si connota «come necessaria condizione per l'adempimento degli obblighi *erga alios*. Esso è, per così dire, un dovere *individualizzante*, che impone all'essere umano di formare la propria personalità nella maniera più compiuta per un migliore interscambio con gli altri uomini e con il mondo» (V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., 102-103). È quindi possibile cogliere una linea di continuità che, partendo da Pufendorf, tocca i maggiori esponenti del giusnaturalismo di area germanica e grazie a Wolff caratterizza il clima culturale dell'*Aufklärung* tedesca. Al riguardo, la stessa studiosa evidenzia come «tale singolare concezione dell'uomo trov[i] puntuale conferma nella stessa antropologia wolffiana, la quale segna un'ulteriore tappa in questa linea di sviluppo. In tale concezione, infatti, l'uomo è specificato nella sua naturale tensione al raggiungimento della felicità, la quale altro non è, in prima istanza, che la ricerca del proprio perfezionamento individuale: "qui summum bonum consequi vult, in omnibus suis actionibus perfectionem sui aliorumque intendere debet. Cum enim summum bonum consistat in non impedito progressu ad majores continuo perfectiones"»: ivi, 105.

rapporto intersoggettivo responsabile, tanto che «qui seipsum negligit, multo minus curabit alios»³⁶.

4. Non sufficit, ut aliis officia humanitatis praestes quacunque ratione permotus

Abbiamo notato che nella prospettiva wolffiana sia fondamentale la *dispositio animi* del soggetto che si accinge all'adempimento dell'*obligatio*. Questo è un particolare riflesso della prospettiva dicotomica che il filosofo tedesco utilizza nel prendere in esame il concetto di dovere, concepito come crasi di obbligazione attiva ed *obligatio passiva*. Se infatti quest'ultima rappresenta la necessità morale della norma, l'obbligazione attiva costituisce invece l'introduzione della *ratio* come principio logico fondante la qualità assiologica dell'obbligo, che diviene *motivum* dell'azione responsabile. In altri termini, l'obbligazione attiva s'identifica con l'intenzione con la quale il soggetto si predispone all'adempimento del dovere, rappresentando così il *complementum possibilitatis*³⁷ dell'azione etica, vale a dire ciò che perfeziona, dandogli atto, il possibile morale.

È necessario quindi – secondo Wolff – prepararsi all'adempimento dei doveri verso il prossimo «con l'intenzione di soddisfare la nostra obbligazione naturale»³⁸. Non è sufficiente, infatti, che il soggetto morale ottemperi ai doveri verso il prossimo «quacunque ratione permotus»³⁹. Egli deve, infatti, adempiere il dovere con la volontà ferma e costante di «satisfacere officio suo»⁴⁰. Nella prospettiva wolffiana, ciò presuppone una «praeparatio ad praxin officiorum erga alios»⁴¹, che, lungi dall'irrigidirsi in un meccanismo freddo, impersonale ed uniforme, si dispiega in una *varietas*, espressione della grande diversità dei caratteri e delle doti individuali.

In tale quadro euristico, è possibile interpretare la *praeparatio* all'adempimento del dovere, quale *principium individuationis*⁴² del

³⁶ *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quinta*, cit., § 7.

³⁷ Wolff definisce l'esistenza o *actualitas*, quale «complementum possibilitatis»: *Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, cit., § 174.

³⁸ *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quinta*, cit., § 1.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, § 3.

⁴¹ *Ivi*, § 1.

⁴² «Per *principio d'individuazione* s'intende la ragione sufficiente intrinseca dell'in-

soggetto morale, che nell'agire etico esprime la propria peculiare unicità. In conformità con il linguaggio ontologico wolffiano, è dunque possibile affermare che la persona morale rinvenga nell'adesione soggettiva al dovere la *differentia numerica*⁴³, ossia il 'numero', che lo rende unico e ne determina la dimensione, differenziandolo, pertanto, dagli enti simili appartenenti alla medesima specie ed allo stesso genere.

L'*obligatio activa* si caratterizza così quale riflesso etico del principio ontologico degli indiscernibili⁴⁴ fondante l'antropologia della diversità

dividuo. Dagli Scolastici esso è definito con il termine *Haecceitas*. Per tale motivo, *per mezzo del principio di individuazione si comprende perché un ente sia unico. Il principio di individuazione è la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto*. E, infatti, poiché l'ente singolare o individuo è ciò, che è determinato completamente, da esso comprendiamo perché l'ente A sia un individuo, e perché sia determinato completamente. Il principio di individuazione, pertanto, è la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto»: *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., §§ 228-229.

⁴³ «Le determinazioni proprie degli individui sono ciò, che è definito *differenza numerica*, mentre le determinazioni proprie delle specie sono ciò, che è detto *differenza specifica*. La nozione di individuo è composta dalla nozione di specie, nella quale è ricompreso, e dalla *differenza numerica*. Infatti, la nozione di individuo ha in sé le determinazioni singolari e poi, oltre alle proprie, anche [quelle] specifiche. Per tale motivo, poiché le determinazioni proprie costituiscono la differenza numerica e [quelle] specifiche perfezionano la nozione di specie, la nozione di individuo è composta dalla nozione di specie e dalla differenza numerica. Ad esempio, se costruiamo un triangolo equilatero disposto in un piano dato, la sua nozione è composta dalla nozione di specie, perché ha tre lati uguali tra loro, e dalla differenza numerica, perché i [lati] stessi hanno una determinata ragione in relazione ad una linea, che ne dà la misura, come, per esempio, di 1 a 9»: *ivi*, §§ 239-240.

⁴⁴ Secondo il principio degli indiscernibili – afferma Wolff nella *Metafisica tedesca* – «nel mondo non possono esserci due enti semplici che siano simili l'uno all'altro. (...). Anche tra gli enti composti nessuno può essere simile all'altro. (...). Poiché (...) gli enti composti sono distinti l'uno dall'altro mediante la struttura (*durch die Art der Zusammensetzung*), si vuole qui sostenere l'impossibilità che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica, cosicché nella composizione dell'uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella struttura dell'altro»: C. WOLFF, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, trad. it. a cura di R. CIAFARDONE, Bompiani, Milano, 2003, §§ 586-588 (*corsivo mio*). È noto che il principio dell'identità degli indiscernibili, conosciuto dagli Stoici e ripreso da Cusano, costituisce uno dei nuclei concettuali della filosofia leibniziana. Nella lettera del 2 giugno 1716 a Clarke, Leibniz afferma: «Non vi sono due individui indiscernibili. (...). Porre due cose indiscernibili è porre la stessa cosa sotto due nomi»: G. W. LEIBNIZ, *Carteggio Leibniz-Clarke*, in *Id.*, *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di M. Mugnai-E. Pasini, Torino, UTET, 2000, vol. III, 510.

propria della psicologia wolffiana. Infatti, in linea con l'interpretazione leibniziana del principio degli indiscernibili, Wolff afferma «l'impossibilità che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica, cosicché nella composizione dell'uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella struttura dell'altro»⁴⁵.

E, in linea con una concezione antropologica fondata sulla differenziazione dei caratteri individuali, Wolff ancora l'idea di eguaglianza nella natura etica dell'uomo quale *persona moralis*⁴⁶.

L'idea di eguaglianza trova dunque la propria *ratio* nelle *obligationes primitivae*, vale a dire nel dovere ancorato all'essenza stessa dell'essere umano, perché «il principio giusnaturalistico di uguaglianza non contiene l'enunciato, secondo cui tutti gli uomini sono uguali nelle loro inclinazioni e facoltà naturali, (...). Esso vuol dire, piuttosto, che tutti gli uomini (...) hanno, nel loro reciproco rapportarsi, un eguale valore ed un eguale diritto»⁴⁷.

In sostanza, nella prospettiva wolffiana gli uomini sono uguali in quanto soggetti ai medesimi doveri, fondati sull'*essentia hominis*, e titolari dei diritti funzionali all'assolvimento di tali doveri.

Siamo al cuore del nostro *iter* argomentativo. Quale soggetto dei

⁴⁵ Cfr. *Metafisica tedesca*, cit., § 588.

⁴⁶ Wolff definisce «*persona*, quell'ente, che ha memoria di sé (...). [La persona] è detta anche *individuo morale*»: C. WOLFF, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G. W. [1994], II, 6, § 741. Diversamente dai bruti, l'uomo può, dunque, essere definito persona, perché dotato di un'anima razionale, ossia di un intelletto e di una volontà libera (cfr. *ivi*, §§ 749-770). E, proprio perché corredato di un'anima razionale, «l'uomo è una *persona morale*, poiché è considerato quale soggetto di certe obbligazioni e certi diritti. Di conseguenza, il suo *status*, determinato da obbligazioni e da diritti, è detto *morale*. [Tale *status*] viene anche detto *naturale*, perché le obbligazioni e i diritti che lo definiscono sono naturali, ossia gli competono in virtù della legge di natura»: C. WOLFF, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae, 1750, in G. W. [1972], II, 26, § 96.

⁴⁷ O. DANN, voce *Gleichheit*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, Bd. 2, 1009-1010. Al riguardo, nel primo volume dello *Jus Naturae*, il giusnaturalista afferma: «*Tutti gli uomini sono uguali per natura*. Infatti, il diritto innato è identico per tutti gli uomini e lo è anche la loro obbligazione innata. Per tale ragione, poiché l'uomo per natura ha il diritto innato e gli è propria l'obbligazione innata, tutti gli uomini per natura hanno gli stessi diritti e sono tenuti alle medesime obbligazioni. Poiché, dunque, gli uomini, che hanno i medesimi diritti ed obbligazioni sono uguali, tutti gli uomini sono senza dubbio uguali per natura»: *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, cit., § 81.

medesimi doveri, derivanti dall'obbligo di perfezionamento, l'uomo wolffiano deve al prossimo ciò che deve a se stesso⁴⁸. Allo stesso tempo, però, per acquisire l'*habitus officii erga alios satisfaciendi* deve aprirsi alla relazione empatica verso il prossimo. Se, infatti, la personalità morale è alla base dell'eguaglianza tra gli esseri umani, la diversità dei caratteri individuali presuppone la necessità di un rapporto empatico che, superando tale diversità, predisponga il soggetto alla cura del prossimo, perfezionandolo, secondo quelle che sono le sue peculiari inclinazioni. In tal caso, l'empatia diviene per Wolff il mezzo per aiutare il prossimo nel processo propedeutico all'acquisizione di una *dispositio animi* favorevole al proprio perfezionamento. In altri termini, solo immedesimandosi nell'altro sarebbe possibile avviarne il cammino di edificazione verso l'acquisizione di una *conoscenza viva*.

Così, conclude il gusnaturalista, «chi desidera adempiere i doveri verso il prossimo, quando se ne presenti l'occasione deve abituarsi ad immaginarsi nella condizione dell'altro, pensando invece l'altro nella propria»⁴⁹.

5. Eum esse aequae hominem (...) non esse canem, vel brutum aliquod

Avviandoci ora alla conclusione, è a nostro avviso opportuno rilevare che la natura empatica dell'adempimento dei doveri *erga alios* assume un significato particolare se analizzata alla luce del concetto wolffiano di *dignitas hominis*.

Com'è noto, infatti, elaborando la propria idea di *dignitas*, il gusnaturalista l'edifica sul binomio concettuale Creatore-creatura, considerando l'individuo in una doppia prospettiva dialogica: verso Dio e verso gli altri ordini naturali. In sostanza, secondo Wolff l'uomo si colloca in una posizione mediana tra l'infinita potenza divina e gli ordini inferiori, partecipando, quale unica creatura, della natura spirituale e di quella corporea.

Tale prospettiva bidimensionale trova, a nostro parere, la propria profondità grazie alla qualità empatica del rapporto intersoggettivo di cura insito nelle *obligationes erga alios*, che 'sublima' gli elementi

⁴⁸ «*Quilibet homo alteri cuicumque homini debet, quod sibi, quatenus alter id non habet in potestate sua, ipse autem citra neglectum officii erga seipsum hoc alteri praestare potest*»: ivi, § 608.

⁴⁹ *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars quinta*, cit., § 8.

costitutivi dell'idea di dignità umana: l'eguaglianza tra gli individui nella loro natura morale e la *perfectio naturalis*, che rende gli uomini «*praestantissimos omnium creaturarum*»⁵⁰.

In sostanza, la qualità empatica della *dispositio animi* propedeutica all'adempimento delle *obligationes erga alios* vivifica l'idea di eguaglianza morale e rende la perfezione individuale specchio e riflesso della perfezione dell'altro. È così possibile individuare nell'empatia il *consensus* che, armonizzando le diverse perfezioni individuali, edifica una perfezione superiore, quella interna alle relazioni intersoggettive fondate sulla cura degli *homines omnes*, riconosciuti «amore nostro dignos»⁵¹. La polarizzazione bidimensionale dell'idea di dignità, modellata nella relazione con Dio e con le altre creature, acquisisce così una tridimensionalità grazie all'empatia (*consensus*), che apre la persona morale al rapporto con l'altro, *aeque homo*⁵².

Quale «disposizione ad ottenere il medesimo fine»⁵³, il *consensus* intersoggettivo posto in essere dal rapporto empatico è a nostro parere assimilabile, utilizzando una similitudine musicale, alla funzione svolta dal quinto grado della scala tonale, detto dominante. Come tale grado, infatti, è indispensabile per la formazione dell'accordo tonale, determinandone la qualità attraverso la dialettica interna ai singoli suoni, così, nel rapporto intersoggettivo l'empatia è finalizzata alla realizzazione del *consensus* delle diverse personalità morali tese verso il proprio perfezionamento.

È però opportuno rimarcare che se la dominante 'geometrizza' lo spazio sonoro dandogli un ordine e, di conseguenza, un significato, nella filosofia pratica wolffiana l'empatia costituisce invece il *consensus* che, armonizzando i rapporti intersoggettivi, rinviene la sua natura più profonda in ogni singola «*tensio ad idem aliquod obtinendum*»⁵⁴, vale a dire nei diversi significati della *dispositio animi* di ciascun soggetto che, aperto empaticamente al dialogo con se stesso e con il prossimo, si accinge a soddisfare il dovere.

⁵⁰ C. WOLFF, *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars Sexta*, Halae Magdeburgicae, 1746, in G. W. [1968], II. 22, § 760.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., § 503.

⁵⁴ *Ibidem*.

Guerra e cittadinanza in età moderna.
Dal momento machiavelliano alla Costituzione dell'anno III:
un *excursus* sommario

Maurizio Griffo

SOMMARIO: 1. Contro le truppe mercenarie e l'esercito di mestiere: una tradizione "repubblicana". – 2. Estate 1795: difesa della patria e cittadinanza alla Convenzione termidoriana.

1. *Contro le truppe mercenarie e l'esercito di mestiere: una tradizione "repubblicana"*

Esiste, com'è noto, una stretta relazione tra guerra e cittadinanza. Partecipare alla difesa della città, infatti, costituisce da sempre un tramite importante per diventare membro di una comunità. In età moderna questa relazione si esprime nella ripulsa per le truppe mercenarie che non solo non garantiscono una difesa adeguata della comunità politica, ma la indeboliscono in maniera strutturale¹. Solo le milizie composte da membri della comunità possono assicurare la dedizione e il coraggio necessari alla salvaguardia della indipendenza della patria. Si tratta di un tema di ascendenza classica fortemente presente, com'è noto, nella riflessione di Machiavelli. Negli scritti del segretario fiorentino il richiamo all'esempio della repubblica romana è però attualizzato e reso pressante dalla dolorosa esperienza a lui contemporanea. Il ricorso a soldati di mestiere, da parte dei signori italiani, è stato uno dei fattori che ha reso possibile la conquista con il gesso di Carlo VIII, al momento della sua discesa in Italia. Sono temi che Machiavelli svolge nel capitolo XII del *Principe* con un'argomentazione serrata in cui al sarcasmo si alterna o si mescola l'invettiva. A suo parere, uno stato «fondato in su l'arme mercennarie, non starà mai fermo né sicuro», le truppe mercenarie, infatti, sono «disunite, ambiziose, senza disciplina, infedele, gagliarde in fra gli amici, in fra' nimici vile». Questo perché

¹ L'avversione alle truppe mercenarie è ben presente anche nel medioevo, la si ritrova, per esempio, fra le condizioni poste al re nella Magna Carta, che a sua volta riprendeva un precedente documento gli *Articula baronum*, cfr. M. CARVALE, *Magna carta libertatum*, Il Mulino, Bologna 2020, 47, per i testi dei due documenti, 96 e 107.

motivate solo dalla paga che ricevono: «un poco di stipendio, il quale non è sufficiente a fare che vogliano morire per te». In sostanza i mercenari «vogliono bene essere tua soldati mentre che tu non fai guerra; ma, come la guerra viene, o fuggirsi o andarsene»². Ne consegue un precetto enunciato con toni perentori nel capitolo successivo: «senza avere arme proprie, nessuno principato è sicuro, anzi è tutto obbligato alla fortuna, non avendo virtù che nelle avversità con fede lo difenda»³.

Questo dell'esercito di popolo come ingrediente essenziale di un regime non soggetto a influenze straniere, forte ed indipendente, costituisce uno dei nuclei vitali del cosiddetto momento machiavelliano⁴, che troverà numerosi successivi *avatar*. Senza pretendere a una disamina esauriente, ai fini del discorso che qui vogliamo svolgere basterà citare qualche esempio significativo. Nella discussione che accompagna la rivoluzione inglese del XVII secolo, nelle sue varie fasi (guerra civile, protettorato, *Restoration*, gloriosa rivoluzione), la preferenza per un esercito di popolo andrà a fissarsi nell'assioma della incompatibilità di un regime libero con un esercito permanente. James Harrington nella sua repubblica di Oceana, in base al principio secondo cui i cittadini «debbono difendere la repubblica», prevede il servizio militare obbligatorio per tutti i cittadini. Li distribuisce in giovani, dai 18 fino ai 30 anni, e anziani. «I giovani devono far parte degli eserciti sul campo di battaglia, gli anziani costituiranno le guarnigioni permanenti». Si tratta di una organizzazione ricalcata sull'esempio dell'antichità. Come avverte successivamente, «Israele, Sparta e Roma affidarono le armi ai loro cittadini più insigni e li divisero (almeno a Sparta e a Roma) in giovani ed anziani; i giovani per il campo di battaglia, gli anziani per la difesa del territorio»⁵.

A conferma di una visione a quel tempo radicata e prevalente nella cultura politica, la concezione espressa da Harrington trova una piena rispondenza nella legislazione inglese. La ritroviamo, infatti, nel *Bill of*

² N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995, 79-80.

³ Ivi, p. 96.

⁴ Il riferimento è ovviamente a J. G. A. POCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), Il Mulino, Bologna, 1980. A suo avviso, in Machiavelli «viene dunque profilandosi una sociologia della libertà che ha fondamento soprattutto sull'idea del ruolo che hanno le forze armate nella società e in un *viver civile*», ivi 401.

⁵ J. HARRINGTON, *La Repubblica di Oceana* (1656), a cura di G. Schiavone, Torino, Utet 2004, 94, vedi anche, per l'organizzazione delle orbite militari, 287-288.

Rights, preparato dal Parlamento convenzione, con cui nel 1689 si chiude la gloriosa rivoluzione. Tra le colpe di Giacomo II, che giustificano la sua decadenza dal trono, c'è l'accusa di avere radunato e tenuto «un Esercito Permanente nel Regno in tempo di Pace senza il consenso del Parlamento e acquarterando Soldati contrariamente alla Legge»⁶; correlativamente, poi, tra le condizioni poste ai nuovi sovrani c'è il principio secondo cui «radunare o tenere un Esercito permanente nel Regno in tempo di Pace senza il consenso del Parlamento è contrario alla Legge»⁷.

Oltre un secolo dopo, questo stesso precetto politico sarà ritenuto pienamente valido anche dai rivoluzionari americani. Nel *Federalist* 29, Alexander Hamilton, partendo dal presupposto che «gli eserciti permanenti rappresentano un pericolo per la libertà», discute del modo migliore con cui dar vita alla milizia popolare. A suo avviso, per ottenere che essa possa avere la necessaria «uniformità organizzativa e disciplinare», è opportuno affidare «il comando della milizia ad un'autorità nazionale». Questo «consentirebbe di distribuire, con reciproca comprensione ed accordo, i compiti militari e strategici», ottenendo «un vantaggio di non piccolo peso nella condotta di un esercito»⁸. Più in generale, poi, «se il governo federale potrà ricorrere all'aiuto della milizia in tutte quelle evenienze che richiedono l'intervento di una forza militare, a sostegno dell'autorità civile, esso potrà più facilmente fare a meno del ricorso ad un altro genere di forza», come quella costituita da un esercito permanente. In questo modo, facendo leva sulla spinta autoconservativa dei poteri e degli interessi in campo, si porranno «i presupposti affinché un esercito sia superfluo» in maniera più efficace che non con «mille divieti scritti sulla carta»⁹. Tuttavia, per rassicurare l'opinione di chi temeva che in questo modo si concentrasse un potere eccessivo nel governo federale, Hamilton suggeriva di lasciare ai singoli stati «la responsabilità della nomina degli ufficiali nonché quella di provvedere all'addestramento della milizia»¹⁰.

Il rifiuto dell'esercito di mestiere in tempo di pace, e la propensione per una milizia civica, non erano un'esclusiva di alcuni settori della classe politica della neonata repubblica, ma costituivano un patrimo-

⁶ *The Bill of Rights [1689]*, Liberilibri, Macerata 2010, 5.

⁷ Ivi, 9.

⁸ *Il Federalista*, a cura di M. D'ADDIO e G. NEGRI, Il Mulino, Bologna 1980, 225.

⁹ Ivi, 225-226.

¹⁰ Ivi, 225.

nio comune dei rivoluzionari americani. Lo troviamo, infatti, pienamente condiviso anche da un autore che la critica colloca su di una sponda politica assai diversa, se non opposta, a quella di Hamilton come Thomas Jefferson. Questi, in una lettera del 26 gennaio 1799, riassumendo i suoi orientamenti politici generali, affermava riguardo alla «difesa interna di fare affidamento solo sulla nostra milizia, tranne in caso di una invasione», e di essere comunque contrario a «un esercito permanente in tempo di pace»¹¹.

Dato un simile orientamento nella cultura politica americana del tempo, non stupisce di vedere il principio della milizia popolare e la ripulsa per gli eserciti stanziali in tempo di pace ben presenti tanto nelle costituzioni degli stati quanto in ambito federale. Per esempio, essi sono congiuntamente affermati, con formulazioni molto simili, nella Dichiarazione dei diritti della Virginia, nella Costituzione della Pennsylvania e in quella del Massachusetts¹². Successivamente quando, nella fase di ratifica della costituzione di Filadelfia, si decise di completare la costituzione con un insieme di emendamenti volti a costituire un *bill of rights*, anche la preferenza per la milizia popolare vi viene espressa in maniera netta. Il secondo emendamento recita infatti: «Una ben ordinata milizia essendo necessaria alla sicurezza di uno Stato libero, il diritto del popolo a tenere e portare armi non potrà essere violato»¹³. In questo caso, riletta in chiave individualistica, l'idea dell'esercito popolare diventa la facoltà di armarsi di ciascuno come un diritto soggettivo perfetto.

Da questa sommaria panoramica appare evidente come la preferenza per un esercito di popolo fosse radicata nella tradizione politica che, in termini assai generali, possiamo definire come repubblicana, trovando espressione in diverse circostanze e situazioni. Avendo alle spalle questo breve *excursus*, che può essere inteso come una introduzione al nostro argomento, possiamo passare all'approfondimento particolare che proveremo a svolgere di seguito.

¹¹ Lettera a Elbridge Gerry, citiamo da *The life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, edited and with an introduction by A. KOCH and W. PEDEN, *The modern library*, New York, 1998, 499. Qui e in tutti gli altri casi, ove non diversamente indicato, le traduzioni dei passi citati sono di chi scrive.

¹² In tutti i tre casi, inoltre, ci si preoccupa di specificare che il potere militare dev'essere subordinato a quello civile. Per i luoghi dei documenti richiamati nel testo cfr. *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. vol. II (1776-1796)*, a cura di A. ACQUARONE, G. NEGRI, C. SCELBA, Nistri Lischi, Pisa, 1961, rispettivamente 3-4, 16, 58.

¹³ Per il testo del secondo emendamento cfr. *ivi*, 502.

2. Estate 1795: difesa della patria e cittadinanza alla Convenzione termidoriana

Gli esempi citati in precedenza non investono se non indirettamente il rapporto tra guerra e cittadinanza, anche perché i criteri secondo cui veniva attribuita la cittadinanza come la intendiamo oggi erano ancora mal definiti. Per mettere a fuoco in maniera più precisa il nostro tema, allora, può risultare interessante esaminare un caso studio che si può considerare paradigmatico perché il legame tra diritti politici e difesa della patria si presenta con immediatezza. Intendiamo riferirci alla maniera in cui, nella Francia termidoriana, vengono definiti i criteri di accesso alla cittadinanza e perciò alla partecipazione elettorale.

A tal proposito, occorre considerare che la Francia è il primo paese in cui si sperimentano procedure di voto su grande scala, coinvolgenti diversi milioni di individui. Concedere il diritto di voto a un numero così consistente di persone, senza avere alle spalle una esperienza pregressa, fu una scelta che è stata giustamente definita «una scommessa di cui oggi è difficile misurare quello che aveva di audace, per non dire di più»¹⁴. Per avere una idea di cosa questo abbia significato basta porre mente al fatto che in quel medesimo turno di tempo, cioè verso la fine del XVIII secolo, in Inghilterra, la patria del regime rappresentativo, gli elettori erano poco numerosi, non molti più di trecentomila. Pure facendo la tara di una consistenza demografica minore di quella francese, il divario con la situazione transalpina resta comunque assai netto. Anche l'esperienza dei nuovi stati americani, per quanto importante, perché potevano accedere al voto oltre la metà dei maschi maggiorenni, risulta meno significativa dal punto di vista numerico per una ragione demografica. Nel 1800 le tredici ex colonie contavano, infatti, circa tre milioni di abitanti. La Francia rivoluzionaria, nelle sue varie fasi, concede il diritto di voto o a sei o sette milioni di persone, una situazione che, tanto da punto di vista percentuale che da quello numerico assoluto, è del tutto senza precedenti.

Com'è noto, nell'estate del 1795 la Convenzione francese si apprestava a votare una nuova costituzione, la terza in sei anni. Il progetto di costituzione proposto alla Convenzione dalla commissione degli undici prevedeva che l'elettorato attivo, per chi era nato in Francia e aveva

¹⁴ P. GUENIFFEY, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1993, 96.

raggiunto la maggiore età, fosse legato a due condizioni: la residenza di un anno nello stesso cantone e il pagamento di una qualunque contribuzione diretta, fondiaria o personale che fosse. Inoltre, era garantito l'elettorato attivo, senza condizioni, per tutti coloro che avevano combattuto in difesa della Francia.

Cerchiamo di capire perché e come si arriva a questa formulazione. Il progetto costituzionale era stato messo a punto, come si è accennato, da una commissione di undici convenzionali eletta nel seno dell'assemblea nella primavera precedente. Non disponiamo dei verbali della commissione, e perciò non possiamo sapere come ha proceduto nei suoi lavori. L'unico dato sicuro è che nelle bozze di costituzione più risalenti la connessione fra difesa della patria e accesso alla cittadinanza non è presente. Essa compare invece solo nel progetto presentato in aula¹⁵. Probabilmente la clausola venne inserita quando si decise che per godere dei diritti politici era necessario un blando requisito censitario e una residenza stabile per un arco di tempo non lunghissimo, condizioni che hanno fatto parlare di un sistema di «suffragio quasi universale»¹⁶. Si tratta di misure che tendevano ad escludere alcune categorie sociali (persone senza fissa dimora, lavoratori stagionali, nullatenenti), che erano ritenute essere più sensibili alle suggestioni sovversive dei montagnardi e delle sezioni parigine. Una scelta che si può comprendere solo ponendo mente al clima del momento. La fase termidoriana è stato a lungo stigmatizzata negativamente dalla storiografia come il momento in cui la rivoluzione avrebbe perso di afflato ideale. Si tratta di una chiave di lettura che, a mio parere, non coglie il senso degli avvenimenti. La stagione termidoriana, per essere intesa nel suo significato storico, va letta come un faticoso tentativo di uscire dal terrore, che aveva segnato in modo drammatico oltre un anno della vita politica francese¹⁷. In sostanza il termidoro è stato un processo non

¹⁵ Su questi aspetti cfr. M. TROPER, *Terminer la Révolution. La constitution de 1795*, Fayard, Paris, 2006, dove sono riportati i testi delle prime due bozze di costituzione, 227-243, per il progetto di costituzione presentato in aula cfr. "Journal des Débats et de Décrets", n. 1002, Supplément, 1-23.

¹⁶ P. ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris, 2000, 85. Per il cambiamento, rispetto alla precedenti costituzioni rivoluzionarie, delle condizioni cui era legata la cittadinanza introdotte dalla Costituzione del 1795, cfr. M. TROPER, *La mutation du concept de citoyen de l'an III*, in *La Constitution de l'an III ou l'ordre républicain*, textes réunis par J. Bart, J-J Clère, C. Courvoisier, M. Verpeaux, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon 1998, 85-97.

¹⁷ Questa chiave analitica è fissata in B. BACZKO, *Comment sortir de la Terreur*.

lineare, i cui protagonisti non perseguivano un disegno perfettamente definito nelle sue finalità, ma erano guidati anzitutto da una preoccupazione negativa: evitare la ripresa di derive sovversive. In questo quadro vanno intese tutte le scelte relative all'organizzazione dei poteri adottate nella costituzione del 1795 (bicameralismo, esecutivo plurimo, rinnovo parziale di tutti gli organi, tanto legislativi quanto esecutivi), e anche le clausole concernenti l'elettorato attivo di cui si è detto. La costituzione precedente, approvata due anni prima e mai entrata in vigore, prevedeva il suffragio universale maschile. Si comprende che, volendo evitare la ripresa di attività insurrezionali, si sia pensato a un modesto argine censitario¹⁸.

Tuttavia a partire dall'aprile 1792 la vita politica era stata scandita dalla guerra che la Francia conduceva contro le potenze straniere, una situazione che, dopo i rovesci iniziali, aveva visto la giovane repubblica fronteggiare brillantemente la minaccia di invasione e poi anche l'insurrezione vandeana. Peraltro, circostanza che aiuta a capire il clima di quel periodo, proprio mentre era in corso la discussione sulla costituzione, il 4 termidoro (22 luglio) era stata firmata la pace con la Spagna. In questa situazione era logico che i membri della commissione degli undici non si sentissero di escludere dalla cittadinanza chi aveva combattuto in difesa della patria, da qui la clausola aggiuntiva che riconosceva la cittadinanza, e perciò l'elettorato attivo, a chi aveva fatto campagne per la difesa della Francia. Boissy d'Anglas nel discorso preliminare con cui illustrava il progetto di costituzione si soffermava, sia pure in maniera un po' ellittica, su questa scelta. La commissione degli undici, ricordava, non aveva voluto restringere il diritto di voto ai combattenti: «Tutti hanno egualmente combattuto, e con lo stesso coraggio, per l'affrancamento del corpo sociale, perciò tutti debbono farne parte»¹⁹.

Thermidor et la Révolution, Gallimard, Paris, 1989. Un testo che si può considerare ancora oggi un essenziale punto di riferimento storiografico.

¹⁸ Sul fatto che la scelta sia dettata da una preoccupazione pratica e contingente e non da una revisione teorica cfr. P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, 99-100, vedi anche S. LUZZATTO, *L'autunno della rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Einaudi, Torino, 1994, 342n.

¹⁹ Discorso letto nella Seduta 5 messidoro anno III (23 giugno 1795) in «Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel», 12 messidoro anno III (30 giugno 1795), che citiamo dalla ristampa anastatica «Reimpression de l'Ancien Moniteur», tome vingt-

La discussione in aula investiva soprattutto l'entità e il modo della contribuzione richiesta, mentre la clausola sulla concessione della cittadinanza e del diritto di voto ai combattenti delle campagne in difesa della patria non suscitava obiezioni, perché considerata come doverosa anche da chi non era d'accordo sui criteri prospettati. Dubois-Crancé, ad esempio, proponeva di legare la cittadinanza e quindi il diritto di voto a una contribuzione civica da versare, su base volontaria, una volta l'anno. Una soluzione che gli pareva preferibile a quella proposta dalla commissione degli undici perché essendo volontaria, e non automatica, avrebbe sollecitato lo spirito civico di chi doveva versarla, evitando intriganti e scremando persone che avrebbero potuto essere facilmente corrompibili. Tuttavia l'emendamento presentato da Dubois-Crancé, che viene respinto, tiene egualmente conto della condizione di chi aveva contribuito alla salvezza della nazione, esentando per un anno i militari dalla contribuzione civica²⁰.

Probabilmente non è casuale che la unica obiezione alla causola che collega la partecipazione alle campagne militari alla cittadinanza venga da un convenzionale che non era di nazionalità francese. Si tratta di Thomas Paine, che era uno dei due convenzionali stranieri eletti alla Convenzione²¹. Incarcerato durante il Terrore e ammalatosi in modo grave nel corso della detenzione, lo scrittore politico anglo-americano non si era ancora pienamente rimesso e, per quanto reintegrato nelle funzioni dal 18 frimaio anno III (8 dicembre 1794), interviene in aula una volta sola nella seduta del 19 messidoro (7 luglio), con un discorso di carattere generale sul progetto di costituzione. Forse anche per questo sfalsamento temporale il suo discorso non trova eco nella discussione del titolo II, dove è la clausola che ci interessa, la quale avviene alcuni giorni dopo, il 22 messidoro (10 luglio).

Paine, nel suo intervento, criticava la decisione di legare la concessione della cittadinanza al versamento di una contribuzione diretta, un requisito che gli pareva in contraddizione con quanto affermato nei

cinquième, Au Bureau central, Paris 1843, [d'ora in avanti indicato come *Moniteur*], 93.

²⁰ L'intervento di Dubois Crancé del 22 messidoro (10 luglio) in *Moniteur*, 214-215.

²¹ L'altro convenzionale non francese era il prussiano Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, barone di Cloots, più noto come Anacharsis Cloots, che venne ghigliottinato durante il Terrore. Entrambi erano fra le sedici personalità nominate cittadini onorari dall'Assemblea Legislativa francese il 26 agosto 1792.

primi tre articoli del progetto di dichiarazione dei diritti²². In sostanza, per il convenzionale americano quel diritto non poteva essere assoggettato ad alcuna restrizione, anche minima. Da questa idea di fondo discendeva anche la sua opposizione alla clausola sulla partecipazione alle campagne militari; una opposizione svolta con quella che possiamo qualificare come una pertinente notazione di psicologia del patriottismo. A suo avviso, e contrariamente a quello che avevano immaginato i proponenti, la clausola di estensione incondizionata della cittadinanza a chi aveva partecipato alle campagne militari avrebbe deluso anche i suoi beneficiari. Il soldato francese non aveva combattuto, respingendo l'invasore straniero, per acquistare un diritto di cittadinanza che non avrebbe potuto trasmettere ai propri discendenti. Al contrario egli si era battuto perché «voleva lasciarlo in eredità ai propri figli, in modo che questi potessero trasmetterlo alla loro più lontana posterità». Invece, adesso, quanto da lui conquistato a caro prezzo sarebbe andato in seguito perso. Per cui, come padre, avrebbe vissuto la sgradevole sensazione di dover avere come discendenti «una generazione di schiavi»²³.

Quello che abbiamo brevemente ricostruito non è, certamente, una vicenda epocale. Tuttavia la decisione della Convenzione di concedere i diritti di cittadinanza a chi aveva difeso la patria segna una tappa significativa nella storia del costituzionalismo. Questo perché formalizza

²² I primi tre articoli del progetto di dichiarazione recitano: «art. I. Lo scopo della società è la felicità comune. Il governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti; art. II. I diritti dell'uomo in società sono la libertà, l'uguaglianza, la sicurezza, la proprietà; art. III. La libertà consiste nel poter fare quello che non nuoce ai diritti altrui», per il testo vedi "Journal des Débats et de Décrets", n. 1002, Supplément, p. 1; il primo articolo cadrà, il terzo sarà lievemente emendato. Un quadro sinottico della dichiarazione del 1793, delle bozze di dichiarazione preparate dalla commissione degli undici e di quella approvata dalla Convenzione nel 1795 in S. LUZZATTO, *L'autunno della rivoluzione*, cit., 418-421; per il testo approvato vedi anche *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino [1795]*, Liberilibri, Macerata, 2020, 2-3.

²³ Il discorso di Paine, che non parlava il francese in maniera fluente, venne tradotto e letto in aula da François Lanthénas, ed è stampato in *Moniteur*, 171-172. Qui però citiamo da *The Complete Writings of Thomas Paine*, collected and edited by Ph. S. Foner, The Citadel Press, New York, 1945, vol. II, 593. Un'analisi accurata dell'intervento e del contesto in cui avviene, che però non si sofferma sulla clausola relativa alla partecipazione alle campagne militari in difesa della patria, in C. LOUNISSI, *La pensée politique de Thomas Paine en contexte. Théorie et pratique*, Champion, Paris, 2012, 389-393.

in una disposizione costituzionale quella che era una esigenza manifestatasi già in un passato assai più risalente. Inoltre, a partire da questo momento, nelle costituzioni a base popolare, che sono frutto di un lavoro costituente, la connessione tra cittadinanza e difesa della patria sarà presente come una delle condizioni ritenute ovvie e doverose.

La metafora di un impegno politico e morale. La cura come rivolta nella peste di Albert Camus

Tommaso Visone

SOMMARIO: 1. Preambolo – 2. La peste tra politica e politico. – 3. Combattere il terrore. – 4. Un atto creativo contro l'epidemia. – 5. La cura al di là dell'accezione "sanitaria". – 6. La metafora di una rivolta "sisifea".

*Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages.
Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde;
elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres.*
A. Camus, *L'Homme Révolté*, 1951.

1. Preambolo

Se c'è un romanzo che ha recentemente goduto di una rinnovata attenzione mondiale, questo è *La Peste* di Albert Camus (1947). Con l'esplosione della pandemia legata al tragico incedere del Covid-19 e i connessi e ripetuti lock-down, diversi lettori hanno infatti scelto di affrontare o di ritornare ad approfondire il testo dell'autore franco-algerino, cercandovi delle chiavi attraverso cui comprendere e affrontare il presente¹. In merito è bene notare che sin dalla sua pubblicazione il romanzo fu oggetto di un intenso dibattito e di letture molto diversificate. Celebre a riguardo fu l'interpretazione datane da Roland Barthes nel 1955 che affermava la natura impolitica della *Peste*, sottolineando come il mondo del romanzo fosse "*un monde d'amis, non de militants*", un mondo di uomini soli che erano incapaci di contrastare

¹ Si vedano A. FLOOD, *Publishers Reports Sales Boom in Novels about Fictional Epidemics*, "The Guardian", 5 marzo 2020 <https://www.theguardian.com/books/2020/mar/05/publishers-report-sales-boom-in-novels-about-fictional-epidemics-camus-the-plague-dean-koontz>; F. SCOLA, "*La peste*" di Camus diventa bestseller nell'era della Covid-19, in "LiberoPensiero", 8 Maggio 2020 <https://www.liberpensiero.eu/08/05/2020/cultura/la-peste-di-camus-diventa-bestseller-nellera-della-covid-19/>; A. GEORGES, *En pleine épidémie de Coronavirus, les ventes de La Peste de Camus s'envolent*, in "Le Figaro", 3 marzo 2020 <https://www.lefigaro.fr/livres/en-pleine-epidemie-de-corona-virus-les-ventes-de-la-peste-de-camus-s-envolent-20200303>.

il “*mal à face humaine*” e che quindi sceglievano la “*solitude*”². Tale lettura diede a Camus la possibilità di riaffermare la logica politica – e non solo morale – della sua opera tramite una replica, scritta sempre nel 1955, in cui si ribadiva l’identità di “combattenti” e di “militanti” (secondo lo stesso non antitetica a quella di amici) dei protagonisti³. Ed è proprio a partire da tale replica che ci si può oggi interrogare sul significato e il valore dell’azione compiuta – che è un’azione, si vedrà in quale senso, di “cura”⁴ – dai personaggi del romanzo camusiano, anche al fine di fornire qualche elemento concettuale in più a quanti si avvicinino alla luce del contesto odierno per la prima volta all’opera in questione.

2. *La peste tra politica e politico*

Innanzitutto occorrerà chiarire, per comprendere poi le scelte operate dai personaggi all’interno del romanzo, in che cosa consisteva tale

² Si veda R. BARTHES, *La Peste, Annales d’une épidémie ou roman de la solitude?* In R. BARTHES, *Œuvres complètes I*, Éditions du Seuil, Paris, 1993, 540-545. La distanza tra i due era anche di matrice ideologica, come si può vedere dalla diversa valutazione e rilevanza espressa nei confronti del “materialismo storico” qualche mese dopo. M-C. PAVIS, *Barthes Roland (1915-1980)*, in J. GUÉRIN (sous la direction de), *Dictionnaire Albert Camus*, Laffont, Paris, 2009, 75-76. A partire dal 1955 i due avrebbero avuto anche posizioni diverse sulla questione algerina. Su Barthes e la sua posizione relativa all’Algeria si veda M. LAOUYEN, *Roland Barthes et “l’Algérie française”: être ou ne pas être*, in “L’Esprit Créateur”, Volume 41, Number 4, Winter (2001), 19-24.

³ Si veda A. CAMUS, *Lettre à Roland Barthes*, 11 janvier 1955, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II 1944-1948*, Gallimard, Paris, 2006, 285-286.

⁴ Per cura, intesa come *care*, si consideri quanto scrive Johan Tronto che la definisce come una “specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile”. Questo tipo di *care* in particolare sarebbe in grado di “cambiare il senso delle nostre finalità politiche e di dotarci di nuovi modi di pensare politicamente e strategicamente”. J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, 118 e J. TRONTO, *Care as Political Concept*, in N. HIRSCHMANN e C. DI STEFANO (a cura di), *Revisioning the Political Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview Press, Oxford, 1996, 143. Sul concetto di cura nell’ambito della teoria politica si veda M. P. PATERNÒ, *Teoria Politica ed etica della cura* in M. P. PATERNÒ, *Cura dell’Altro. Interdipendenza e disegualianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 20-26.

logica rivendicata da Camus. In prima battuta nell'essere l'azione dei protagonisti la risposta a una minaccia, quella della peste, che era stata originariamente pensata in termini politici. Scriveva a riguardo:

La Peste, dont j'ai voulu qu'elle se lise sur plusieurs portées, a cependant comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme. La preuve en est que cet ennemi qui n'est pas nommé, tout le monde l'a reconnu, et dans tous les pays d'Europe. Ajoutons qu'un long passage de La Peste a été publié sous l'occupation dans un recueil de combat et que cette circonstance à elle seule justifierait la transposition que j'ai opérée. La Peste, dans un sens, est plus qu'une chronique de la résistance. Mais assurément, elle n'est pas moind⁵.

Quindi, secondo l'autore franco-algerino, il romanzo forniva, *in primis*, una prospettiva originale sullo sforzo compiuto dalla resistenza al tempo del'occupazione nazista⁶. Ma vi era, nelle stesse pagine, anche un elemento più propriamente "politico" che andava oltre la narrazione connessa a tale specifico scontro. La peste, infatti, veniva definita alla stregua di un conflitto sempre riattivabile, una dinamica distruttiva che nei tempi di "pace" veniva dimenticata e, quindi, sottovalutata. In tal senso "il y a eu dans le monde autant de pestes que de guerres. Et pourtant pestes et guerres trouvent les gens toujours aussi depourvus"⁷. La peste secondo il romanzo è perennemente latente, può sempre tornare, non viene mai sconfitta definitivamente. È, in tal senso, una possibilità sempre presente non eliminabile una volta per tutte, nonostante tutti i tentativi che si fanno per costruire o restaurare una normalità che sia scevra della stessa⁸. Essa rappresenta l'assurdo, una mancanza di senso che può sempre ripresentarsi al di là di tutti i tentativi umani di attribuire un significato alla realtà⁹. Infatti individui e collettività

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sulla scrittura di *La Peste* e il suo rapporto con il periodo dell'Occupazione si veda B. ALLUIN, *Peste (La)*, in J. GUÉRIN (sous la direction de), cit., 663-669.

⁷ A. CAMUS, *La Peste*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II*, cit., 59.

⁸ "Rieux, savait ce que cette foule en joie ignorait, et qu'on peut lire dans les livres, que le bacilli de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais, qu'il peut rester pendant des dizaines d'années en dormi dans les meubles et le linge, qu'il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les paperrasses, et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste éveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cite heureuse". A. CAMUS, *La Peste*, cit., 248.

⁹ "Mais qu'est-ce que ça veut dire, la peste ? C'est la vie, et voilà tout". A. CAMUS, *La Peste*, cit., 247.

sono destinati non solo ad essere “seppelliti”, in quanto tali ma a seppellire, *humare*, i significati da loro costruiti e dati alla vita¹⁰. Per questo la peste coincide con il terrore, con una paura pietrificante e annichilente, perché gli uomini sono spaventati più di ogni altra cosa dalla mancanza di senso nell’esistenza¹¹. Ma – ed è qui il rilievo della peste – essa mostra simultaneamente a tutti gli uomini, al di là del loro particolare, la radicalità dell’assurdo, distrugge simultaneamente tutti i significati individuali, le storie, le speranze e rompe i legami interpersonali¹². Essa, paradossalmente, accomuna gli uomini separandoli, ovvero dando a tutti lo stesso destino¹³. La peste agisce sugli uomini all’unisono, li isola e li costringe a fare i conti con l’assenza di senso della propria fine e del mondo. Essa mina i rapporti umani, quali che essi siano¹⁴ e lascia tutti i singoli colpiti dalla stessa separati dinnanzi al terrore e alla morte ponendoli, in una significativa analogia con quanto fatto dai contrattualisti, nella medesima condizione da cui cercare una via d’uscita¹⁵.

3. *Combattere il terrore*

Ciò premesso può essere utile riportare criticamente questa concezione alla lettura che Carl Schmitt ci dà del “Politico” e del suo concetto. La peste ci mostra, volendo utilizzare le categorie schmittiane per una comparazione, che esiste un caso estremo diverso da quello

¹⁰ Il che implica, nella misura in cui ne resti qualche traccia, anche la possibilità che tali significati possano rivivere. Si veda M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull’umanesimo*, Einaudi, Torino, 2019, 29.

¹¹ Su questa coincidenza tra peste e terrore si veda A. CAMUS, *Lettre à Roland Barthes*, cit.

¹² Nell’*État de siege* (1948) il personaggio della “Peste” dirà per l’appunto di essere venuto al fine di portare la stessa morte a tutti e per far venire meno la casualità delle esistenze individuali. Si veda A. CAMUS, *L’État de siege*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II*, cit., 322-323. Sul rapporto tra *La Peste* e *L’État de siege* si veda P. GROUX, *Peste*, in J. GUÉRIN (sous la direction de), cit., 662-663.

¹³ Si veda A. CAMUS, *La Peste*, cit., 149.

¹⁴ “*Pour des raisons évidentes, il semblait que la peste s’acharnât particulièrement surtout ceux qui avai entpris l’habitude de vivre emgroupes, soldats, religieux ou prisonniers*”. A. CAMUS, *La Peste*, cit., 151.

¹⁵ Per le analogie tra l’assurdo degli esistenzialisti e lo stato di natura dei giusnaturalisti si veda il classico F. D. DALLMAYR, *Hobbes and Existentialism: some affinities*, in “*The Journal of Politics*”, 31, 3, (1969), 615-640.

che divide gli uomini in “amici” e “nemici” – “l’estremo grado di intensità di un’unione o di una separazione, di una separazione o di una dissociazione”¹⁶ – in quanto vi è una possibilità di “uccisione fisica” qualitativamente differente che non è rivolta contro l’altro da se ma contro la stessa vita umana. Essa separa e uccide gli uomini individualmente e indipendentemente dalla loro cultura e dalla loro cittadinanza – Rambert dice “*je ne suis pas d’ici!*” e Rieux gli risponde “*a partir de maintenant, hélas, vous serez d’ici comme tout le monde*”¹⁷ – e in tal senso investe gli uomini come singoli, non come gruppi¹⁸, mettendo le premesse per una potenziale nuova unione tra i primi.

Proprio per questa ragione la peste può dare vita a un atto di contrapposizione, a un fare fronte che nato nell’individuo, come sforzo morale, ri-genera una comunità di natura politica: “*je me revolte donc nous sommes*”¹⁹. Questo atto, la rivolta, crea una nuova unione, un’unità, così come la resistenza europea al nazismo aveva creato un nuovo tipo di militanza. È altrettanto vero che per Camus la stessa, nonostante i suoi connotati tragici, non ha il colore tetro e distruttivo che Schmitt attribuisce alla guerra civile²⁰, ne comporta un bisogno di distruzione dell’avversario politico. Non è un caso che Camus si batta per il perdono di figure come Robert Brasillach e Lucien Rebatet dopo la fine della guerra²¹. A suo avviso la superiorità della Resistenza sta proprio nel perdonare, nel non utilizzare gli stessi criteri del nazismo (anche se fallirà con Brasillach). L’idea di Camus è quella che si possa guarire da un certo atteggiamento, senza dover ricorrere all’uccisione di chi lo pratica, salvo che nel caso di legittima difesa²².

L’esperienza della resistenza non ha quindi al suo centro l’avver-

¹⁶ C. SCHMITT, *Il concetto di ‘politico’* in C. SCHMITT, *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna, 1972, 109.

¹⁷ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 92.

¹⁸ Già Leo Strauss notava che Carl Schmitt dava per scontata una separazione naturale degli uomini per “gruppi” e non per “individui”, come il suo maestro Hobbes. Si veda L. STRAUSS, *Lettera a Schmitt del 4. 9. 1932*, citata in H. Meier, *Carl Schmitt, e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Cantagalli, Siena, 2011, 130.

¹⁹ A. CAMUS, *L’Homme révolté*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes III. 1949-1956*, Gallimard, Paris, 2008, 79.

²⁰ Si veda T. VISONI, *Réflexions sur la Guerre civile à l’époque des idéologies (1929-1939). Carl Schmitt et Karl Polanyi*, in «Giornale di Storia Costituzionale» n. 26, 2 (2013), 117-134.

²¹ Si veda O. TODD, *Albert Camus une vie*, Gallimard, Paris, 1996, 512-515.

²² Si veda A. CAMUS, *Ni victimes ni bourreaux*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II*, cit., 436-456.

sione per un nemico, quanto per un determinato pericolo -la tirannia generata dalla diffusione del terrore- che si manifesta nelle società umane. Essa si basa sulla “*la reconnaissance d'une communauté dont il faut partager les lutttes*”²³ e in particolare quella contro un terrore che, come scriverà Camus, non ha senso definire una volta per tutte o ravvisare in un particolare gruppo di uomini. Anche per questo lo scrittore franco-algerino parlerà della peste e non del nazismo o di un altro tipo di avversario politico, rinunciando alla logica amico/nemico, che ancora adoperava nel 1945²⁴. La stessa infatti può, come malattia che influenza gli atteggiamenti umani, assumere differenti volti e generare per questo molti tipi diversi di rivolta. In ogni caso tutti questi avranno in comune un'esigenza di significato che spingerà ogni volta gli uomini a unirsi contro l'assurdo, a battersi contro la peste.

4. *Un atto creativo contro l'epidemia*

Non a caso nel romanzo un personaggio rilevante come il signor Cottard afferma “*La seule façon de mettre les gens ensemble, c'est encore de leur envoyer la peste*”²⁵. Ma come accade tale rivolta riunificatrice? In primis avviene come atto creativo che rifiuta lo status quo, il sottomettersi alla forza della malattia e alle pratiche messe in campo fino a quel momento dalle autorità²⁶:

*Ce qui leur manque, c'est l'imagination. Ils ne sont jamais à l'échelle des fléaux. Et les remèdes qu'ils imaginent sont à peine à l'hauteur d'un rhume de cerveaux. Si nous les laissons faire, ils périront et nous avec eux*²⁷.

Ci si inventa quindi una nuova modalità d'azione per combattere la peste/l'assurdo che consenta agli uomini di fare qualcosa insieme (come spiegava José Ortega y Gasset, autore molto stimato da Camus,

²³ A. CAMUS, *Lettre à Roland Barthes*, cit., 286.

²⁴ Sulla precisazione dell'opposizione definita nelle “Lettres” veda A. CAMUS, *Lettres à un ami allemande*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II*, cit., 3-4. Sulla scelta del termine *Peste* si veda A. CAMUS, *Lettre à Roland Barthes*, cit., 286.

²⁵ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 168.

²⁶ Secondo Matthew Sharpe sono proprio le misure militaristiche e totalitarie prese dalle autorità che spingono i protagonisti alla rivolta. Si veda M. SHARPE, *Camus Philosophie. To Return to Our Beginnings*, Brill, Leiden-Boston, 2015, 61-68.

²⁷ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 119.

l'unità politica viene dal “*bacer juntos algo*”²⁸. In tal senso nel romanzo *La Peste* Tarroux organizza delle “formazioni sanitarie volontarie” che iniziano a lavorare per arrestare la malattia, a partire dai quartieri più poveri della città (che erano anche i più colpiti dall'epidemia)²⁹. Quest'iniziativa nel breve smuove numerosi altri personaggi del romanzo che iniziano a lavorare in maniera nuova contro la malattia e in diretta collaborazione con le formazioni sanitarie volontarie (come Castel che inizia a cercare un nuovo siero o come Grand che si offre di fare il segretario di queste formazioni e lo stesso Rambert, in cerca di fuga per amore, accetta infine di riunirsi alle stesse e rifiuta di fuggire “per la vergogna di essere felice da solo”)³⁰. Per questi uomini, come scrive Camus, “*Il n'y avait plus alors des destins individuels, mais une histoire collective qui était la peste, et des sentiments partagés par tous*”³¹.

5. La cura al di là dell'accezione “sanitaria”

È ora decisivo notare come ciò che riunisce i protagonisti nel romanzo, l'ambito stesso in cui realizzano e definiscono la loro rivolta, è l'attività di cura³². Non a caso il protagonista di *La Peste*, Bernard Rieux, è un medico. Egli, come ribadisce nel romanzo, non lavora al fine di ottenere la salvezza dell'uomo – ed è questo che lo distingue da padre Paneloux – ma la sua salute³³. Lo stesso soffre duramente nel momento in cui si rende conto che, per una fase dell'epidemia, il suo lavoro non sarà quello di guarire ma quello di diagnosticare³⁴. E verso

²⁸ Si veda J. ORTEGA Y GASSET, *La Rebelión de las Masas*, Austral, Madrid, 2007, 224.

²⁹ Si veda A. CAMUS, *La Peste*, cit., 124-126.

³⁰ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 178.

³¹ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 149.

³² È bene notare che Camus non utilizza una sola parola per parlare della cura (*care* in inglese). Nella *Peste* le parole *traitement*, *soin*, e *remède* sono quelle relative al campo semantico coperto in italiano dal concetto di cura.

³³ Si veda A. CAMUS, *La Peste*, cit., 185. Aggiungeva nei *Carnets* del 1944 “*La grace? Nous devons servir la justice parce que notre condition est injuste, ajouter au bonheur et à la joie parce que cet univers est malheureux. De même, nous ne devons pas condamner à mort puisqu'on fait de nous des condamnés de mort. Le médecin, ennemi de Dieu: il lutte contre la mort*”. A. CAMUS, *Carnets 1935-1948*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II*, cit., 1019.

³⁴ Si veda A. CAMUS, *La Peste*, cit., 165.

la fine dell'epidemia, quando le cure incontrano finalmente successo, si preoccupa di capirne le ragioni e di scrivere una cronaca della stessa per descrivere cosa si era fatto al fine di dare delle informazioni a chi avrebbe dovuto affrontare una simile epidemia in futuro³⁵. Gli altri personaggi che gravitano attorno a Rieux finiscono tutti, inclusa la madre (che seguirà Tarroux nei suoi ultimi giorni di vita), per essere coinvolti nell'attività di cura. Le principali innovazioni introdotte dai protagonisti del romanzo rientrano a loro volta in tale attività – le formazioni sanitarie volontarie, il nuovo siero, ecc. Qui è interessante, tuttavia, sottolineare come i riferimenti alla cura in *La Peste* vadano ben al di là di un'accezione “sanitaria” in senso ristretto. La cura infatti diventa la metafora dell'esercizio di volontà morale e di tensione esistenziale e politica che occorre praticare al fine di evitare di diffondere il contagio di una peste – vista come la propensione all'assurdo e all'omicidio presente in ogni uomo – che ognuno porta dentro di se, cosa ripetuta da diversi personaggi tra cui Tarroux in un famoso monologo:

*C'est pourquoi j'ai décidé de refuser tout ce qui, de près ou de loin, pour des bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir. C'est pourquoi encore cette épidémie me n'apprende rien, sinon qu'il faut la combattre a vos cotés (quello di Rieux). Je sais de science certe [...] que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'est indemne. Et qu'il faut se surveiller sans arret pour ne pas etre amené, dans une minute de distraction, à respirer dans la figure d'un autre et à lui coller l'infection. Ce qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité, la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté qui ne doit jamais'arreter [...] Il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais etre distrait!*³⁶

Quello della cura, che unisce anche la dimensione della “prevenzione”³⁷, è uno sforzo ininterrotto, che conduce solo a delle “vittorie provvisorie”³⁸ che non fanno venire meno l'esigenza di porsi in tensione, di farsi delle domande, di cercare delle nuove soluzioni comuni.

³⁵ Ivi, 248.

³⁶ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 209.

³⁷ Si veda A. CAMUS, *Les Archives de la Peste, I. Exortation aux médecins de la peste*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes II*, cit., 282-285.

³⁸ Come emerge chiaramente in un dialogo tra Tarroux e Rieux esistono, secondo Camus, solo delle “victoires provisoires” ma questa “n'est pas une raison pour cesser de lutter”. A. CAMUS, *La Peste*, cit., 122.

Come scriveva Camus a Jean Grenier nel 1948 “*Ce que Rieux veut dire c’est qu’il faut guerir tout ce qu’on peut guérir – en attendant de savoir ou de voir*”³⁹, dove quell’*attendant* non va inteso come stasi ma come un’attiva e socratica ricerca della verità che ha che fare con il confronto con gli altri⁴⁰. In tal senso si spiega anche la chiusura del romanzo, definito: “*le teimoignage de ce qu’il avait fallu accomplir et que, sans doute, devraient accomplir encore, contre la terreur et son arme inlassable, malgré leur dechirements personnels, tous les hommes qui, ne pouvant, etre des saints et refusant d’admettre les flèaux, s’efforcent cependant d’etre des medecins*”⁴¹. La testimonianza di un gesto morale e politico, quello della resistenza e resilienza nei confronti del terrore (storicamente fatto vivere dal nazismo)⁴², che non doveva essere dimenticato.

6. La metafora di una rivolta “sisifea”

In conclusione è importante sottolineare come Camus, tramite *La Peste* e il “ciclo della Rivolta”, suggerisca che l’unità tra gli uomini, morale e politica – le due non sono in antesi per lo scrittore franco-algerino – possa scaturire dalla contrapposizione all’assurdo e al terrore che ne deriva. Gli uomini, al fine di opporsi a quest’ultimi, riescono quindi a fare insieme e pubblicamente gruppo (“formazione”), a darsi

³⁹ Lettera di Albert Camus a Jean Grenier, 21 janvier 1948, in A. CAMUS, J. GRENIER, *Correspondance 1932-1960*, Gallimard, Paris, 1981, 141.

⁴⁰ “Socrates duly emerges around 1946 as an iconic figure for Camus ... The Socratic acknowledgment of metaphysical ignorance that Camus increasingly comes after 1945 to cite as ethically exemplary thus has profound political implication. It involves an opening to the possibility that others, as fellow human beings (not “existentially something different or alien”) may have reason we could profit from considering”. M. SHARPE, *Camus Philosophe. To Return to Our Beginnings*, cit, 193, 246. Si veda anche a riguardo T. VISONE, *The radicalism of modesty. Democracy and Art in Camusian Thought*, in “History of European Ideas”, Vol. 45, N. 3 (2019), 454-464.

⁴¹ A. CAMUS, *La Peste*, cit., 248.

⁴² Questione che emerge con forza sin dalle già citate *Lettres à un ami allemande*. Queste ultime si aprono con un passo tratto dall’Obermann di Senancour che riassume la logica della rivolta camusiana: “*L’homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice*”. Sul concetto di resistenza in Camus, sul suo legame con il concetto di rivolta e sul suo rapporto con il pensiero di Senancour si veda J.-L. MOREAU, *De la résolution dans l’incertitude. Deux politiques d’écriture: Senancour et Camus*, in J.-F. MATTÉI (coordonné par), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Puf, Paris, 2011, 45-70.

una missione, che gli consenta di darsi uno scopo comune, un compito condiviso e dotato di senso per tutti. Questo è ben visibile nel romanzo, a partire dalle vicende degli stessi protagonisti che finiscono per convergere in uno sforzo comune contro l'epidemia. In tal senso gli stessi, nella misura in cui accettano di rischiare la propria vita insieme per tale obiettivo, possono andare al di là delle logiche pre-esistenti, delle autorità costituite, dandosi una nuova organizzazione, un nuovo *telos* ("sauver le corps"), ecc⁴³. Le formazioni sanitarie diventano, così, la rappresentazione di una Resistenza che, citata da Camus come modello di *engagement* descritto nel romanzo⁴⁴, era mossa dal "rifiuto di un ordine che voleva mettere gli uomini in ginocchio"⁴⁵. Nelle pagine della Peste la cura in particolare diviene la metafora della rivolta, di quest'azione, in nome di un significato comune da ristabilire, che porta gli uomini a mettere in gioco la loro stessa esistenza. Un'azione che conserva la sua attualità in un tempo che, avendo perso la fede in dio e nelle grandi ideologie, non può tuttavia rinunciare a fare i conti con il terrore dell'assurdo e con tutte le epidemie che periodicamente tornano a invadere la *cit  heureuse*. Nessuna cura infatti sar  mai in grado di riportare una vittoria definitiva⁴⁶. L'uomo, come Sisifo, sembra quindi destinato a ricominciare periodicamente il suo sforzo creativo e il suo lavoro di cura, tornando ogni volta a sfidare l'assenza di senso del mondo⁴⁷.

⁴³ Tale scopo tuttavia non risponde a un progetto globale o ideologico nel romanzo, ma a un'esigenza precisa. Si veda J. GUÉRIN, *Formations Sanitaires*, in J. GUÉRIN (sous la direction de), cit., 331-332.

⁴⁴ Sulle tipologie di "engagement" descritte da Camus e la loro relazione con la resistenza (e con il successivo disincanto seguito alla Liberazione) si veda M-T. BLONDEAU, *La Peste, de l'absurde   la r volte: les limites de l'engagement*, in M. KALU A and P. MRÓZ (editors), *From the Absurd to Revolt. Dynamics in Albert Camus's Thought*, Jagiellonian University Press, Krakow, 2017, 48-61.

⁴⁵ Si veda J. GUÉRIN, *Résistance*, in J. GUÉRIN (sous la direction de), cit., 774-777.

⁴⁶ Scriveva a riguardo nel 1951 "La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu' prendre un nouvel élan. L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale". A. CAMUS, *L'Homme r volt *, cit., 321.

⁴⁷ A riguardo sono interessanti le riflessioni sui "tempi di peste" contenute in G. GAETANI, *Contro il Nichilismo. La scommessa atea e umanista di Sisifo*, Diogene Multimedia, Bologna, 2020. Sul compito di Sisifo si veda, A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, in A. CAMUS, *Œuvres complètes I. 1931-1944*, Gallimard, Paris, 2006, 219-326.

PARTE SECONDA

TRA PRESENTE E FUTURO

**L'Etica della Cura come teoria politica:
per una ri-fondazione dell'idea di cittadinanza europea
nella dimensione sociale**

Francesco Bilancia

SOMMARIO: 1. Una premessa: la risposta populista alla crisi di legittimità del sistema istituzionale dell'UE. – 2. Individuo e società tra diritto e politica: la dimensione giuspolitica dell'*Etica della cura*. – 3. L'Unione europea, la libertà di circolazione dei cittadini ed i diritti alle prestazioni sociali come corollario della cittadinanza europea. – 4. La solidarietà sociale come rinnovato strumento di integrazione europea nella dimensione politica.

1. *Una premessa: la risposta populista alla crisi di legittimità del sistema istituzionale dell'UE*

Sovranità¹, sovranità popolare, sovranismo² ed i corollari di quest'ultimo sintagma, populismo³, identitarismo e nazionalismo quali fenomeni del linguaggio e delle pratiche della politica nel contemporaneo, sono certamente riconducibili ad un'indefinita pletora di ragioni⁴. Così come è indubbio che questi atteggiamenti politico-sociali producano molte e variegate interferenze sulla resa della partecipazione popolare, nelle forme spontanee sì come in quelle istituzionali, nel funzionamento degli apparati pubblici e delle istituzioni politiche⁵. Tra

¹ Per la sconfinata letteratura giuridica sul tema rinvio al mio *Sovranità*, "Di alcune grandi categorie del Diritto costituzionale: Sovranità Rappresentanza Territorio", in *Rivista AIC*, Fasc. 3 del 2017, nonché in Associazione italiana dei costituzionalisti, *Annuario 2016*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 155 ss.

² Si vedano, ad esempio, le riflessioni di Y. MENY, *Popolo ma non troppo. Il malinteso democratico*, il Mulino, Bologna, 2019, spec. 155 ss.

³ F. BILANCIA, *The Constitutional Dimension of Democracy within a Democratic Society*, in *Italian Journal of Public Law*, fasc. 1 del 2019, 8 ss.; ID., *Democrazia, interessi economici e Costituzione*, in F. BASSANINI, F. CERNIGLIA, F. PIZZOLATO, A. QUADRIO CURZIO, L. VANDELLI (a cura di), *Il mostro effimero. Democrazia, economia e corpi intermedi*, il Mulino, Bologna, 2019, 33 ss.

⁴ S. BERMAN, *Populism and the embrace of complexity*, in *Social Europe*, 23 aprile 2019.

⁵ Non considereremo, nella nostra prospettiva di analisi, le degenerazioni autoritarie del populismo, su cui ad esempio da ultimo J. KEANE, *The New Despotism*, Harvard UP, Cambridge, 2020, spec. 33 ss., 73 ss.

i diversi e complessi elementi che possono dedursi da tali fenomenologie quali caratteri attitudinali più diffusamente professati, è indubbio che si vada affermando, come già altre volte nella storia recente ed in diverse aree del pianeta, anche un più accentuato individualismo⁶.

Per non partire dalla coda, come si usa dire, è però forse opportuno riflettere da principio su quali possano essere state le ragioni di fondo che, sul piano storico-politico, possano aver concorso a determinare una così profonda e diffusa disaffezione nei confronti delle istituzioni democratiche, prima ancora che dei principi e dei valori della *rule of law*⁷ o, come più propriamente si dice nella cultura europea continentale, dello stato di diritto. L'attuale crisi dei sistemi politici democratico-sociali che reca con sé, appunto, l'affermazione di atteggiamenti di ostentata radicalità avverso le stesse premesse concettuali delle democrazie liberali, ha molto a che fare, infatti, con la profonda delusione dei singoli per la resa di tali regimi. Sia in termini di soddisfazione dei propri bisogni sia, e forse prima ancora, per l'affievolirsi della percezione della effettività delle tutele dei propri diritti, pur formalizzati come legittime pretese nei documenti costituzionali contemporanei. Insoddisfazione che ha diverse possibili declinazioni, tra le quali spiccano il senso di precarietà, l'insicurezza e l'incertezza per il futuro, l'inaccettabilità della profonda amplificazione delle disegualianze e, quindi, l'impressione esistenziale di abbandono e di esclusione dai benefici dell'evoluzione tecnologica, dalle trasformazioni dell'economia e della produzione⁸, dalla possibilità di efficace capacità di concorrere alla selezione delle finalità delle politiche pubbliche⁹.

⁶ Radicato o meno che sia in un affiorante cinismo sociale, B. CASALINI, *Care of the self and subjectivity in precarious neoliberal societies*, in *Insights of Anthropology*, 2019, 134 ss. Sul punto, comunque, M. P. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, in ID., *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disegualianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 11, 40.

⁷ Sulla priorità storica, culturale e politica della *rule of law* rispetto all'avvento delle istituzioni della democrazia sia consentito il rinvio a F. BILANCIA, *Constitutional Roots of Democracy*, in *Costituzionalismo. it*, fasc. n. 3 del 2019.

⁸ È estremamente interessante, in questo ambito, riflettere sui precedenti storici di tali fenomeni, come esemplarmente fa M. P. PATERNÒ, *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, spec. 9 ss., 19 ss., 43 ss., anche richiamando i fondamenti economico-sociali della nascita del *People's Party* americano ed il movimento politico *Nationalism*.

⁹ Non mancano sul punto studi ed indagini statistiche. A mero titolo di esempio si vedano, con specifico riferimento ai giovani, le risultanze dell'analisi condotta a livello globale dal Centre for the Future of Democracy del Bennett Institute for Public Policy

Questo diffuso sentimento di frammentazione, se non frazionamento, della società in termini di rinnovato conflitto, esistenziale prima che politico, tra una piccola parte di privilegiati e la grande massa dei consociati non si è manifestato soltanto nella dimensione nazionale, concorre alla perdita di legittimazione delle istituzioni democratiche. È fenomeno che caratterizza, ormai da molto tempo, la stessa profonda crisi di legittimità del sistema istituzionale dell'Unione europea generando un radicale e diffuso rifiuto dello stesso indiscutibile successo storico del processo di integrazione europea. Una perdita di consenso che assume diverse prospettive, ormai da tempo segnalate dalla stessa letteratura specializzata, tutte comunque sintetizzabili nella perdita di effettività e nella grave caduta di legittimità dell'Unione europea, come fenomeno istituzionale e come sistema di politiche pubbliche¹⁰. Ed è certamente innegabile che tra le ragioni di questa perdita di senso comune intorno ai processi di *governance* ed alle stesse finalità politico-istituzionali dell'UE, si radichi in profondità proprio la caduta delle aspettative dei cittadini europei nella capacità di soddisfazione dei propri interessi ad opera del processo di integrazione europea¹¹. Come vedremo più avanti, in quella dimensione istituzionale letta come proiezione su base condivisa della integrazione tra gli ordinamenti democratici nell'Unione, la ridotta capacità dei singoli sistemi nazionali di tutelare i diritti sociali dei cittadini assume senza dubbio un ruolo di primo piano. In particolar modo per opera della strumentale polemica condotta dalla classe politica¹² su base nazionale nei confronti dei condizionamenti generati, a causa dell'alto debito e della perseverante politica in *deficit* proprio ad opera degli Stati più indebitati, dal sistema di regole che contornano la disciplina della politica monetaria della

della Cambridge University, R. S. FOA, A. KLASSEN, D. WENGER, A. RAND, M. SLADE, *Youth and Satisfaction with Democracy: Reversing the Democratic Disconnect?*, Cambridge, UK, October 2020.

¹⁰ C. FASONE, D. GALLO, J. WOUTERS, *Re-connecting Authority and Democratic Legitimacy in the EU: Introductory Remarks*, in ID., *Re-conceptualizing Authority and Legitimacy in the EU*, in "European Papers", 5/2020, 175 ss.; C. PINELLI, *The Dichotomy Between "Input Legitimacy" and "Output Legitimacy" in the Light of the EU Institutional Developments*, *ibidem*, 225 ss.

¹¹ S. WALLASCHEK, *Without solidarity, democracy is lost*, in *Social Europe*, 26 marzo 2019.

¹² L. HOOGHE, G. MARKS, *A Post functionalist Theory of European Integration: From Permissive Consensus to Constraining Dissensus*, in "British Journal of Political Science", Vol. 39, 1/2009, 1 ss.

Banca Centrale Europea e della politica economica dei governi nazionali nel regime giuridico della moneta unica¹³. Condizionamenti normativi e finanziari che impattano notevolmente, inutile negarlo, proprio sull'ampiezza della discrezionalità politica che residua in capo ai governi nazionali nella definizione dei contenuti e dei limiti della spesa sociale¹⁴. Il che in effetti è confermato proprio dai termini evolutivi di tale crisi di legittimazione, via via venutasi aggravando proprio a causa dei progressivi cedimenti della dimensione sociale della cittadinanza europea.

Naturalmente, e come ogni tentativo di sintesi di fenomeni sociali e politici complessi, anche queste considerazioni scontano un elevato tasso di semplificazione. Soltanto per fare un esempio di quanto potrebbero rivelarsi fruttuosi ulteriori approfondimenti tematici, guardando al fenomeno populista nella recente torsione statunitense, non sarebbe inutile indagare radici e cause dell'incredibile sostegno elettorale che proprio gli esclusi ed i marginalizzati dai processi di integrazione economica della globalizzazione hanno concesso alle politiche liberiste e generatrici di incredibili incrementi nelle diseguaglianze del governo Trump¹⁵. Per procedere, quindi, con un attento lavoro di con-

¹³ Anche qui la letteratura è sterminata. Per mera convenienza rinvio alla bibliografia citata nel mio *Spending review e pareggio di bilancio. Cosa rimane dell'autonomia locale?*, in "Diritto pubblico", fasc. 1 del 2014, 45 ss.

¹⁴ L'argomento è noto e ben indagato in letteratura. *Ex plurimis*, e limitandoci all'Italia, I. CIOLLI, *I diritti sociali al tempo della crisi economica*, in *Costituzionalismo.it*, fasc. 3/2012; G. GRASSO, *Il costituzionalismo della crisi. Uno studio sui limiti del potere e sulla sua legittimazione al tempo della globalizzazione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2012; M. BENVENUTI, *Libertà senza liberazione. Per una critica della ragione costituzionale dell'Unione europea*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016.

¹⁵ Recensendo il recente volume di J. S. HACKER, P. PIERSON, *Let them Eat Tweets. How the Right Rules in an Age of Extreme Inequality*, Liveright, New York, 2020, S. BERMAN, *Where did Trumpism come from?*, in *Social Europe*, 31 agosto 2020, osserva come i due autori "argue that this is simply the long-standing 'conservative dilemma' – how can elite privileges be maintained once mass suffrage exist?". Secondo gli autori, continua Berman, "The Republicans have 'used white identity to defend wealth inequality. They undermined democracy to up hold plutocracy'". Come ulteriore prospettiva di analisi, che qui però non può essere neanche abbozzata, si segnalano le riflessioni relative alla componente emotiva della comunicazione politica ed al ruolo delle "metafore" nella definizione del paradigma persuasivo. Mi limito a segnalare, in prima approssimazione, il saggio di G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago UP, 1980. Ulteriori segnalazioni in S. DI PIETRO, *Embodied mind: la metafora e la comunicazione politica*, in S. GENSINI (a cura di), *Filosofie della comunicazione. Tra semiotica, linguistica e scienze sociali*, Carocci, Roma, 2012, 345 ss. Per

fronto e comparazione tra quanto occorso negli Stati Uniti e la attuale denunciata situazione di crisi democratica vissuta in molti Paesi dell'UE¹⁶. Ma per rimanere lungo il più ristretto sentiero tracciato fin qui, la nostra attenzione volgerà ora verso la costruzione di un'ipotesi di analisi del substrato materiale, del contesto sociale e politico che potrebbero sostenere l'idea di cittadinanza che si è venuta più di recente affermando in Europa. Una linea di riflessione che provi a dare un significato alle degenerazioni della vita politica alle quali si è più sopra rapidamente fatto riferimento, per tentare poi di comprendere almeno alcune delle ragioni sullo sfondo dell'attuale crisi della nozione di cittadinanza intesa come appartenenza ad una comunità politica solidale, composta quindi anche intorno alla necessaria assunzione di responsabilità di ciascun cittadino per la cura della democrazia¹⁷. Dapprima tentando di riassumere in questo contesto tematico la proposta di elaborazione di un nuovo paradigma della *etica della cura* nella proiezione politica della nozione; per considerare, pertanto, il possibile valore sostanziale della cura dell'altro nella dinamica sociale, non più solo domestico-familiare che ne caratterizzano le più recenti riletture. Per muovere, poi, dalla potenziale conseguente ridefinizione ideale del tessuto sociale della comunità politica di riferimento, verso l'ulteriore livello di possibile contaminazione che tale parametro potrebbe generare su una differente idea di cittadinanza, diversamente ispirata dalla

una prima importante ricognizione del paradigma, almeno, R. W. GIBBS JR. (ED.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge UP, 2008. In altro contesto metodologico, esso affiora in diversi punti della analisi di E. OLIVITO, *Le finzioni giuridiche nel diritto costituzionale*, Jovene, Napoli, 2013. Per un utilizzo delle metafore economiche in ambito giuridico si veda, da ultimo, A. DE MARTINO, *Bundesverfassungsgericht e atti europei ultra vires: cultura costituzionale e tradizione economica*, in *Costituzionalismo.it*, 2/2020, 1 s.

¹⁶ Secondo il suggerimento di S. BERMAN, cit., pur riconoscendo la validità del paradigma della destra americana "shifting voters' attention away from economic to non-economic issues and from class to ethnic identities". Il che potrebbe allargare la riflessione di un ulteriore passo, misurando l'efficacia delle scienze comportamentali quale strumento analitico. Sul punto, almeno, C. R. SUNSTEIN, da ultimo in *Behavioral Science and Public Policy*, Cambridge UP, 2020 ma già, in una prospettiva più generale, R. H. THALER, C. R. SUNSTEIN, *Nudge. Improving decisions about health, wealth and happiness*, Penguin, London, 2009.

¹⁷ Riferimenti in F. BILANCIA, *Etica della cura come etica pubblica. Ripensando la democrazia nel contemporaneo*, in M. P. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell'Altro*, cit., 41 ss., spec. 42 s.

spinta del riconoscimento nella comunità di un necessario vincolo solidale, in chiave costitutiva del senso di appartenenza¹⁸.

2. Individuo e società tra diritto e politica: la dimensione giuspolitica dell'Etica della cura

Questo studio prende le mosse dal paradigma culturale e dagli strumenti analitici più di recente elaborati nell'affermazione di una dimensione dell'etica della cura ricomposta in chiave di teoria politica¹⁹. In questo specifico ambiente teorico assume, inoltre, particolare rilevanza la formulazione di questa teorica in una prospettiva essenzialmente democratica, il che conduce ad un ulteriore affinamento del punto di partenza. In questa chiave, infatti, l'approccio di *cura* implica una tematizzazione di una nozione di responsabilità che, differenziandosi dalle dottrine neoliberiste, riesca ad essere declinata in versione altruistica ed inclusiva²⁰. L'obiettivo di un tale approccio si fonda su una stipulazione normativa: condurre il processo di transizione nel nuovo paradigma per via di superamento della lettura individualista delle tematizzazioni elaborate da alcune teorie dei bisogni e, di conse-

¹⁸ Seguendo una evoluzione della nozione giuridica di cittadinanza che dal piano della titolarità di situazioni giuridiche soggettive, nel senso di cui ad esempio in A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Cedam, Padova, 2003, 102 ss., conduce fino alla configurazione dei doveri di solidarietà reciproca tra gli appartenenti alla comunità politica, I. MASSA PINTO, *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: 'come se fossimo fratelli'*, Jovene, Napoli, 2011, 59 ss., per una teoria del "legame sociale" quale criterio definitorio di un "ordine" politico prima ancora che giuridico, 129 ss.

¹⁹ M. P. PATERNÒ, *Teoria politica*, cit., 20 ss.; cui fa seguito se si vuole, sempre sulle orme, tra le altre, di Joan Tronto anche F. BILANCIA, *Etica della cura*, cit., 41 s. Ma si vedano, appunto, almeno i lavori J. C. TRONTO, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, NY UP, NY-London, 2013; B. FISHER, J. C. TRONTO, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. K. ABEL, M. NELSON (edrs.), *Circles of Care*, SUNY Press, Albany, 1990; J. C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993. Ancora, di recente, per ulteriori sviluppi teorici A. SERPE, *Hearing Voices of Care: For a More Just Democracy?*, in "AVANT", Vol. X, 1/2019, 119 ss., spec. 124 ss.

²⁰ Ancora J. TRONTO, *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, in "La società degli individui", n. 38, 2/2010.

guenza, delle teorie pretensive dei diritti²¹. Una configurazione della appartenenza alla comunità politica, in sostanza, radicata lungo l'asse delle differenze ma in funzione della tutela dell'eguaglianza sostanziale. Il che comporta una assunzione di responsabilità nella cura della democrazia – e dell'*altro* – in una chiave non più assimilabile alla tradizionale formulazione della responsabilità personale come egoistica funzione del sé, individuo autosufficiente ed isolato²². Dimensione che conduce, ovviamente, anche alla già richiamata etica dei doveri, sintesi tematica che in questa sede si ritiene, però, preferibile lasciare sullo sfondo²³.

Così come non potrà darsi seguito ad un altro interessante spunto tematico fortemente connesso con il precedente. Anch'esso è legato alla più recente crisi di legittimazione del senso di appartenenza alla comunità come frutto delle già richiamate disillusioni prodotte dall'incrementale accentuarsi di diseguaglianze e frazionismo in seno alla società per via degli effetti distorsivi del progresso tecnologico e delle trasformazioni nel sistema produttivo e nei processi economici conseguenti. Mi riferisco alla crisi del paradigma del merito e all'affermazione del paradigma strumentale della *meritocrazia*, anch'esso in parziale rottura dei valori dell'eguaglianza e della solidarietà²⁴. Come dimostra, ad esempio, il metodo di selezione delle *élites* nel sistema universitario statunitense, sistema essenzialmente divisivo e atto a creare profonde diseguaglianze, i fondamenti della affermazione personale e del successo possono essere pilotati ed adeguatamente diretti proprio al fine di mantenere, se non accentuare, le diseguaglianze nei punti di partenza. Con l'aggravante, che è uno dei rischi della professata *meritocrazia*, che si finisca con l'affermare una stabile contaminazione della

²¹ Salvi, però, i rischi di una perdita di senso della stessa nozione di diritti fondamentali. Efficacemente, sul punto, l'analisi critica di A. SERPE, *Hearing Voices of Care*, cit., 138 ss.

²² M. P. PATERNÒ, *Uno sguardo dal futuro*, cit., 222, sulle orme del pensiero di Y. MOUNK, *The Age of Responsibility. Luck, Choice and the Welfare State*, Harvard UP, Cambridge, 2017.

²³ Di interesse, in proposito, alcuni degli studi di J. DE SOUSA E BRITO, ora raccolti nel volume A. SERPE (a cura di), *False e vere alternative nella teoria della giustizia*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011, in particolare 17 ss., 33 ss.

²⁴ Mi riferisco alle letture del fenomeno nelle società complesse, come quella americana, tra le quali mi sembra paradigmatica quella offerta da M. J. SANDEL, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, Penguin, Random House, 2020.

stessa conformazione della morale comune laddove si modifichi la percezione nel senso comune del valore individuale di ciascuno. Per aver conseguito il successo economico e sociale, appunto, avendolo personalmente *meritato*: “In an unequal society, those who land on top want to believe their success is morally justified”²⁵. Il che, appunto, reca con sé un grave effetto corruttivo della morale comune, laddove infatti “It is also corrosive of civic sensibilities. For the more we think of ourselves as self-made and self sufficient, the harder it is to learn gratitude and humility. And without these sentiments, it is hard to care for the common good”²⁶. Il grave rischio che la società meritocratica contemporanea sta affrontando, in sostanza, essendo quello di concorrere a conformare il comune sentire con effetto sul consolidarsi delle disegualianze, sui processi valutativi dei c. d. *vincenti e perdenti*, sul generale atteggiamento che la società finisce con l’assumere in ordine alla separazione per *fractions* nella propria composizione. Ciò proprio a causa dei condizionamenti nei rispettivi sguardi e reciproci processi valutativi delle *élites* di successo, da un parte, ed i *left behind* dei processi di globalizzazione – anch’essi fortemente indotti dalle disegualianze di appartenenza alle differenti classi sociali ricomposte su base *meritocratica* – dall’altra. Gli uni e gli altri provocati dalla stabilizzazione di quella che ormai appare ai più come una vera e propria ideologia politica. Fino al punto da generare una contrapposizione tra il successo dell’etica del merito e la opposta crescita del sentimento populista²⁷.

Ma, per riprendere il filo della nostra analisi, tutte queste premesse problematiche concorrono a condensare l’attenzione su quelli che potremmo definire come veri e propri prerequisiti culturali e politici per

²⁵ *Op. ult. cit.*, spec. 14 ss., 18, riferendosi alla grave contaminazione che nell’esperienza americana la ricchezza delle famiglie è in grado di esercitare sui processi di selezione “in base al merito” nell’accesso alle università più prestigiose. Lo studio, tra l’altro, prende spunto da recenti scandali corruttivi che hanno coinvolto prestigiose università nel garantire accesso a figli di personalità illustri dello sport e dello spettacolo, così comunque distinguendo tra una meritocrazia fasulla ed una c. d. *fair meritocracy*, per appuntare su quest’ultima le critiche e le riserve metodologiche alle quali si fa qui riferimento. Così, ad esempio, osservando che “even a fair meritocracy, one without cheating or bribery or special privileges for the wealthy, induces a mistaken impression – that we have made it on our own”, 19, 109 ss.

²⁶ *Op. loc. ult. cit.*, corsivo mio.

²⁷ *Op. ult. cit.*, 27 ss., 59 ss. Al tema del “merito” nell’ordinamento costituzionale italiano ed europeo è dedicato il recente studio di M. SALERNO, *Contributo allo studio del principio costituzionale del merito*, Giappichelli, Torino, 2020.

una effettiva affermazione di una cittadinanza in chiave realmente partecipativa. Per provare a dare un senso a questa prospettiva, quindi, un ruolo fondamentale deve essere intanto assunto da quella che Denis Galligan ha in più occasioni qualificato come “*people’s maturity*”. In primo luogo facendo emergere, dell’idea di cittadinanza, il profilo della qualificazione dei singoli – etica prima ancora che culturale e politica – come “*law-respecting citizens of democracy*”²⁸. Propensi, cioè, a preferire sintesi di compromesso tra i contrapposti interessi, orientate dalla necessità di prendere in considerazione, oltre ai propri bisogni, anche quelli degli altri contendenti nonché quelli della collettività complessivamente intesa. In secondo luogo dando risalto, in seno al conflitto sociale, ai meccanismi procedurali di costruzione di tali processi di sintesi, in base a regole predefinite, accettate in premessa, ed in considerazione agli esiti cui esse stesse condurranno le dinamiche di mediazione. Il che implica, come presupposto metodologico, che della comunità politica si assuma una considerazione unitaria, dando risalto appunto al senso più profondo del lemma *comunità*, come un *insieme* di individui legati da interessi comuni, contesto nel quale non possa darsi una pacifica sintesi dei bisogni di tutti in assenza della consapevole presa in carico della sorte *comune* e dei problemi di tutti.

In relazione proprio a questa dimensione tematica l’attuale – e a quanto pare duratura – esperienza della pandemia da COVID-19 assunta nella dimensione politica e sociale sembra essere davvero istruttiva. Se solo si rifletta sulle dinamiche della polemica affermazione del sé da parte di singoli individui, gruppi, frammenti e frazioni della società, per tacere del vero e proprio conflitto politico che, come noto, segue sempre e comunque sue astruse – e spesso astratte – linee di sviluppo. L’aspetto più grave di questa esperienza, seguendo invece le nostre linee di riflessione, sembra infatti risiedere nei processi di separazione/divisione che stanno attraversando la comunità politica. Con una certa approssimazione, ma neanche troppo accentuata per la verità, queste tendenze seguono tracce di definizione di confini abbastanza chiare, se vogliamo banali. In un dominante caos nella comunicazione pubblica si consolidano e si rafforzano sentimenti essenzialmente oppositivi, che generano profonde fratture nella società, nella comunità politica e, sorprendentemente perfino nelle comunità scientifiche. Fat-

²⁸ J. PLAMENATZ, in E. S. GRIFFITH, J. PLAMENATZ, J. R. PENNOCK, *Cultural Prerequisites to a successfully Functioning Democracy: A Symposium*, in “The American Political Science Review”, Vol. 50, 1/1956, 125.

ta salva la normale dialettica in qualche modo essenziale al metodo scientifico, si polarizzano atteggiamenti antiscientifici, negazionisti, complottisti solo in parte compensati da dure prese di posizione di opposto integralismo metodologico. Orientamenti a tal punto oscillanti nel senso comune da rendere a volte impossibile perfino mettere a tema specifiche questioni, tanto distanti essendo i punti di riferimento e le premesse metodologiche del confronto.

L'esito sociale di queste pratiche analitiche e comunicative sfocia in diffusi e brutalmente ostentati sentimenti di egoismo, aggressività, divisione, rancore sociale, strumentalizzazioni, incoscienza, financo odio: insomma pretesa ed ostinata incomunicabilità reciproca quando non proprio addirittura violenza polemica ed aggressiva. Osservazione della realtà che sposta l'attenzione verso il prossimo futuro, per l'anelito di comprensione di quali potranno essere gli esiti di questa lunga ed incerta fase di *transizione sociale* sui futuri assetti della comunità. Anche in considerazione del fatto che il passato presenta precedenti di ogni sorta, forieri a volte di ritorni all'antico ma più spesso di mutamenti epocali. Tanto ampi e suggestivi potrebbero rivelarsi gli effetti del confronto con la storia che è forse opportuno astenersi financo dal tentativo. Ma se si volesse, si pensi alle crisi e cadute alle quali sono succeduti processi di avvitalimento in fenomeni di più grave instabilità, come dopo la caduta dell'Impero Romano, o la Rivoluzione francese, la Grande Guerra e la Rivoluzione di ottobre in Russia e nel resto di Europa. Ed altre da cui si sono sviluppati, invece, processi di vera e propria rigenerazione, come dopo la Guerra dei trent'anni o, con salti di diversi secoli, la Seconda Guerra mondiale. O comunque, almeno, più lunghe fasi di equilibrio politico e sociale, come durante la *pax augustea* o dopo la Restaurazione. L'unico elemento che appare incontrovertibile, a fronte delle possibili critiche di esagerazione nel confronto storico che si ipotizza, è che si stiano generando i presupposti materiali di importanti cambiamenti, non intuibili ancora nella fase in corso, ma di certa affermazione nell'arco del prossimo quinquennio. Mai la storia è, infatti, passata indenne da una pandemia estesa a tutto il mondo conosciuto; o ad una crisi economica della portata di quella che si sta consumando e di cui sono appena percettibili, per il momento, i prodromi; o, appunto, ad una caduta della legittimazione del consenso sociale, quali che siano le forme in cui tale contesto si voglia assumere. Certamente riferibile ad una caduta del principio di legittimità del sistema istituzionale e del regime politico, ma estensibile e con tut-

ta evidenza anche ai presupposti materiali della convivenza civile e della stabilità sociale. Assistiamo, inoltre, alla peggiore crisi di legittimazione del metodo e del sapere scientifico dall'era moderna, per le aggressioni dovute a fenomeni molto complessi quali l'assenza di trasparenza, il cui peso non può che essere straordinario nell'epoca della comunicazione di massa; la politicizzazione e ogni altra forma di strumentalizzazione del sapere scientifico in sé e nelle sue declinazioni applicative; la completa destrutturazione dei processi di informazione pubblica dovuta, tra le altre cose, anche all'avvento dei social media che hanno recato con sé tanta inconsapevolezza tra gli utenti, per tacere delle deliberate operazioni di strategia dis-informativa. Può allora, forse, già parlarsi anche di una crisi dell'etica pubblica come conseguenza della perdita di effettività di ogni raffreddamento morale delle più egoistiche pulsioni individualistiche e di opportunismo occasionale?²⁹

La plausibilità degli elementi di scenario che si sono qui rapidamente tratteggiati rende intuitivamente evidente quale capacità di svelamento sia in grado di aprire il contesto metodologico offerto dall'*approccio analitico* della *ethic of care*, anche se non se ne volessero utilizzare gli strumenti paradigmatici al fine di elaborare una *proposta ricostruttiva* con intento normativo. Tuttavia può non apparire inutile procedere ora, seppur per un breve tratto, proprio in questa direzione. Con l'intento di limitare però la riflessione a qualche accenno interpretativo sul ruolo ed i limiti che il rinnovamento del progetto sociale implicito nelle nuove forme di intervento economico pubblico per il contrasto della crisi economica, e la conseguente articolazione di un complesso sistema di nuove prestazioni sociali, potranno assumere nella ricomposizione di una comunità politica socialmente stabile e coesa. Come vedremo da subito, tra l'altro, questa prospettiva si rivela particolarmente utile proprio rispetto alla denunciata caduta di legittimazione del sistema istituzionale dell'Unione europea, perché muove dalla iniziativa condivisa dei governi statali in seno al contesto *governamentale* dell'Unione. La sua stessa praticabilità è, infatti, fondata sulla capacità di movimentazione di risorse economico-finanziarie generabili oggi soltanto dalla immensa dimensione macroeconomica della leva finanziaria strutturalmente ipotizzabile esclusivamente in quella prospettiva istituzionale e politica, non più ormai a livello del singolo Stato.

²⁹ In un contesto più ampio si segnalano le drammatiche riflessioni in merito ai processi di "disumanizzazione" in atto di cui al recente saggio di M. REVELLI, *Umano Inumano Postumano. Le sfide del presente*, Einaudi, Torino, 2020.

3. *L'Unione europea, la libertà di circolazione dei cittadini ed i diritti alle prestazioni sociali come corollario della cittadinanza europea*

Il punto di partenza di questa parte della riflessione è rappresentato dall'acquisita rilevanza del processo di integrazione economico-finanziaria europea nella ridefinizione dei confini della stessa pensabilità di un sistema di prestazioni sociali idoneo non sul piano oggettivo della sostenibilità economica ma delle aspettative agite dai bisogni reali o percepiti da parte dei singoli cittadini degli Stati membri dell'Unione Europea. Ciò è di recente apparso ancora più chiaro mano a mano che i sistemi nazionali di tutela del *welfare state* hanno potuto ridurre, con l'avallo del diritto europeo, le tutele sociali dei cittadini UE non nazionali residenti nel territorio di altri Stati membri³⁰. Elemento materiale del processo di integrazione che ha di fatto messo in crisi la protezione sociale quale accessorio della libertà di circolazione delle persone (dei lavoratori) in seno al territorio del mercato unico, così concorrendo ad accentuare la crisi – questa volta non soltanto percepita – della nozione giuridica di cittadinanza europea.

L'avvio della crisi pandemica, con tutto il suo portato di pesanti conseguenze negative sul piano economico, del sistema produttivo e degli scambi commerciali si è quindi di fatto innestato su un processo di disordinato e instabile ripensamento circa i benefici, i vantaggi, i difetti e le inattese pressioni sulla resa dei diritti sociali già in atto da tempo nel contesto ordinamentale, politico ed economico-materiale europeo. Ogni tentativo previsionale di valutazione degli effetti dei sommovimenti in atto sui futuri assetti e ruolo delle istituzioni dell'UE è senz'altro prematuro; ma è allo stesso tempo innegabile che a fronte del rischio di una paralisi economica causata dalle prolungate misure di contenimento del *virus*, gli interventi finanziari e regolatori delle istituzioni europee hanno rappresentato il primo importante, essenziale, sollievo dalla messa in sofferenza di decine di milioni di imprese e cittadini in Europa, soprattutto nei sistemi nazionali maggiormente indebitati ed a più basso tasso di crescita economica. Ciò è avvenuto grazie alla sospensione della efficacia sia delle c. d. *fiscal rules* di cui al Patto di stabilità e crescita, sia della regolamentazione degli interventi pubblici nel sistema economico sotto forma di aiuti di Stato³¹. Nonché

³⁰ Ne ho riferito già nel mio precedente, *Etica della cura come etica pubblica*, cit., 56 ss.

³¹ Si v. la Comunicazione della Commissione EU del 19 marzo 2020 C(2020)1863,

ad opera degli interventi straordinari di acquisto dei titoli del debito pubblico da parte della Banca Centrale Europea³², fino all'introduzione – per la prima volta nella storia dell'Unione europea – di *Eurobond* garantiti dall'Unione e vincolati ad interventi di spesa sociale³³. Queste misure, tra quelle programmate e quelle già in atto, condurranno necessariamente ad un radicale mutamento di prospettiva nella definizione della struttura istituzionale dell'Unione europea e nei rapporti tra questa e gli Stati membri, con le connesse conseguenze sul piano della rimodulazione delle competenze nei reciproci confronti. Se non addirittura arrivando a mettere in discussione la stessa dottrina dei *conferred powers* come limite di espandibilità delle attribuzioni delle istituzioni dell'UE al cospetto dei Trattati.

Per quanto qui di interesse, ai più limitati fini della nostra prospettiva di analisi, ciò che sembra essenziale è in primo luogo il fonamen-

“Temporary Framework for State aid measures to support the economy in the current COVID-19 outbreak”, successivamente emendata ed integrata più volte, da ultimo ad opera della Comunicazione C(2020) 7127 del 13 ottobre 2020. Sulle decisioni adottate e sulla strategia della Commissione europea si rinvia altresì a quanto riportato nel relativo sito istituzionale. In particolare, con riferimento alle origini di tale strategia si veda quanto riportato in https://ec.europa.eu/italy/news/20200323_coronavirus_la_commissione_UE_propone_attivazione_clausola_di_salvaguardia_it; tali misure di sospensione saranno prorogate anche con riferimento al 2021, si v. <https://europa.today.it/lavoro/patto-stabilita-sospeso-covid.html>.

³² Con interventi operati attraverso strumenti differenti, dalle aperture di credito (*quantitative easing*) nei confronti del sistema bancario mediante misure di accesso alla liquidità e politiche dei tassi, su cui più in dettaglio si veda quanto riportato nel sito istituzionale della BCE all'indirizzo <https://www.ecb.europa.eu/mopo/implementation/tltro/html/index.en.html>; all'acquisto straordinario per successive rilevanti quote quantitative di titoli del debito pubblico, secondo il programma descritto dall'acronimo PEPP (*Pandemic Emergency Purchase Programme*), su cui si v. anche qui <https://www.ecb.europa.eu/mopo/implementation/pepp/html/index.en.html>.

³³ Il riferimento va qui in primo luogo al programma SURE (*Support to Mitigate Unemployment Risks in an Emergency*), A. BAGLIONI, *Arrivano gli Eurobond e hanno un carattere sociale*, in *www.lavoce.info*, 28 ottobre 2020; oltre al programmato incremento delle risorse del MES per la spesa sanitaria ed alla prossima attivazione dei considerevoli interventi finanziari del programma del *Recovery Fund* ribattezzato *Next Generation EU*, su cui si rinvia a quanto riportato nel sito della Commissione all'indirizzo https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe_it, nonché https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe/pillars-next-generation-eu_it; si veda, poi, in dettaglio quanto riportato nel sito istituzionale del Consiglio europeo all'indirizzo <https://www.consilium.europa.eu/it/infographics/ngeu-covid-19-recovery-package/>.

tale impegno assunto dalle istituzioni dell'UE e dai governi degli Stati membri in seno ad esse a prendersi *cura* delle sorti delle comunità politiche di riferimento, dei cittadini europei, mediante massici interventi di sostegno finanziario alle politiche sociali in funzione della tutela del principio di eguaglianza e dei diritti a prestazione positiva dei singoli³⁴. Un profondo ripensamento, quindi, del ruolo del mercato e delle sue istituzioni, da una parte, e dei compiti della Banca centrale e della politica monetaria, dall'altra, che consentono già di rimodulare il paradigma delle politiche europee come strumentalmente convergenti verso una politica economica se non addirittura comune quantomeno concordata e sintonica. La solidarietà finanziaria e la parziale condivisione dei rischi del debito pubblico di ciascuno Stato membro nel contesto dei nuovi strumenti più sopra sommariamente richiamati, rappresentano infatti una svolta inaspettata e fino a qualche tempo fa perfino impensabile. Questi strumenti, quali le misure di garanzia dell'indebitamento ai fini dell'espansione della spesa pubblica del singolo Stato nei settori di intervento per il sostegno sociale dei lavoratori (SURE) e nell'interesse dello sviluppo economico sostenibile (*Next Generation EU*)³⁵ saranno garantiti dal bilancio dell'UE, mediante il quale tutti i governi hanno deciso di farsi carico – nelle forme e nei limiti che sono ancora oggetto di negoziato³⁶ – anche dei problemi di carattere economico-sociale dei più deboli, nell'interesse comune. Seppur con molti limiti, nella storia dell'UE è il primo caso di condivisione dei rischi del debito da parte degli Stati, un'assunzione di impegni comuni verso la quale si sono determinati infine i governi europei.

E qui si apre in prospettiva la questione problematica che fa da sfondo alla presente riflessione, nella presa d'atto che quanto si sono risolti a concedersi reciprocamente i governi degli Stati membri in una

³⁴ D. LEUFFEN, 'Deservingness' and the recovery fund. Reconciliation of procedural and distributive justice in the EU hinges on citizens' support, in *Social Europe*, 23 ottobre 2020.

³⁵ Soprattutto destinati all'implementazione dei programmi di digitalizzazione ed innovazione tecnologica, oltre che agli ambiti descrittivamente sintetizzati dal sintagma della c. d. *Green Economy*.

³⁶ Mi riferisco all'attuale (ottobre 2020) stallo nelle trattative tra Parlamento e Consiglio in relazione ai rapporti tra *Recovery fund* e bilancio pluriennale dell'UE con specifico riferimento alla determinazione di alcune delle voci di bilancio il cui ruolo differenziale è essenziale proprio ai fini della determinazione dell'ammontare complessivo del valore di garanzia assunto, appunto, mediante tale bilancio a fronte dell'indebitamento previsto dal fondo per i singoli Stati membri.

dimensione di ritrovata solidarietà reciproca e nei confronti dei cittadini di ciascuno e di tutti gli Stati, non è ancora pensabile come sentimento condiviso tra i cittadini stessi, soprattutto oltre i confini che li separano per gruppi nazionali. Un'idea di cittadinanza solidale, pertanto, abbozzata in questi straordinari programmi di interventi pubblici per fronteggiare la crisi economica durante e dopo la pandemia che può essere letta fra le righe dei documenti ufficiali e delle dichiarazioni pubbliche dei governi, ma che non è affatto presente, almeno non ancora, nella dimensione politica popolare. Come è agevole osservare dalle letture e dalla cronaca quotidiane, tuttora sussiste un grave ordine di separazione tra cittadini europei degli Stati del Nord e del Sud dell'Unione europea³⁷, soprattutto laddove si metta a tema la questione di politiche redistributive comuni in seno all'UE che producano effetti oltre i confini nazionali di ciascuno Stato. Non potendo approfondire in questa sede l'analisi sul punto, possiamo limitarci a rinviare a recenti studi empirici relativi, ad esempio, al rilievo che la *deservingness* degli aiuti economici da parte dei suoi destinatari assume, nel sentimento popolare di alcuni Paesi, come condizione di ammissibilità di politiche di solidarietà, per così dire, *cross-border*³⁸. Una *moral conditionality* per un diritto dei diritti sociali in Europa? Senza dubbio si afferma la questione di una diversa educazione alla cittadinanza europea quale fondamentale compito dei governi nazionali e delle istituzioni dell'UE, al fine di un più intenso radicamento di una *ethic of care* quale essenziale paradigma civico, politico e giuridico.

³⁷ Esemplari, sul punto, l'analisi e le riflessioni di D. LEUFFEN, '*Deservingness*' and *the recovery fund*, cit., il quale osserva appunto che "as long as southern and northern world views remain incompatible, it will be difficult to reach agreement on the future of Europe", 2.

³⁸ Rinvio ancora alle considerazioni di D. LEUFFEN, '*Deservingness*', cit., fondate sull'indagine condotta tra i cittadini tedeschi con riferimento agli Stati dell'Europa del sud raccolti nel *report* curato da D. LEUFFEN, S. KOOS, *Corona Crisis: Will Germany show solidarity? Yes, but...*, *Survey: The German government still has to seek approval for EU bonds*, in Das Progressive Zentrum, University of Konstanz, Berlino, 2020, consultabile all'indirizzo web <https://www.progressives-zentrum.org/policy-brief-beds-or-bonds-coronavirus/?lang=en>. Si veda altresì, degli stessi autori, la Policy Brief dal titolo *Beds or bonds? Conditional solidarity in the coronavirus crisis*, Das Progressive Zentrum, University of Konstanz, Berlino, giugno 2020, all'indirizzo https://www.progressives-zentrum.org/wp-content/uploads/2020/06/Policy-Brief_Conditional-solidarity-in-the-coronavirus-crisis-1.pdf.

4. *La solidarietà sociale*³⁹ come rinnovato strumento di integrazione europea nella dimensione politica.

Pochi giorni fa, ospite della Università di Cambridge, Lord Sumption ha concluso la *Annual Cambridge Freshfields Lecture 2020* con questa considerazione:

The government has discovered the power of public fear to let it get its way. It will not forget. Aristotle argued in his *Politics* that democracy was an inherently defective and unstable form of government. It was, he thought, too easily subverted by demagogues seeking to obtain or keep power by appeals to public emotion and fear. What has saved us from this fate in the two centuries that democracy has subsisted in this country is a tradition of responsible government, based not just on law but on convention, deliberation and restraint, and on the effective exercise of Parliamentary as opposed to executive sovereignty. But like all principles which depend on a shared political culture, this is a fragile tradition. It may now founder after two centuries in which it has served this country well. What will replace it is a nominal democracy, with a less deliberative and consensual style and an authoritarian reality which we will like a great deal less⁴⁰.

Oggetto dell'analisi sono qui i poteri normativi del Governo del Regno Unito durante l'emergenza pandemica, ma il mirabile affresco presentato nel corso della conferenza ha chiaramente inquadrato i dati di cronaca contemporanea nel contesto della crisi culturale e politica in cui versa l'esperienza storica delle democrazie occidentali. Ne emergono agevolmente considerazioni sullo stato della cultura democratica diffusa tra i comuni cittadini nel contemporaneo, che chiamare disaffezione è già esercizio eufemistico, arrivando facilmente ad evocare la prospettiva giuspolitica, teorizzata nel celebre *Leviatano* di Thomas Hobbes⁴¹, dell'accettazione prima ancora che assuefazione, di un

³⁹ Perfino inutile, qui, il riferimento ai noti studi di LÉON DUGUIT, in particolare *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Fontemoing, Paris, 1901, sebbene le opere dell'illustre studioso non saranno qui oggetto di specifica analisi.

⁴⁰ LORD SUMPTION, *Government by decree: Covid-19 and the Constitution*, testo della trascrizione della *Cambridge Freshfields Annual Law Lecture*, Cambridge University, Private Law Centre, 27 October 2020, ultimo cpv., consultabile *on line* all'indirizzo https://resources.law.cam.ac.uk/privatelaw/Freshfields_Lecture_2020_Government_by_Decree.pdf.

⁴¹ T. HOBBS, *Leviathan, on the matter, forme and power of a commonwealth eccle-*

regime autoritario per la spasmodica tensione verso una sicurezza tradotta in essenziale bisogno del cittadino in quanto agitato da un sentimento di paura, costruito ad arte⁴².

Lasciando da parte, però, ora le strumentalizzazioni politiche dei governi occidentali per riportare la prospettiva della nostra riflessione nella opposta dimensione della comune cultura politica della società civile, queste considerazioni stimolano a valutare in che modo le mutazioni del senso comune sulle questioni politico-istituzionali siano idonee a giocare un deleterio ruolo di sponda alle degenerazioni che sottostanno alla già denunciata caduta del principio di legittimità. Il punto di attacco di ogni riflessione sulla democrazia e la sua crisi, infatti, non può che essere rappresentato dai cedimenti in atto nella cultura politica diffusa, per osservare il sempre più radicato atteggiamento rinunciatario del cittadino comune, per la crescente manifestazione di disinteresse per la vita politica, salve le manifestazioni di populismo oppositivo ricomposte esclusivamente in chiave anti-istituzionale. Un sentimento popolare *contro* il sistema rappresentativo e le istituzioni della democrazia, quindi.

Ed è proprio su queste considerazioni che si innesta l'ipotesi *costruttiva* di una diversa cultura, mossa dalla proiezione della *ethic of care* nella dimensione politica. *Curarsi* della democrazia, in sostanza, significa rimettere a tema l'indispensabile ruolo della partecipazione politica del cittadino comune, intesa come sua propria attività di *agency*, responsabile, attiva, propulsiva prima ancora che pretensiva. Una forma di partecipazione che divenga forza attrattiva dei rappresentanti politici, del Parlamento verso la società, a partire dal proprio collegio elettorale per guardare poi più ampiamente alla comunità di riferimento. Significa, inoltre, rianimare i corpi intermedi⁴³, determinarsi nella missione di ricomporre un sistema dei partiti politici degni di questo nome⁴⁴, riassumere su di sé la missione di rivitalizzare l'attività

siasticall and civill, 1651, tr. it. a cura e con *Prefazione* di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, IV ed., 2000.

⁴² LORD SUMPTION, *Government by decree*, cit., loc. cit.

⁴³ Rinvio, per non ripetermi, al mio *Democrazia, interessi economici e Costituzione*, in F. BASSANINI, F. CERNIGLIA, F. PIZZOLATO, A. QUADRIO CURZIO, L. VANDELLI (a cura di), *Il mostro effimero*, cit., 33 ss.

⁴⁴ Agevole il riferimento al clima culturale che emerge, ad esempio, dalla lettura del saggio di G. AZZARITI, *Contro il revisionismo costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 2016. Su ruolo e significato dei partiti politici nei sistemi democratico-rappresentativi resta esemplare la lezione di Paolo Ridola, tra i tanti lavori almeno in voce *Partiti*

politica come essenziale funzione di intermediazione in seno alla società⁴⁵. Riassumere responsabilmente un ruolo nella ricostruzione di un tessuto *relazionale* che divenga il nuovo paradigma della convivenza.

Considerazioni che ci riportano, in continuità con l'analisi svolta nel paragrafo precedente, alla questione della cittadinanza europea ed alla sua possibile declinazione comunitaria, tanto nel senso di appartenenza alla Comunità (Unione) europea, quanto nella sua possibile proiezione in chiave solidaristica. Una solidarietà che lasci finalmente emergere la condivisione dell'istanza di un destino politico comune, che nel senso di appartenenza affievolisca l'abitudine a considerare il sistema istituzionale europeo quale strumento conflittuale per far emergere mere ragioni identitarie nazionali. Il quadro degli interventi normativi e di politica economica richiamati più sopra lascia trasparire un ritorno di visione comune e solidale tra i Paesi dell'Unione europea almeno nelle relazioni istituzionali e tra i governi statali, riuniti nelle sedi comuni. Riuscirà la rinnovata attenzione ai bisogni dei comuni cittadini, a cominciare dal mutato atteggiamento politico in merito al valore dei diritti a prestazione sociale come elementi imprescindibili dei diritti di cittadinanza, a generare un mutamento di prospettiva e un rinnovamento della cultura politica anche a livello di sentimento popolare? Gli straordinari strumenti finanziari messi in atto dalle istituzioni europee per fronteggiare la drammatica crisi economica post-pandemica, impensabili soltanto qualche anno fa, potrebbero rifondare l'idea stessa dell'Europa unita, fatta la quale – si sarebbe detto un tempo – si dovrebbe pensare... a fare gli Europei!

Ma perché ciò sia anche solo immaginabile è necessario che nella cultura politica diffusa e nell'idea stessa di cittadinanza i diritti sociali comincino ad essere percepiti quali strumenti di solidarietà politica ed

politici, in *Enciclopedia del diritto*, XXXII, Milano, 1982; ID., *Democrazia rappresentativa e parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2011. Assai rilevante sul tema anche F. LANCHESTER, *La rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*, Giuffrè, Milano, 2006.

⁴⁵ Inevitabile, a cento anni dalla prima edizione, il riferimento alla magistrale lezione di H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, saggio ora raccolto in traduzione italiana nella edizione dal titolo *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Mohr, Tübingen, 1928 insieme al saggio *Das Problem der Parlamentarismus*, Braumüller, Wien-Leipzig, 1924 nel volume curato da M. Barberis, H. Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1998. Sul ruolo dei partiti nel pensiero di Kelsen, almeno, M. L. SALVADORI, *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, (Donzelli, Roma, 2015), Feltrinelli, Milano, 2020, 353 ss.

economica, e non come mero contenuto di istanze pretensive, misurate lungo la linea di separazione dei confini nazionali. È, cioè, indispensabile che le istanze che muovono i sentimenti popolari di opposizione e di protesta abbiano, almeno, il germe di quelle politiche redistributive in seno alle quali regredisca l'attitudine al costante misuramento di vantaggi e svantaggi individuali o dei diversi gruppi nazionali in atteggiamento antagonistico. Lo scopo di un confronto continuo, di pretese compensative, deve cominciare a fare spazio anche al ruolo dei diritti di prestazione in funzione dell'eguaglianza effettiva, starei per dire *sostanziale*, tra i cittadini degli Stati membri, perché si rafforzi ad un tempo il sentimento di una comune appartenenza all'Europa. La cittadinanza responsabile ed effettivamente democratica non potrà, infatti, che fondarsi sul profondo senso di condivisione di una comune articolazione dei diritti e dei doveri implicati dall'esercizio diretto, consapevole, attivo e responsabile delle prestazioni di partecipazione politica nello svolgimento di quelle funzioni che rappresentano, appunto, l'articolazione dei diritti di questa ripensata cittadinanza. Una nozione, insomma, che per quanto ancorata sulle egoistiche pretese individuali, si lasci finalmente contaminare almeno soltanto dal sospetto che in essa sia implicita, con il senso di un limite a tali pretese, anche la necessità di farsi carico, di assumere su di sé la *cura*, del benessere comune.

Come ha influito il Covid-19 sulla cura dei detenuti

Giovanni Chiola

SOMMARIO: 1. Il benessere dei detenuti. – 2. La buona salute dei malati mentali in carcere. – 3. Tra cura, diritto e sorveglianza. – 4. L'emergenza sanitaria, le rivolte in carcere e la necessità di ripensare al concetto di carcere. – 5. La cura dei detenuti nella società europea.

1. *Il benessere dei detenuti*

Lo sforzo compiuto da Joan Tronto di sistematizzare compiutamente l'etica della cura fino al punto di sostenere che: *il caring è uno sforzo congiunto da parte di tutta la società per cercare di migliorare il nostro mondo e di viverlo nel migliore dei modi possibili*¹, ci permette di ricollegarci alla questione penitenziaria. Questa rappresenta, infatti, una complessa sfida del caring, perché restituirebbe voce anche ai più deboli, comportando non solo un insieme di azioni volte alla sua risoluzione, ma anche una trasformazione radicale della società. È ormai sempre più impellente la necessità di rispettare *tout court* la dignità dei ristretti, che sono stati per troppo tempo considerati delle persone scomode e reiette, per cui non valeva la pena riabilitarli e reinserirli all'interno della società. Tramite il caring il modo d'intendere il crimine e il criminale verrebbe analizzato in una prospettiva nuova, passando da fatto individuale a fatto sociale e l'individuo emarginato verrebbe di fatto accolto nella società, pur rappresentandone un aspetto patologico.

I diritti dei detenuti *uti persona* che si potrebbero sintetizzare nel diritto all'eguaglianza formale, alla libertà personale, alla salute, alla libertà religiosa, alla famiglia, alla corrispondenza, all'abitazione, alla libertà di coscienza, all'identità personale e alla riservatezza, rispetto al godimento da parte delle persone libere, hanno un diverso grado di riconoscimento che dipende molto dallo stato di detenzione. Il carcere, infatti, per esigenze di controllo e di sicurezza può comprimere tali diritti, anche *se deve permanere sempre un residuo inalienabile di liber-*

¹ J. C. TRONTO, B. FISHER, *Toward a Feminist Theory of Caring*, Circles of care: Work and identity in women's lives, State University of New York press, 1990, 35 ss.

tà che è tanto più prezioso in quanto costituisce l'ultimo ambito nel quale può espandersi la sua personalità individuale (sentenza Corte cost. n. 349 del 1993)². Il concetto di protezione del bene salute deve avvenire fuori, ma anche dentro le mura del carcere, in base al principio di equivalenza delle cure in ambito penitenziario, che impone di applicare alla sanità penitenziaria gli stessi standard diagnostici e terapeutici del sistema sanitario nazionale, in termini di qualità e specificità. Si tratta di un principio che si basa su un obbligo di natura costituzionale (disciplinato dagli artt. 32, 13, c. 4 e 27, c. 3, Cost.) ma anche sui principi etici più generali di uguaglianza e giustizia, secondo cui tutti gli esseri umani hanno uguale valore e possiedono uguali diritti, indipendentemente dal loro status giuridico. La società deve mettere in atto forme di giustizia redistributiva al fine di contrastare e ridurre il più possibile le disuguaglianze esistenti. Il diritto alla salute, rispetto agli altri diritti sociali, ha un'importanza etica, perché permette di garantire gli altri diritti umani fondamentali della persona, come il diritto al lavoro e la piena partecipazione alla vita civile e sociale, propri di una società democratica. Non dobbiamo dimenticare che la piena realizzazione del diritto alla salute incontra resistenze legate agli imperativi di sicurezza e ai controlli pervasivi tipici dell'ambiente carcerario che possono restringere l'autonomia dei detenuti alle proprie scelte sanitarie e ostacolare il rapporto fiduciario tra medico e paziente che caratterizza il progetto di cura. L'equivalenza delle cure in carcere, pertanto, anche da un punto di vista etico, costituirà il punto d'incontro fra logiche di natura securitaria e quelle di natura sanitaria dei ristretti.

Il diritto alla salute si può tradurre nella garanzia della salubrità dell'ambiente, nelle prestazioni sanitarie e nella libertà di cura, nonché nella promozione del benessere psico-fisico della persona, a tutela del suo profilo etico e psicologico. A questa definizione la dottrina ha aggiunto la "buona salute" dei detenuti che si ricollega in maniera implicita al concetto più ampio di risocializzazione, perché non è prevista espressamente nel trattamento rieducativo, né tantomeno è ad esso

² Sentenza della Corte cost. n. 349 del 28 luglio 1993, in *Giur. cost.*, 1993, 2740. La pronuncia prosegue: «Da ciò consegue che l'adozione di eventuali provvedimenti suscettibili di introdurre ulteriori restrizioni in tale ambito, o che, comunque, comportino una sostanziale modificazione nel grado di privazione della libertà personale, può avvenire soltanto con le garanzie (riserva di legge e riserva giurisdizione) espressamente previste dall'art. 13, secondo comma, della Costituzione».

funzionalizzata³. Indubbiamente i due concetti si compenetrano dal momento che più le persone detenute stanno bene e vengono risocializzate e maggiormente la società sta bene, perché con la cura apprestata loro, riusciamo a restaurare il nostro mondo *riuscendo a viverlo nel modo migliore possibile*⁴. La società produce discriminazioni, impedendo ad alcune categorie di persone, come i disabili ed i reclusi, di partecipare pienamente perché le buone cure sono riservate a quei pochi che occupano *posizioni di potere e privilegio e che possono continuare ad ignorare e degradare le attività di cura e chi le svolge*⁵. Occorre, pertanto, rivoluzionare il *welfare* non solo per garantire l'inclusione delle persone fragili ma anche per ammettere che la loro vulnerabilità possa essere determinata da servizi inappropriati⁶. Riconoscere l'alterità come fattore fondamentale dal quale originare pratiche di cura (*cure*) diverse, non negando, quindi, l'esistenza del mondo sommerso dei detenuti, come anche la necessità d'intraprendere percorsi specifici e non standardizzati destinati a loro, rientra nel concetto più profondo di *care*. Da qui la difficoltà di natura "semantica" di ricorrere al termine "cura" per riferirlo alla comunità ristretta penitenziaria, mentre sono connotati da minore ambiguità i termini anglosassoni *cure* e *care* che fanno riferimento a due funzioni diverse, quelle di trattamento e premura, anche se subiscono un'accentuazione diversa all'interno di ciascun microsistema penitenziario⁷. Affinché la cura costituisca una risposta al bisogno terapeutico, evitando una gestione eccessivamente burocratica e paralizzante dei detenuti, che impedirebbe tra l'altro il trattamento volto al loro reinserimento sociale, questa deve partire proprio dal loro coinvolgimento. Alla luce di tali osservazioni è neces-

³ M. CAREDDA, *La salute e il carcere. Alcune riflessioni sulle risposte ai bisogni di salute della popolazione detenuta*, fasc. 2/2015, I diritti dei detenuti, in www.costituzionalismo.it.

⁴ J. TRONTO J., *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, London-New York, 1993; tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

⁵ *Ibidem*.

⁶ G. GRIFFO, *Intervento*, webinar "Salute Mentale e Servizi di comunità", del 30 maggio 2020, https://www.youtube.com/channel/UCXYuVPJNsmW2Loqy2yGutyg/featured?views_as=public; ID., *Diritti umani per le persone con disabilità*, in *Pace diritti umani*, Fasc. 3, 2005, 43.

⁷ M. PALMA, *Riflessioni sulla salute in luoghi di restrizione*, in *Rapporti ISTISAN 19/22, Salute nella polis carceraria: evoluzione della medicina penitenziaria e nuovi modelli operativi*, a cura di R. MANCINELLI, M. CHIAROTTI, S. LIBIANCHI, Roma, Istituto Superiore di Sanità, 2019.

sario applicare il principio di cura ai diritti attraverso strumenti di classificazione che vengono proposti dall'Oms, quali l'ICF (Classificazione Internazionale del Funzionamento, della Disabilità e della Salute) e la ICIDH (International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps pubblicata per la prima volta nel 1980)⁸.

Il progetto di cura deve rientrare in un disegno politico e, in senso lato, sociale perché, diversamente, porterebbe a conseguenze pericolosamente ingiuste rinchiudere la cura nei confini di un rapporto privato. E ciò anche se la dimensione sociale comporta la ponderazione dei costi economici e delle risorse umane messe a disposizione per la realizzazione dell'intero processo di cura che tenga conto dei principi di equa distribuzione delle risorse.

Prendersi cura dei detenuti significa collaborare con loro, senza porre in essere forme di paternalismo o maternalismo nei loro riguardi⁹, ma, anzi, rendendoli protagonisti attivi all'interno del processo di cura, rispettando la loro autonomia nel processo di re-identificazione morale. Solo così le procedure di *care* presuppongono il riconoscimento dei diritti a cominciare da quello della libertà di manifestazione del pensiero, presupposto dell'alleanza che s'instaura tra i soggetti che realizzano il patto fiduciario. Non è possibile rieducare i detenuti attraverso l'imposizione eteronoma di un particolare modello di vita buona perché comporterebbe un'intollerabile coercizione e una grave limitazione della loro libertà. Ecco allora la necessità di un processo circolatorio fra valori comuni, socialmente condivisi, (tolleranza, convivenza e legalità) e la disponibilità dei detenuti a riconsiderare la propria identità morale.

Il diritto alla salute, inteso come *ben-essere*, come anche la rieducazione dei reclusi, costituiscono finalità che possono essere perseguite attraverso la cura e l'assistenza, cercando di favorire una ricostruzione dell'identità morale del detenuto fondata sul rispetto dei fondamentali valori comuni¹⁰.

⁸ F. MANTI, *La salute come diritto fondamentale. Riflessioni sulla psichiatria penitenziaria*, in *Filosofia e pratiche filosofiche*, n. 14-15, 2013, <http://romatrepres.uniroma3.it/w>.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ S. ZANARDO, *Etica della cura: l'instimabile valore della fragilità accolta*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017, 204 ss.

2. La buona salute dei malati mentali in carcere

L'assistenza sanitaria all'interno delle carceri deve avere come obiettivo quello di garantire ai detenuti condizioni di salute eguali a quelle di tutti i cittadini¹¹. Questo obiettivo diventa eticamente più meritevole, se comprendiamo in questa lotta alle diseguaglianze anche i detenuti stranieri, che rispetto agli italiani, rappresentano la componente più vulnerabile della nostra società. I trattamenti sanitari, l'auto-determinazione sanitaria ed il godimento di un ambiente salubre, costituiscono i pilastri del diritto alla salute, riconosciuto *uti persona*¹². L'art. 32 Cost., collegando il diritto alla salute all'interesse della collettività, attribuisce al medesimo una dimensione sociale che consente d'includere la tutela dello stesso tra i compiti essenziali che lo Stato deve perseguire¹³. Il passaggio dalla categoria dei diritti fondamentali a quelli sociali non è di poco conto perché si passa dalla piena disponibilità del diritto da parte del titolare del diritto ad una tutela delle scelte individuali condizionate dall'interesse alla salute della collettività. Dall'altro lato, però, la socialità del diritto implica il dovere di garantire la salute di tutti. Anche la salute dei detenuti va quindi salvaguardata.

Il fattore della salute mentale costituisce, peraltro, un'area particolarmente delicata all'interno della salute generale delle persone detenute in carcere. Fino ad oggi, il muro del carcere ha segnato lo spartiacque tra la società dei liberi e la zona dei ristretti. I recenti dati stati-

¹¹ WHO. Health in prisons. A WHO guide to the essentials in prison health, Copenhagen: WHO Europe, 2007; WHO, The Madrid Recommendation: Health protection in prisons as an essential part of public Health. Copenhagen, 2010, si afferma che l'attuazione della salute in carcere, secondo quello che viene definito un "wholeprisonapproach", è una sfida difficile ma anche un'opportunità per ridurre le diseguaglianze che hanno coinvolto a lungo i detenuti.

¹² Per un'analisi recente della letteratura sull'etica della cura in sanità si veda: C. GASTMANS, "The care perspective in healthcare ethics" in A. DAVIS ET AL. (eds), *Essential of teaching and learning in Nursing ethics*, "Hypatia", 4, 1989, 88 ss.

¹³ Cfr. M. CARTABIA, *La giurisprudenza costituzionale relativa all'art. 32, secondo comma, della Costituzione italiana*, in Quaderni costituzionali, 2012, 455 ss.; M. LUCIANI, *Salute*, in Enciclopedia giuridica, Treccani, Roma, ad vocem 1989; A. GIORGIS, *La costituzionalizzazione dei diritti all'uguaglianza sostanziale*, Jovene, Napoli, 1999; E. CAVASINO, *La flessibilità del diritto alla salute*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2012; R. CAVALLO PERIN, L. LENTI, G. M. RACCA, A. ROSSI, (a cura di), *I diritti sociali come diritti della personalità*, in "Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010; D. BIFULCO, *L'invulnerabilità dei diritti sociali*, Jovene, Napoli, 2003.

stici testimoniano, inoltre, che il numero dei carcerati affetti da patologie mentali sia in rapido aumento¹⁴, complice il sovraffollamento carcerario e la popolazione straniera¹⁵. Anche il tasso dei suicidi in carcere è in aumento¹⁶. D'altro canto, se prendiamo in esame la legge delega 23 giugno 2017, n. 103, di riforma dell'ordinamento penitenziario, possiamo facilmente rilevare che l'assistenza psichiatrica negli istituti di pena non è stata in alcun modo presa in considerazione. L'inerzia legislativa ha spinto il CNB (Comitato Nazionale per la Bioetica) ad intervenire con un parere per ribadire il principio bioetico fondamentale, «il diritto alla salute come diritto umano e costituzionale, da cui discende l'eguaglianza nella tutela della salute fuori e dentro le mura»¹⁷. Il parere non è riuscito a modificare il trattamento differenziato nonostante i detenuti siano comunque persone portatrici di disabilità psico-sociali, e quindi tale disparità contrasti con l'art. 12 della Convenzione per i diritti delle persone con disabilità, secondo cui hanno *il diritto inalienabile di godere della capacità legale su base di uguaglianza con gli altri*. A legislazione invariata è mutato, comunque, il rapporto tra esigenze custodiali e tutela della salute. Si è infatti, dato spazio al nuovo sistema incentrato sulla presa in carico territoriale dei pazienti psichiatrici autori di reato. Le Residenze per l'esecuzione delle misure di sicurezza che hanno sostituito gli ospedali psichiatrici giudiziari, a seguito della L. 81 del 2014, sono state utilizzate come *extrema ratio*¹⁸. Il nuovo approccio curativo dei detenuti psichiatrici è stato pe-

¹⁴ Il XVI Rapporto di Antigone indica che le malattie mentali sono più diffuse in carcere. Su 98 istituti penitenziari visitati, circa il 27% dei detenuti si trova in terapia psichiatrica, mentre il numero dei suicidi è aumentato arrivando all'8%, rispetto alla società libera con un tasso del 0,6%. I suicidi sono stati 53 nel 2019 e 17 nel 2020 (di cui 14 a causa della pandemia).

¹⁵ La Società Italiana di Medicina e Sanità Penitenziaria ha stimato che nel 2015, circa 42.000 detenuti (77%) su 54.000, convivono con un disagio mentale, in www.sanita.penitenziaria.org.

¹⁶ Secondo i dati forniti dal Ministero della giustizia, dal 1990 al 2011, si sono suicidate 1128 persone rinchiusi nelle patrie galere. E se nel 1990 sono stati 23 i detenuti che si sono dati la morte, l'anno scorso sono stati 63. Secondo, invece, i dati forniti dal dossier *Morire in Carcere*, fornito da Ristretti Orizzonti, dal 2000 ad oggi i suicidi sono stati 747, pari a oltre un terzo del totale delle morti tra le persone private della libertà: 2080.

¹⁷ Parere del CNB del 22 marzo 2019, "*Salute mentale e assistenza psichiatrica in carcere*" in <http://bioetica.governo.it/it/documenti/pareri-e-risposte/salute-mentale-e-assistenza-psichiatrica-in-carcere/>.

¹⁸ Sugli aspetti problematici legati alla L. n. 81 del 2014, Cfr. C. CUPELLI, *Dagli*

raltro seguito dalla Corte costituzionale con la sentenza n. 99 del 2019. La Consulta ha, infatti, reso possibile l'equiparazione delle gravi malattie psichiche alle patologie fisiche di rilevante importanza, consentendo così oltre al trasferimento anche dei detenuti psichiatrici in strutture esterne al carcere, anche il loro accesso alla detenzione domiciliare, purché non sussista il concreto pericolo di commissione di nuovi delitti. Riprendendo le parole della sentenza n. 99/2019, la malattia mentale non deve essere curata dietro le sbarre, ma in luoghi esterni (abitazione o luoghi pubblici di cura, assistenza o accoglienza) con modalità che garantiscano la sicurezza, ma soprattutto la salute. Il delicato bilanciamento tra sorveglianza e, aggiungerei, cura, anziché punizione come scriveva Foucault¹⁹, permette di raggiungere la soluzione giusta. Peraltro, va aggiunto che, anche il legislatore non si era dimostrato insensibile a tale delicato equilibrio, perché, già in sede di conversione del D. L. n. 52 del 2014 (art. 1, c. 1, lett. b), aveva tenuto conto della necessità di applicare al detenuto, infermo di mente, sanzioni alternative che fossero più adeguate alle sue specifiche esigenze di cura e di controllo della pericolosità. La tutela internazionale dei diritti a tutela della salute (art. 35 Carta dei diritti fondamentali dell'UE e artt. 2, 3, e 8 CEDU) dovrebbe, comunque, costituire una garanzia solida a vantaggio del detenuto, capace di condizionare le scelte del legislatore italiano.

3. Tra cura, diritto e sorveglianza

La cura all'interno degli istituti penitenziari si deve riferire non soltanto alla dimensione terapeutica, ma estendersi anche alle connessioni relazionali, garantendo al detenuto strumenti quali la cultura, l'istruzione penitenziaria e le attività lavorative, che possano lenire la situazione di malessere. La fragilità e debolezza del diritto sociale dell'istru-

OPG alle Rems: un ritorno alla medicina custodiale? In *Diritto Penale Contemporaneo*, dicembre 2016; M. DEL ZANNA, O. GRANATI, F. SCARPA, *Il confine tra cura e custodia dopo la chiusura dell'OPG*, Relazione al Convegno «La salute mentale nella nuova sanità pubblica: il passato nel nostro futuro?», Monteriggioni (SI), 16 ottobre 2015, 2 ss.; G. CHIOLA, *L'Odissea giuridica dei folli rei. Dagli ospedali giuridici psichiatrici alle residenze per l'esecuzione delle misure di sicurezza: fra controllo e cura*, Guida editori, Napoli, 2018.

¹⁹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 2019.

zione si manifesta nella sua scarsa “giustiziabilità” difronte al negazionismo dimostrato da molti istituti penitenziari²⁰. Peraltro, anche in assenza di previsioni legislative puntuali (i D. Lgs. 2. 10. 2018, n. 123 e 124, attuativi della legge delega di riforma dell’ordinamento penitenziario, n. 103 del 2017, non contemplano il diritto allo studio), l’Amministrazione penitenziaria ha utilizzato lo strumento delle circolari e dei pareri. All’impiego di tale strumento, con efficacia limitata, non può certamente attribuirsi l’idoneità per il sicuro riconoscimento del diritto d’istruzione in carcere. Comunque, occorre ribadire che anche il diritto all’istruzione all’interno del carcere dev’essere garantito nel pieno rispetto della libertà di autodeterminazione dei detenuti. La scuola, come anche l’università, se vanno considerati elementi irrinunciabili del trattamento rieducativo all’interno degli istituti penitenziari, rappresentano comunque soltanto un’opportunità offerta al singolo individuo temporaneamente detenuto, nella prospettiva del suo reinserimento nella società, *attraverso azioni positive che lo aiutino alla ridefinizione del proprio progetto di vita e nella assunzione di responsabilità verso sé stesso e la società* (Circolare del Ministero della Pubblica Istruzione n. 253 del 1993). Se il diritto all’istruzione trova il suo pieno fondamento nell’art. 27 della Costituzione, che fissa il principio secondo cui *la pena deve tendere alla rieducazione del condannato*, la rieducazione dev’essere accettata volontariamente dal detenuto all’interno dell’istituto penitenziario²¹. Il diritto all’istruzione all’interno del carcere comporta, comunque, la predisposizione da parte dell’Amministrazione di concreti strumenti attuativi (predisposizione di aule ad hoc, computer e libri) che, a causa delle esigenze di sicurezza, non sempre sono di facile attuazione²². È nella prospettiva del diritto allo studio dei detenuti che s’inseriscono i Poli universitari penitenziari (Pup), risultato concreto di una scommessa fatta sulla possibile esistenza di uno spazio reale di tutela dei diritti del detenuto in qualità di

²⁰ F. PRINA, *I processi di implementazione delle norme: dai diritti di carta ai diritti sostanziali*, in A. COTTINO (a cura di), *Lineamenti di sociologia del diritto*, Zanichelli, Bologna, 2016.

²¹ Cassazione sez. I, 24 marzo 1982, Balido, in *Rassegna penitenziaria e criminologia* 1983, 872. Cassazione I, 29 marzo 1985, La Rosa, in *Cassazione penale* 1986, 1178 ss.

²² A. SBRACCIA e F. VIANELLO, *I Poli universitari in carcere. Appunti e note critiche a partire dalle esperienze in corso*, in V. FRISIO, L. DECEMBROTTO (a cura di), *Università e carcere. Il diritto allo studio tra vincoli e progettualità*, Guerini Scientifica, Milano, 2018.

studente e di una visione del carcere, che non sia soltanto luogo di pena afflittiva.

L'università, per rendere effettiva la sua offerta d'istruzione deve tenere conto dell'età, delle esperienze occupazionali pregresse, del *background* socioculturale e dell'entità della pena da scontare²³.

Il sostegno allo studio degli studenti iscritti al Polo universitario penitenziario inciderebbe notevolmente in senso positivo sul modello foucaultino e goffmaniano di carcere²⁴, offrendo agli stessi l'accesso alle innovazioni nel campo digitale, e quindi, la possibilità di sperimentare diverse metodologie didattiche (dalle lezioni frontali, all'e-learning, allo Skype). Si arricchirebbe la stessa offerta culturale e quindi lo stimolo alla loro crescita culturale²⁵.

4. *L'emergenza sanitaria, le rivolte in carcere e la necessità di ripensare al concetto di carcere*

L'emergenza sanitaria che ha colpito duramente la popolazione mondiale ha inciso pesantemente soprattutto sui diritti di ciascun detenuto a prescindere dall'istituto penitenziario di appartenenza e dal Paese di cittadinanza. Nella nostra Penisola il Governo ha deliberato, agli albori dell'emergenza da Covid-19, il decreto che ha blindato il Paese "Italia", estendendo la zona a rischio a tutte le Regioni italiane per tutelare la salute dei cittadini, gravemente messa a repentaglio dal coronavirus²⁶. L'epidemia che si è diffusa molto rapidamente, contagiando la popolazione presente nelle zone "rosse" ma anche fuori di esse, ha fortunatamente solo lambito le carceri italiane, separandole però ancora di più dal resto della società civile. All'isolamento forzato

²³ M. PALMA, *Intervento*, al Convegno "Libertà di studiare: l'Università in carcere", 28.11.2019, La Sapienza, Roma.

²⁴ P. BUFFA, *Prigioni: Amministrare la sofferenza*, Gruppo Abele Edizioni, Torino, 2014.

²⁵ E. PULCINI, *L'io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in D. D'ANDREA, E. PULCINI (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa, 2001, 57 ss.

²⁶ D. L. n. 9 del 2 marzo 2020, che all'art. 10, c. 14, stabilisce che dal 2 marzo «sino alla data del 31 marzo 2020 i colloqui con i congiunti o con altre persone cui hanno diritto i condannati, gli internati e gli imputati sono svolti a distanza, mediante, ove possibile, apparecchiature e collegamenti di cui dispone l'amministrazione penitenziaria e minorile o mediante corrispondenza telefonica».

degli istituti penitenziari, si è aggiunta la paura da contagio che ha funto da detonatore all'interno della popolazione carceraria, provocando proteste e numerose reazioni a catena²⁷. Questo fenomeno di disordine pubblico, d'insolita gravità, ha costituito un'emergenza nell'emergenza²⁸. Il Covid-19 ha inoculato nella realtà carceraria concetti nuovi quali il rafforzamento dell'isolamento e il distanziamento sociale che, palesemente vanificano gli sforzi compiuti a favore dell'inclusione sociale dei ristretti e delle pratiche di cura. Da qui l'opportunità di ripensare al concetto di *care* alla luce della nuova emergenza epidemiologica.

Al di là delle paure sul carattere particolarmente diffusivo dell'epidemia e sull'incremento dei casi sul territorio nazionale, le ragioni che hanno guidato i detenuti a protestare contro la decisione del Governo di applicare il lockdown anche alle carceri, si basano sulla proibizione dei colloqui con i familiari, la sospensione dei permessi premio e del regime di semilibertà, sebbene motivati dalla concreta necessità di evitare il rischio di contagio da coronavirus all'interno delle prigioni. Il Governo ha esteso tale sospensione a tutti gli istituti penitenziari italiani con il D. L. n. 11 dell'8 marzo 2020, differenziando la durata della sospensione dei colloqui diretti, fino al 22 marzo, rispetto a quella dei permessi premio e del regime di semilibertà, che è stata protratta addirittura fino al 31 maggio. La pandemia, invece, potrebbe costituire l'occasione per potenziare l'esecuzione penale esterna aumentando, a differenza del passato, il numero degli operatori sociali che lavorano nei relativi servizi. Ricordiamo che diversi studi dimostrano come il tasso di recidiva sia più basso per coloro che hanno evitato il carcere e usufruito delle pene alternative. L'esternalizzazione della pena per evitare i contagi in carcere offre, peraltro, lo spunto per riproporre il ri-

²⁷ Il Ministero della giustizia aveva anticipato con una circolare il decreto legge con cui aveva dichiarato l'intenzione di «sospendere dal 2 al 31 marzo 2020, i colloqui con i congiunti o con altre persone cui hanno diritto i condannati, gli internati e gli imputati, che verranno svolti a distanza, mediante, ove possibile, apparecchiature e collegamenti di cui dispone l'amministrazione penitenziaria e minorile o mediante corrispondenza telefonica, che può essere autorizzata oltre i limiti della normativa vigente».

²⁸ V. Preparedness, prevention and control of COVID-19 in prison and other places of detention, disponibile all'indirizzo http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0019/434026/Preparedness-prevention-and-control-ofCOVID-19-in-prisons.pdf?ua=1. Anche il Penal Reform International ha pubblicato il documento Coronavirus: Healthcare and human rights of people in prison sull'impatto del fenomeno epidemico nell'ambiente carcere, disponibile al link: <https://cdn.penalreform.org/wp-content/uploads/2020/03/FINAL-Briefing-Coronavirus.pdf>.

pensamento sullo stesso concetto di carcere. In alternativa, il carcere di Bollate può essere un nuovo esempio di modello detentivo in cui il rapporto fra modalità di trattamento del detenuto e tasso di recidiva è nettamente inferiore rispetto agli altri istituti penitenziari²⁹. Il trattamento carcerario che viene praticato è volto all'apertura dei detenuti, ovvero alla loro partecipazione all'organizzazione della vita carceraria e alle politiche di reinserimento sociale. Inoltre, il carcere è dotato di un buon sistema assistenziale che permette di offrire efficaci opportunità di formazione professionale e di lavoro presso soggetti esterni all'amministrazione penitenziaria, abbassando la recidiva per ogni anno del 10%, arrivando al 40% in riferimento al triennio successivo al termine dell'incarcerazione. Ciò che rende il modello di Bollate unico risiede nell'apertura delle celle durante il giorno, che spinge i controllori ad una supervisione minima, mentre i detenuti con dei badges elettronici possono muoversi liberamente all'interno del carcere e possono godere, in caso di visita dei familiari, di spazi autonomi. All'interno dell'istituto penitenziario si può imparare un mestiere, conseguire un titolo di studio, lavorare fuori del carcere, attraverso il rilascio di permessi giornalieri, seguire corsi di formazione come "Cavalli in carcere" (ovvero un corso terapeutico per diventare maniscalco). Infine, si possono eleggere rappresentanti (responsabili di sezione) che si rapportano, a nome dei compagni, con i poliziotti responsabili di reparto, per esporre problemi e proposte, ma anche per adottare decisioni in merito al vitto e alle forniture. I percorsi di responsabilizzazione influiscono molto sull'abbassamento del tasso delle recidive attraverso il rispetto della dignità umana³⁰.

Questa "eccellenza carceraria" ha ispirato l'idea di un carcere a "celle aperte"³¹, ovvero dotato di maggiore responsabilizzazione, in cui

²⁹ Studio dell'Università di Essex e della Fondazione Einaudi su un campione di detenuti del carcere di Bollate dimostra che la recidiva, per ogni anno scontato in quel carcere si riduce di più del 10%, che arriva al 40% per ogni tre anni di pena, in Einaudi Institute for Economics and Finance, *Rehabilitation and Recidivism: Evidence from an Open Prison*, «EiefWorking Paper», 13/14, November 2014.

³⁰ O. CHANDER, *La dignità umana dentro le mura del carcere*, in *Un mondo parallelo oltre le mura del carcere* (a cura di) O. CHANDER, P. VOLPATO, N. ROZESTRATEN, D. MOSCA E G. BISTERZO in www.unipd.it.

³¹ M. PALMA, *The evolution of new penal patterns*, Intervento tenuto in occasione del VII Annual Conference of the European Penitentiary Training Academies (EPTA) Network dal titolo *The training needs in the evolution of new penal patterns* (Roma, 4-6 Novembre 2015).

viene eliminato il controllo a vista ed in cui la cella dev'essere utilizzata solo per il pernottamento (art. 6 Op.). Le attività diurne si devono svolgere in aree preposte alle attività trattamentali come quelle lavorative, culturali, formative e creative e devono servire agli incontri con gli educatori, gli assistenti sociali e gli psicologi con cui confrontarsi e scambiare opinioni. La detenzione aperta verso la risocializzazione non è un'idea avulsa dal principio di sicurezza generale. È nell'interesse generale dei cittadini la salute dei detenuti proprio perché il carcere non è una realtà separata. Il percorso di riforma e di ripensamento del carcere è complesso ed in salita, eppure negli ultimi anni sono stati fatti alcuni passi importanti. Ricordiamo che siamo arrivati alla riduzione della pena detentiva nella giustizia minorile ed all'istituzione di case-famiglia per donne condannate con figli minori; ma anche alla chiusura degli ospedali psichiatrici giudiziari, la cui battaglia è stata vinta con la presa in carico e il sostegno sociale e sanitario del malato di mente, autore di reato da parte dei servizi territoriali. Sono tutti esempi del possibile rimodellamento delle istituzioni in cui la parola d'ordine è quella di ripartire dai diritti umani fondamentali per rimettere in moto la vita all'interno del carcere, attraverso la cultura e la funzione educativa. Le Università in carcere che attraverso i Pup sono riuscite a soddisfare il dettato costituzionale della funzione rieducativa della pena e a soddisfare le esigenze di cura, ne costituiscono una prova concreta.

5. La cura dei detenuti nella società europea

Abbiamo notato che le strategie per tutelare il benessere psicofisico dei soggetti reclusi possono variare a seconda dell'impegno rivolto al concreto e al particolare come anche degli interventi strutturali per garantire il rispetto del diritto a vivere in un ambiente dignitoso. A queste si deve aggiungere la predisposizione di un sistema di pene alternative e di decarcerizzazione di tutti i reati che non comportino una particolare pericolosità dell'autore. A questo riguardo si dovrebbero convertire da sanzione penale a sanzione amministrativa o civile, rispettando la proporzionalità rispetto alla gravità del fatto ed il principio di sussidiarietà ovvero la comminazione della sanzione meno afflittiva della sanzione penale che una sanzione amministrativa può contrastare con efficacia.

La recente crisi sanitaria ci spinge ad elaborare un'etica della cura più raffinata che la coniughi necessariamente alla giustizia³², senza paura di creare ostilità, ma anzi, creando un rapporto di natura collaborativo, cioè produttivo di effetti profondi che incidono sulla vita politica europea per non dire globale, dal momento che tutti in maniera più o meno accentuata sono stati colpiti dal coronavirus. La sfida che debbono affrontare i cittadini europei è quella di valorizzare il loro carattere polivalente e politicamente indeterminato³³, complicato da crisi economiche e sanitarie come quella contingente, che contribuiscono a ridefinire il modo in cui concepiamo il concetto di cittadinanza - in termini di diritti, inclusione e senso di appartenenza - ma anche i suoi invisibili confini. L'espressione utilizzata dalla Arendt, "il diritto di avere diritti"³⁴ per evidenziare che l'appartenenza ad una qualsiasi comunità genera dei diritti, si può riferire anche alla comunità carceraria. Sul piano normativo non dimentichiamo che la prima fonte del diritto internazionale che ha disciplinato il trattamento penitenziario dei detenuti è rappresentata dalle *Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners* (Smr), adottate nel 1955 dal Primo Congresso delle Nazioni Unite sulla Prevenzione del Crimine ed il Trattamento dei Criminali. Il modello di riferimento era quello basato sulla segregazione cellulare, sull'obbligo di tutti i detenuti di lavorare, sulla separazione dei detenuti in base alla pericolosità dei loro reati, all'età e al sesso. Queste regole perseguivano l'obiettivo di umanizzare il trattamento dei reclusi e di contenere le varie amministrazioni penitenziarie. Le Smr, dopo aver introdotto una metodologia per il coordinamento internazionale delle regole e dei principi base - relativi al funzionamento dei poteri dell'amministrazione penitenziaria - hanno avuto un seguito nelle EPR (*European Prison Rules*), adottate con Raccomandazione n. R(87)3 dal Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa il 12 febbraio 1987. Queste regole europee si rivolgono alle amministrazioni penitenziarie dei Paesi membri del Consiglio d'Europa, ricalcando la struttura e i contenuti delle regole poste dalle Nazioni Unite nelle Smr. Lo

³² M. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, in M. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell'altro. Interdipendenza e diseguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 11 ss.

³³ C. F. STYCHIN, "Sexual citizenship in the European Union", *Citizenship Studies*, 5, 3, 2001, 285 ss.

³⁴ A. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (ed. or. 1951), Schocken Books, New York, 2004.

scopo a cui mirano queste regole è di disciplinare una prigione che sia aperta al mondo esterno e in rete con le agenzie pubbliche e private del Welfare. Le Epr più recenti del 2006 prendono le mosse direttamente dai diritti inalienabili degli individui, per cui il loro obiettivo primario è quello di assicurare che siano adottate pratiche detentive rispettose di questi diritti. Come meccanismo non-giudiziale operativo, collocato a fianco della Corte EDU viene attivato dalla Convenzione Europea per la Prevenzione della Tortura e dei Trattamenti Inumani e degradanti, adottata nel 1987, il Cpt (*Comitato per la Prevenzione della Tortura e dei Trattamenti Inumani e degradanti*). Nel 2002 il Cpt ha elaborato alcuni standards idonei a prevenire la tortura ed i trattamenti inumani o degradanti³⁵. Gli standards sono finalizzati all'umanizzazione del trattamento dei reclusi, come anche a spronare la ricerca di nuove pratiche che riescano a contenere gli effetti desocializzanti della carcerazione. Queste fonti sovranazionali, assieme alla giurisprudenza della Corte Edu e della CGUE, rappresentano lo strumento più efficace per dare valore al complesso di diritti che oggi disegnano l'ordinamento penitenziario, spostando il suo baricentro verso l'esternalizzazione della pena ed un modello di giustizia riparativa che prescindano dalla pena detentiva. Ad esempio, la sentenza della Corte EDU, dell'8 gennaio 2013, Ric 22635/03, *Torreggiani c. Italia*, ha stabilito che qualora l'amministrazione penitenziaria non rispetti i parametri minimi di abitabilità – senza adottare però un criterio di calcolo univoco – ai detenuti viene riconosciuta la possibilità di chiedere il risarcimento compensativo a causa delle condizioni inumane e degradanti di detenzione loro inflitte. A seguito della sentenza *Torreggiani*, il Consiglio d'Europa ha valutato positivamente gli interventi adottati dal Governo italiano volti ad attuare la decisione della Corte Edu quali: l'istituto della sospensione del procedimento con messa alla prova dell'imputato maggiorenne per i reati puniti con la detenzione non superiore a quattro anni o, nei casi di citazione diretta a giudizio, la condanna a condotte riparatorie, efficaci in caso di esito positivo a determinare l'estinzione del reato. Purtroppo, l'opinione comune tende a svalutare le misure alternative alla detenzione perché vengono percepite come

³⁵ Gli standards elaborati dal Cpt sono: 1) Custodia della polizia; 2) Detenzione; 3) Assistenza sanitaria in carcere; 4) Stranieri ristretti in base alle leggi sull'immigrazione; 5) Internamenti forzati negli istituti psichiatrici; 6) Minori privati della libertà; 7) Donne private della libertà; 8) Formazione del personale di polizia; 9) Lotta all'impunità.

dotate di minore efficacia rieducativa. Al riguardo, alcuni obiettano che l'incremento delle misure alternative non sortisce l'effetto del ridimensionamento della popolazione carceraria, ma anzi faciliterebbe forme di ampliamento dell'area del controllo penale, in base a cui l'aumento dell'area penale esterna si accompagna ad uno sviluppo dell'ambito di applicazione del carcere³⁶. I dati forniti dall'esperienza sembrano essere diversi, giacché dimostrano la profonda differenza fra la condizione carceraria da cui escono persone deresponsabilizzate e prive di progetti per il futuro e le sanzioni non detentive che permettono una maggiore revisione critica della condotta del reo e nel contempo un'azione di riparazione del reato commesso. Infine, per conseguire una maggiore efficacia è indispensabile la territorializzazione delle misure alternative perché i ristretti non perdano il contatto con il territorio d'appartenenza, ma venga loro permesso di ricostruire le relazioni, lavorando sulle cause che possano aver favorito la commissione del reato. L'ampio ventaglio di risposte sanzionatorie non detentive permetterebbe all'ordinamento di offrire comunque una compensazione sociale alla violazione delle regole della convivenza civile.

³⁶ G. TORRENTE, *Il sistema dell'esecuzione delle pene e il nuovo protagonismo del carcere*, "Diritto penale dell'uomo", fasc. n. 4 del 2019.

**Cura e cittadinanza.
Prospettive possibili per la vita in comune**

Elena Cuomo

SOMMARIO: 1. Incipit. – 2. Il contesto. – 3. La cura. – 4. Conclusioni.

1. *Incipit*

La traccia di questo scritto intende interrogarsi sul concetto di cura quale “apertura al possibile”¹, per tentare di attraversare ed eludere i mali della contemporaneità², e di reagire all'ondata di violenza disumanizzante che sta investendo le pratiche di convivenza e di vita comune nelle democrazie occidentali³. Una definizione convincente, che fa discutere, viene dagli studi di Joan C. Tronto: essa include “i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa di sostegno della vita”⁴. La cura, in questo modo, viene concepita come un’attività che includa ogni azione volta a riparare il mondo, in modo da favorire la migliore vita possibile o almeno “una vita vivibile”⁵.

Da anni le teorie della cura forniscono una prospettiva densa di significato circa la vita umana, ma esse, per il loro carattere innovativo⁶, appaiono di non facile formulazione quando le si voglia coniugare con le concettualità e la tradizione filosofico-politica che contribuiscono a delineare il profilo dell’Occidente contemporaneo. Una di queste è senz’altro l’idea di cittadinanza, soprattutto se ci si pone nell’ottica di una filosofia che non si separi dalla concretezza della vita e dal suo

¹ E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità dell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, 38.

² Cfr. M. P. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell’altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 39.

³ E. CUOMO, *Tutta colpa di Ismene? Interrogativi e questioni simbolico-politiche sulla tratta delle donne nella società contemporanea*, Mimesis, Milano, 2018.

⁴ J. C. TRONTO, *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, “La società degli individui”, 38, anno XIII, 2010/02.

⁵ Cfr. J. BUTLER, *L’alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell’azione collettiva*, tr. it. F. Zappino, figure nottetempo, Milano, 2017, 210 ss.

⁶ M. P. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell’altro*, cit., 38.

pulsare⁷, atteggiamento la cui cogenza in questo tempo di emergenza sanitaria si è purtroppo resa ancora più evidente.

Il 2 giugno 2020 l'Italia ha commemorato nella Festa della Repubblica i caduti per la patria, ricordando insieme i caduti di guerra e coloro che sono venuti a mancare per curare i malati di Covid-19⁸. Nel suo discorso, il Presidente Sergio Mattarella ha così riconosciuto un forte legame simbolico tra cittadinanza e cura, intendendo per quest'ultima non solo le azioni e i gesti accudenti, ma proprio la prospettiva con la quale si interpreta il Bene Comune e il proprio contributo ad esso. Altrimenti detto, la cura interseca la cittadinanza interpellando le migliori forze dell'essere umano in difesa della vita e delle sue fragilità. Credo si possa leggere il Discorso del Presidente della Repubblica e il suo appello a quanti ricoprono ruoli apicali nella società e agli italiani tutti, nel senso di un richiamo alla corresponsabilità per quell'unità di senso da cui origina questa democrazia. Non è lecito, infatti, per le democrazie, agitare retoriche sui valori fondativi, mentre è opportuno che si mantenga viva, non solo a livello emozionale, quell'unità morale che, proprio nella pluralità, ha fatto sì che un'idea di cittadinanza prendesse forma istituzionale⁹.

L'idea di cittadinanza, infatti, costituisce per Pietro Costa un "interminabile racconto" intorno al modo in cui l'individuo si connette con gli altri, attraverso immagini e filtri concettuali, costruendo in un lavoro plurisecolare il "rapporto di appartenenza ad una comunità politica", la quale, a sua volta, determina l'identità politica dei suoi membri, regole di partecipazione, inclusione ed esclusione¹⁰. Un'identità che si è andata definendo nel tempo attraverso una serie di tutele che oggi si possono ascrivere all'ordine binario di diritti e doveri. Questi ultimi si sono andati configurando come fedeltà e servizio alla pa-

⁷ Per Penelope, simbolo della connessione al femminile tra filosofia e vita, A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, ed. Riuniti, Roma, 1990, 13 ss.; cfr. L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015, 67.

⁸ Discorso del Presidente S. Mattarella 02 giugno 2020, <https://www.quirinale.it/ricerca/Discorsi>.

⁹ Cfr. R. D'AMBROSIO, *Intervista*, <https://www.vaticannews.na/it/podcast/rvi-programmi/il-mondo-alla-radio/2020/06/il-mondo-alla-radio-prima-parte-02-06-2020.html>.

¹⁰ P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 2. L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Bari, 2000; sulla declinazione del concetto di cittadinanza in Italia, cfr. Ivi, 554-556.

tria, in un processo di progressiva spersonalizzazione fino a ridursi a una contribuzione fiscale con moneta dematerializzata. Oggi è a rischio proprio quell'unità morale che si costruiva nel dibattito plurale e appassionato e che nelle Assemblee Costituenti ha dato vita ad ogni democrazia¹¹.

Dinanzi a derive antropologiche che abitano la *civitas* nella molteplicità delle sue identità politiche e culturali, sfidando l'idea di umano nelle sue radici, sembra lecito e opportuno interrogarsi nuovamente sull'idea di cittadinanza democratica e provare a riformularla, se possibile, alla luce dell'interdipendenza di tutti gli esseri umani e della loro vulnerabilità connaturata¹². Qui il concetto di cura si rivela particolarmente interessante per i suoi risvolti relazionali ed etici, per il forte senso politico¹³, che può assumere se coniugato proprio con l'idea di cittadinanza e ancor di più all'idea di umano su cui questa si costruisce.

2. Il contesto

Sullo sfondo degli esiti di una globalizzazione che ha accelerato dinamiche economiche, sociali e migratorie, mettendo in crisi l'etica pubblica e del lavoro, la giustizia sociale e lo stesso concetto di democrazia¹⁴, il XXI secolo sembra declinare nuovamente a suo modo i ver-

¹¹ Cfr. E. CUOMO, *Norberto Bobbio e la democrazia del colloquio discorde e appassionato. Note a margine di un'eredità viva e vulnerabile*, in M. GRIFFO (a cura di), *Norberto Bobbio: Filosofo del diritto, filosofo della politica, storico del pensiero politico*, in *Annali del Centro studi "Gaetano Salvemini"*, Licosia, Ogliaastro Cilento, 2019, 197-225.

¹² Cfr. M. P. PATERNÒ, *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno*, Giuffrè, Milano, 2006; contro l'idea di corpo individualizzato a prescindere dalla sua relazionalità e vulnerabilità e sul senso politico di esso in corrispondenza a quello altrui, cfr. J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, cit., 205 e ss.; per una pluralità insieme alla performatività dell'interdipendenza, 237; per una lettura critica, cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano, 2019, 84-93.

¹³ Per la rilevanza politica del concetto di cura il riferimento principale è costituito dai diversi scritti di J. C. TRONTO. Per tutti, cfr. ID., *Who cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Kindle Ed., 2015.

¹⁴ Cfr. M. P. PATERNÒ, *Cura dell'altro*, cit., 11-12; cfr. G. PRETEROSSO, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Bari 2016; F. MONCERI, M. S. BIRTOLO (a cura di), *Autunno della democrazia*, q. di "Politica. eu", Università del Molise, Campobasso, 2017.

bi conflagrare, distruggere, devastare, sfigurando molto spesso il volto dell'umanità, piegandolo a strumentalizzazioni e mercificazioni, non solo in nome dell'interesse economico, ma talvolta delle aberrazioni del corpo e del mero svago¹⁵. In contraddizione con se stesso, il tempo attuale giunge persino a esasperare i valori classici della cittadinanza democratica di eguaglianza e libertà, fino a pensarli quale "uguaglianza-identità" o "uguaglianza negativa", che esclude il diverso¹⁶; e nella forma dell'individualismo autoreferenziale e ossessivo che omologa i desideri e li confonde con i bisogni¹⁷. D'altronde, accanto a una retorica pro-globalizzazione, che tende a mascherare i rapporti di dominio economico dietro un sistema autoregolato, fioccano i movimenti che adoperano ideologicamente la cultura identitaria neo-comunitaria e *antiglobal* per promuovere mobilitazione politica di rifiuto delle differenze ed esclusione dell'Altro¹⁸. Tali forze populiste trovano nella disuguaglianza e nelle forti sperequazioni che sempre più creano periferie sociali e folle di diseredati, terreno fertile per una svalutazione della democrazia e della pluralità¹⁹.

Erede del secolo precedente, dominato dal binomio schmittiano amico-nemico e dalla categoria del vincere²⁰, spesso prevalsa come fondativa del conflitto²¹, questo secolo non si emancipa, dunque, da tali prospettive, ma ne esaspera gli esiti fino ad alimentare nuove for-

¹⁵ Cfr. UNODC, *Global Report on trafficking in Persons 2016*, United Nations, NY, 2016, p. 72 e ss.; per quanto concerne nello specifico la tratta dei bambini, <https://s3.savethechildren.it/public/files/uploads/pubblicazioni/piccoli-schiavi-invisibili-2019.pdf>; per abomini sessuali su minori, cfr. <https://www.fanpage.it/attualità/bambini-amputati-e-sevizati-in-diretta-nel-dark-web-17enni-ordinavano-le-torture-a-pagamento/?ref=wha>.

¹⁶ Cfr. P. ROSANVALLON, *La società dell'uguaglianza*, Castelvecchi, Roma, 2017, 147 e ss.; 211ss.; cfr. F. M. DI SCIULLO, *Ciò che resta dell'uguaglianza*, in M. P. PATERNO, *Cura dell'altro*, cit., 74; per eguaglianza e libertà nelle teorie politiche moderne, cfr. P. COSTA, *Civitas*, cit., 616 e ss.

¹⁷ Cfr. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 57 e s.

¹⁸ F. M. DI SCIULLO, *Ciò che resta dell'uguaglianza*, 75; cfr. L. CEDRONI, *Il linguaggio politico della transizione: tra populismo e anticultura*, Armando, Roma, 2010.

¹⁹ Cfr. F. M. DI SCIULLO, *Ivi*, 87-89.

²⁰ Cfr. O. GUARALDO, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa, 2012, 24 ss.

²¹ Cfr. C. ALTINI (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, il Mulino, Bologna, 2015.

me di terrorismo che spesso assumono la cifra dell'Orrorismo²². L'altro si trasforma nella vittima inerme su cui infierire, somministrando lentamente la morte. Dinanzi alla mercificazione dell'altro, ridotto ad accidentale, se non a oggetto di consumo compulsivo, diversi sono i piani della riflessione²³. Il primo elemento che Franco Di Sciullo chiama in causa per quella porzione di umanità ridotta allo stremo, alla condizione di miserabili, è la pensabilità, la disposizione della società ad accettare che ciò accada²⁴. Tuttavia si discute di una caduta dell'empatia, sotto il versante delle neuroscienze, in chiave morale e da un punto di vista sentimentale, con riferimento alle teorie moderne della simpatia²⁵. Significative anche le riflessioni in merito alla categoria dello spettatore totale, condizionato nel profondo da una superfezazione di immagini violente in cui vive avvolto e che gli sottraggono quello sguardo sulla realtà che per Simone Weil costituiva la cifra della salvezza²⁶. Judith Butler, inoltre, per quanto concerne la ripetitività di immagini violente, ipotizza fotogrammi che ci frequentino in maniera ossessiva, in forma spettrale, mettendo a repentaglio la natura porosa dei nostri confini²⁷.

Non sorprende il riemergere ingente di discriminazioni sociali e di genere, di una marginalizzazione spesso violenta anche di interi strati della popolazione fino a configurare forme di scarto umano o di razzismo²⁸. Queste stravolgono il modello di cittadinanza anche europea

²² Cfr. A. CAVARERO, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007.

²³ Per abusi sessuali sul nemico e oltraggi alle salme, cfr. S. ŽIŽEK, *America oggi. Abu Ghraib e altre oscenità*, Ombre Corte, Verona, 2005, 75; per la riemersione della sacrificale nella società europea, cfr. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, cit., 20 ss; circa la reificazione del corpo delle donne, cfr. E. CUOMO, *Tutta colpa di Ismene?*, cit., 21-29.

²⁴ F. M. DI SCIULLO, *Ciò che resta dell'uguaglianza*, 87.

²⁵ Cfr. L. BOELLA, *Grammatica del sentire. Compassione, simpatia, empatia*, CUEM, Milano, 2017; cfr. R. ESCOBAR, *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà*, il Mulino, Bologna, 2018; C. BOTTI, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Led, Roma, 2018.

²⁶ Per lo sguardo di disistima che, interiorizzato produce schiavitù, cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil e la sventura*, I sentieri dell'essere, ecospiritualweb, 19/9/2019; cfr. A. ZAHARIJEVIC, *Vedere la violenza; immagini e critica*, in "aut aut", *Pensare la violenza. Nuove forme di sorveglianza*, 384, il Saggiatore, Milano, 2019, 58-76.

²⁷ Cfr. J. BUTLER, *Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009, 78.

²⁸ Cfr. J. BERGOGLIO, *Discorso integrale*, Assemblea Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede, 30/01/2020; http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200130_plenaria-cfaith.html.

che le teorie politiche democratiche hanno elaborato sin ora. Si pone nuovamente il problema della giustizia sociale e delle forti disuguaglianze acuite ed esacerbate dai grandi numeri delle migrazioni e dal fatto politico che alcuni fomentano la guerra tra diverse fasce di povertà²⁹. Si noti per inciso, ma non ai margini di questo discorso, che la migrazione può rappresentare “una critica empirica delle costruzioni teoriche, normative e istituzionali che fanno dell’uguaglianza e dell’universalità dei principi arroganti” e rendere visibile l’incapacità di creare uno spazio di uguaglianza dell’odierna congerie politica e culturale³⁰. In questo segmento, la cura come prospettiva culturale e politica può aprire nuovi percorsi di possibile risoluzione e soprattutto può aiutare a sciogliere il nodo riduttivo di una cura-prestazione, divenuta sempre più servizio monetizzabile e luogo concreto di una doppia discriminazione: di genere e di inferiorizzazione del migrante³¹.

Nelle democrazie odierne, ricompare, dunque, nuovamente declinata e interpretata la conflittualità come fondamento del politico, di cui lo Stato è solo un esito³². Essa ripropone *pòlemos* nell’accezione che separa e dissocia e che dal contesto pubblico trasborda a quello privato, relazionale, trasformando il binomio amico-nemico, appartenente o estraneo, non solo in un criterio discriminante, bensì in una definizione concettuale della politica, cui si va conformando l’umano consesso³³. L’estraneità si presenta così come preconditione dell’ostilità e si contrappone a una amicizia che intreccia nozioni sociali, affettive e istituzionali³⁴, connotandosi con obblighi e reciprocità di patti³⁵.

²⁹ È stato autorevolmente sostenuto che il fenomeno migrazioni non pone il problema della cittadinanza in termini formali, ma accende una domanda universale di giustizia sociale e uguaglianza. Cfr. S. MEZZADRA, M. RICCIARDI (a cura di), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Ombre Corte, Verona, 2013, 11.

³⁰ A. FURIA, *Cittadinanza e sicurezza tra migrazione e cura*, in M. P. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell’altro*, cit., 149.

³¹ Cfr. Ivi, 155 e ss.

³² Cfr. R. D’AMBROSIO, *Istituzioni, persone e potere*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, 145 e ss.

³³ Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto di “politico”*, in ID., *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna, 1972, (89-205), tr. it. G. Miglio, P. Schiera, 108s; cfr. E. SEVERINO, *Pòlemos*, in N. Cusano (a cura di), Mimesis, Milano, 2012.

³⁴ Cfr. G. CARNEVALI, *Dell’amicizia politica. Tra teoria e storia*, Laterza, Roma-Bari 2001, 35

³⁵ Cfr. R. D’AMBROSIO, *Istituzioni*, cit., 157.

Si configurano inquietanti quesiti sul sostrato antropologico delle società democratiche e proprio sul profilo dell'essere umano sempre più autoreferenziale e narciso, incapace di riconoscere il suo omologo e di relazionarsi con lui³⁶. Si discute di una condizione tutta occidentale di essere "stranieri a noi stessi", in contraddizione con l'asse di coincidenza appartenenza-estraneità di tradizione paolina³⁷, mettendo in crisi la democrazia a partire dal ganglio vitale dell'identità e della relazione a due, a vantaggio di uno spropositato senso di estraneità verso l'altro³⁸. In tale contesto, l'etica della cura costituisce, invece, ormai da un ventennio, grazie alla creatività delle teorie femministe, un orizzonte nel quale ripensare le categorie fondamentali e riappropriarsi di una dimensione antropologica che, a partire da Hannah Arendt, si riconosce nell'unicità della nascita a tutela dei valori fondamentali della democrazia. Arendt, infatti, riconduce alla nascita e fa coincidere con essa la fonte della libertà³⁹. Per la filosofa tedesca essa è l'evento che ha la forza di impedire lo scadimento degli ideali democratici, opponendo pluralità a pluralismo e generalizzazione⁴⁰.

La nozione di cura, suscettibile di interpretazioni che intersechino diversi piani della realtà umana, sembra suggerire, allora, una prospettiva che aiuti a ripensare le categorie della vita in comune, a partire dalla relazionalità costitutiva dell'essere umano, fino ad arrivare a influenzare lo spirito del legislatore nel momento in cui si dispone a porre in atto quei principi ispiratori della democrazia come l'uguaglianza, la libertà, la pluralità, la vita stessa⁴¹. Si tratta di verificarne gli strati di senso e l'ambito di applicazione; se cioè si configuri un approccio che possa contribuire a riformulare il concetto di cittadinanza nella direzione di un recupero della fisionomia dell'umano dall'abominio. Si

³⁶ Cfr. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, cit., 30 e ss; Cfr. L. BAZZICALUPO, *Superbia. La passione dell'essere*, il Mulino, Bologna, 2008.

³⁷ Per la valenza politica dell'Ecclesia paolina e la capacità di coniugare due universi dissociati e unificati, come l'essere straniero e confratello, J. KRISTEVA, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma, 2014, 85 e ss.

³⁸ Cfr. L. IRIGARAY, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994; ID., *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009; cfr. B. WALDENFELS, *Estraneo, straniero, straordinario*, Rosenberg & Sellier, openbook, 2011, <http://books.openedition.org/res/634>.

³⁹ H. ARENDT, *Ideologia e terrore*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino, 2004, 52.

⁴⁰ ID., *Che cos'è la politica*, Ed. Comunità, Milano, 1995, 7 e s.

⁴¹ Per i diversi livelli di comprensione e di realizzazione della nozione di cura tra il *care giving* e il *care receiving*, cfr. J. TRONTO, *Cura e politica democratica*, cit., 36 e s.

dovrà verificare se l'orizzonte della cura, connesso con il concetto di vulnerabilità, possa diventare una chiave di volta per uscire dalla logica oppositiva amico-nemico, che dal pubblico investe il privato. Se non si possa persino ribaltare il *focus*, per cui dal privato, la centralità della cura – di una soggettualità che cura anziché ferire – non si possa estendere al pubblico, accorciando quella distanza siderale tra cittadini e *civitas* che pure riduce la politica a prassi, spesso degenerata, e a propaganda.

3. *La cura*

A partire da democrazia e pluralità, è possibile, dunque, contestualizzare le indicazioni delle teorie della cura verso una rinnovata capacità relazionale e verso la riscoperta interdipendenza degli esseri umani e dei popoli⁴².

La filosofia femminista ha dato importanti contributi alla riflessione morale e, dalle tesi di Carol Gilligan in poi, soprattutto nello sforzo teso a considerare l'umano ineludibilmente legato a una relazionalità costitutiva⁴³, si è configurata un'etica della cura che ha inteso superare proposizioni e regole astratte per promuovere attenzione verso gli altri nella concretezza di gesti particolari⁴⁴. Tale orientamento prende le distanze dai parametri di universalità del moderno e si va definendo attraverso riferimenti sussunti dalla connessione con l'altro, partendo dall'assunto della propria e altrui vulnerabilità. Quest'ultima non va riferita solo ad alcune stagioni dell'essere umano o a condizioni speciali di particolare necessità, si tratta piuttosto di concepire la vita immersa in un tessuto connettivo di relazionalità e porosa a sfondi materiali e simbolici, in grado di ferirla nel profondo⁴⁵. Si vuole propiziare una

⁴² C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1987; J. BUTLER, *Interpretare la non violenza*, in "aut aut", 384, 2019, 19 e ss.

⁴³ Cfr. O. GUARALDO, *La vulnerabilità come paradigma fondativo*, in O. GIOLO, B. PASTORE (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma, 2018, 64.

⁴⁴ Cfr. C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, cit.; Cfr. C. BOTTI, *Cura e differenza*, cit., 11 e ss.

⁴⁵ Cfr. C. MACKENZIE, W. ROGERS, S. DODD, *Vulnerability. New Essay in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014; cfr. C. BOTTI, *Cura e differenza*, cit., 89; cfr. A. GROMPI, *Vulnerabilità come conditio umana*.

riformulazione del territorio morale e politico, facendo tesoro delle riflessioni sviluppatesi in ambito femminista, ma che nulla ha a che vedere con il genere del *care giving*; si vuole promuovere l'innescarsi di un processo di autocritica dell'umano che lo spinga a esporsi, ad ascoltarsi e ad ascoltare e dunque a trasformarsi, facendo perno sui propri limiti per sviluppare capacità di tutela della vita, distanti da sicurezze universalizzanti⁴⁶. È a partire dal limite che l'umano si trasforma in pienezza. Un tale approccio alla vita restituisce al maschile la fecondità di tale pienezza. Da un altro versante, Umberto Galimberti, ravvisando nella tecnica l'approccio del maschile al mondo, mette in guardia dalla prevalenza dei criteri di efficienza e funzionalità cui si subordinano le esigenze dell'umano. Nel dominio della tecnica ci si allontana da un orizzonte di senso ed essa non apre scenari di salvezza, non svela verità perché è autoriferita⁴⁷. La tecnica ha lo sguardo totalizzante, mentre il femminile si potrebbe così configurare come uno sguardo rivolto a.

Volta, infatti, a superare la dicotomia tra privato e pubblico, che relega nel privato la cura, connotandola al femminile, Gilligan propone un paradigma etico che faccia tesoro di quella "voce differente", relazionale, che è strutturale nell'esperienza dell'essere donna⁴⁸. Concepire il soggetto in termini relazionali e non individualistici, significa in filosofia politica almeno il delinearci di un pensiero che cerca di scardinare il modello atomistico della modernità, a favore di un'idea di "libertà che si costruisce dentro le relazioni, come un guadagno d'essere a partire da condizioni di dipendenza"⁴⁹. Si potrebbe dire, da un altro angolo visuale, che si vuole fare tesoro della "presa di coscienza della vulnerabilità come fenomeno originario dell'umano" e quale ormai "significativo *trait d'union* tra etica e diritto" così come ce lo ha consegnato il Novecento dopo le due grandi guerre⁵⁰.

L'etica della cura, tuttavia, come ogni strumento concettuale, è su-

Alcune considerazioni a partire dall'approccio dell'etica della cura, in "SIFP", Società Italiana di Filosofia Politica, gennaio 2016. <http://eprints.sifp.it/397/>.

⁴⁶ Cfr. C. BOTTI, *Cura e differenza*, cit., 213-219.

⁴⁷ Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2016.

⁴⁸ W. TOMMASI, *Relazioni, dipendenza e vulnerabilità*, in O. GIOLO, B. PASTORE (a cura di), *Vulnerabilità*, cit., 102.

⁴⁹ Ivi, 103.

⁵⁰ F. CIARAMELLI, *La vulnerabilità. Da caratteristica dei soggetti a carattere del diritto*, in O. GIOLO, B. PASTORE (a cura di), *Vulnerabilità*, cit., 173, 175.

scettibile di interpretazioni e, soprattutto in connessione con la nozione di vulnerabilità, presenta un crinale scivoloso per i valori democratici⁵¹. Come ha puntualizzato Tronto, è necessario smascherare l'ideologia liberale nella responsabilità personale, che ascrive una serie di bisogni fondamentali di tutti alla capacità del singolo soggetto⁵²; al contrario, bisogna riportare il benessere dei bambini, ad esempio, nella sfera degli interessi comuni, della comunità stessa. Con questa chiave di lettura, non solo corresponsabilità e competenza contribuiranno a definire l'ambito di senso della cura, ma di fondamentale importanza si connota la riduzione delle asimmetrie tra soggetto e destinatario, sia in ambito teorico, sia nella vera e propria concretezza della relazione⁵³. Uno squilibrio tra queste due dimensioni, molto facilmente trasforma la cura in protezione, e, nel passaggio dall'ambito privato a quello prettamente politico, si rivela un poderoso sostegno a culture violente, con margini di conflittività e di esclusione⁵⁴.

Vale la pena di sottolineare che l'idea di vulnerabilità che fonda la concezione della cura non concepisce quest'ultima in un'ottica strumentale o finalistica, bensì, in sintonia con Maria Zambrano e Luigina Mortari, vuole propiziare una postura prima interiore e poi sociale di disposizione all'ascolto, di attenzione all'altro, in grado di liberare l'umanità dall'autoreferenzialità indifferente al pubblico, propria dell'individualismo moderno⁵⁵. Tale inclinazione verso l'altro, concepita inizialmente nella dimensione di cura del paziente, va intesa più ampiamente come maturazione e interezza dell'essere umano, non solo in grado di sostanziare una relazionalità più densa, ma di ricondurre la democrazia alla sua base imprescindibile del dialogo e del confronto,

⁵¹ Cfr. U. NARAYAN, *Colonialism and Its Others: Considerations on Right and Care Discourses*, "Hypatia", 1072, 1995, 133-140, in J. C. TRONTO, *Cura e politica democratica*, cit., 35.

⁵² Per le insidie della vulnerabilità neoliberale, cfr. O. GIOLO, *La vulnerabilità neoliberale. Agency, vittime e tipi di giustizia*, in O. GIOLO, B. PASTORE (a cura di), *Vulnerabilità*, cit., 260 e ss.

⁵³ J. C. TRONTO, *Cura e politica democratica*, cit., 38-41.

⁵⁴ ID., *Caring democracy: Markets, Equality and Justice*, Univ. Press, New York, 2013, 74-83; per i rischi dell'uso ideologico della vulnerabilità, per una logica di potere che possa proteggere e trasformare intere categorie di persone in scarti, cfr. J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, cit., 226; 255 e ss.

⁵⁵ Per una discussione sulla cura e sulla sua valenza politica a partire dai bisogni, cfr. L. MORTARI, *Filosofia della cura*, cit., 81 e ss.; per l'ascolto, ivi, 177 e ss.; cfr. M. ZAMBRANO, *Per l'amore e per la libertà*, Marietti, Genova-Milano, 2008, 51 e s.; cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., 32; cfr. L. MORTARI, *Filosofia*, cit., 168 e s.

cui fa seguito la responsabilità. Fuori dal contesto della riflessione femminista, ma da questo punto di vista in sintonia, resta attuale il motto di don Lorenzo Milani “*I care*”, quel “mi sta a cuore” che coniuga responsabilità e sovranità nella partecipazione consapevole del cittadino alla vita democratica⁵⁶.

In tal senso e arricchita dalla prospettiva femminile sul mondo, credo vada intesa l’inclinazione materna di Adriana Cavarero, simbolo di una umanità che, a partire dall’evento nascita, è in grado di prendersi cura della vita nella sua unicità e arendtiana pluralità⁵⁷. La capacità di assumere dentro di sé la postura simbolica del materno o la prospettiva feconda di un “*I care*” che favorisce la vita e la sua unicità, ma che non la prevarica. Una postura per così dire transeunte con la quale il soggetto non si identifichi, ma che integri il suo sguardo sul mondo, accanto alla progettualità e alle capacità dell’uomo della *Techné*. Così nella dimensione della cura, l’inclinazione materna non si oppone ai limiti angusti dell’universo simbolico moderno, fondato su verticalità e rettitudine, ma ne integra e dissolve il maschilismo implicito, con il contributo di uno sguardo femminile al reale.

Zambrano preferisce parlare di ragione materna che prende a cuore la qualità delle cose e per tale motivo è capace di fecondarle⁵⁸, contribuendo a “rendere la vita un tempo buono”⁵⁹. Anche per questa filosofa, infatti, come per Cavarero, nell’ordine di un femminile che si prende cura, pensare e sentire vanno insieme ed esprimono una ragione “al servizio del bisogno”⁶⁰.

Tale aspetto costituisce uno spazio problematico perché cerca di definire una dimensione culturale nel descrivere la disposizione di chi si prende cura, anche in senso lato. Da più parti le autrici esprimono il timore che ciò si trasformi in un *boomerang* e torni a consolidare logiche di prevaricazione o discriminazioni di genere⁶¹. Contraria all’uti-

⁵⁶ L. MILANI, *Lettere*, Mondadori, Milano, 1970, 221-223; cfr. L. DI SANTO S. TANZARELLA, *Memoria e risorsa per una nuova cittadinanza*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2009.

⁵⁷ Cfr. A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.

⁵⁸ M. ZAMBRANO, *Seneca*, Mondadori, Milano, 1994, 34.

⁵⁹ L. MORTARI, *Filosofia*, cit., 143.

⁶⁰ M. ZAMBRANO, *Seneca*, cit., 22.

⁶¹ Contro un’interpretazione destinale del materno, cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire*, cit., 156; contro la versione patriarcale, cfr. CAVARERO, *Nonostante Platone*, Ed. Riuniti, Roma, 1999, 90-92.

lizzo di un linguaggio materno o che riconduca la cura all'ambito familiare è la stessa Tronto, particolarmente critica nei confronti del parametro diadico madre-figlio, che ricondurrebbe la cura alla dimensione individualistica e ne impedirebbe l'assunzione in ambito pubblico⁶².

Rollo May riconosce un'inclinazione, ma preferisce parlare di propensione a, sollecitudine, definendola "fonte dell'amore e della volontà"⁶³; pur mettendo in guardia da uno spingersi oltremisura che produca il duplice squilibrio di prevaricare il *care receives* e di destabilizzare il soggetto che se ne prende cura.

In merito allo stereotipo del materno, che ha ingenerato forti conflittualità nel dibattito femminista, Olivia Guaraldo precisa che non si tratta di assolutizzarlo, bensì di riconoscerne la portata simbolica. Esso non va inteso quale "la scena inaugurale della nascita e unica fonte dell'umano", ma come il migliore modo per declinare la *philìa* tra dipendenza e vulnerabilità⁶⁴. Il potente riferimento al materno, per la filosofa politica è in grado, infatti, di contrastare il primato del guerriero. Esso propone una soggettività non orientata all'annientamento dell'umano e contribuisce alla costruzione di "un sé non belligerante", a una comprensione dell'agire politico che non lo riconduca a *pòlemos*, ma, in ordine a una *philìa* che nel *soma* riconosca la vulnerabilità del simile anche dopo la morte, a una politica per la vita⁶⁵. Con Guaraldo si può ribadire, dunque, che l'ordine generativo sia anteriore a quello oppositivo e come ciò imponga di ripensare l'umano a partire dalla sua costitutiva relazionalità⁶⁶.

L'ottica della cura si dimostra, dunque, pregnante e lascia emergere dimensioni neglette dalla modernità misogina come la rivalutazione di un femminile integrato con il maschile, fecondo nel suo apporto prospettico al reale⁶⁷; come la vulnerabilità che contraddistingue l'umano e che proprio a partire dai corpi costringe a ripensare la politica, lo spazio pubblico e l'idea di confine, mostrando la vanità del soggetto autoreferenziale moderno e il suo bisogno negato di assumere

⁶² J. C. TRONTO, *Moral Boundaries*, Routledge, New York, 1993, 103.

⁶³ R. MAY, *L'Amore e la volontà*, Astrolabio, Roma, 1971, 285, in L. MORTARI, *Filosofia*, cit., 91.

⁶⁴ O. GUARALDO, *Comunità e vulnerabilità*, cit., 53.

⁶⁵ Ivi, 52, 43ss.

⁶⁶ Ivi, 41.

⁶⁷ Cfr. A. CAVARERO, *Ontologia dell'inclinazione*, in L. BAZZICALUPO, S. VACCARO (a cura di), *Vita politica contingenza*, Quodlibet, Macerata, 2016.

una postura propensa alla cura e non solo la sua necessità dell'inclinazione altrui. Per Butler la cura ha proprio un peso politico e va pensata di concerto con la interdipendenza dei corpi e la loro vulnerabilità, quale modello in alternativa alla concezione neoliberista dei diritti e alla fantasmatica autosufficienza dell'individuo, ricalcato su di un ideale maschile monco, privo della consapevolezza del sistema che sorregge la sua pretesa autarchia⁶⁸.

In sostanza, per orientare la riflessione filosofico-politica alla cura, è necessario chiedersi quale considerazione abbiamo della vita e se sia possibile concepire alcune vite come sacrificabili, come marginalità o scarto a sostegno delle vite vivibili degli altri⁶⁹. Cura, vulnerabilità, uguaglianza, possono insieme sbaragliare il paradigma violento se vanno a permeare la considerazione che i singoli e gli Stati nutrono nei confronti della vita. A margine di questo discorso, vanno menzionate le perplessità del dibattito circa la "rimozione" della questione *Welfare* e circa la tenuta della nozione di cittadinanza sociale⁷⁰.

Sebbene ancora *in fieri* e non completamente strutturata, l'etica della cura offre, dunque, una nuova traccia per ripensare inclusione e esclusione, appartenenza ed estraneità, riconoscendo l'importanza del femminile come dimensione dell'essere umano e non come stereotipo o facile retorica di genere; dimensione che assume e interpreta il limite in un'ottica non di mancanza, ma di pienezza di vita. In questa prospettiva del costitutivamente vulnerabile può cambiare il modo di considerare il soggetto per il quale è pensata la società: sia questi il destinatario, sia questi il soggetto agente, sia se pensato come *care giving*, sia come *care receives*. Ciò riformula il concetto di spazio politico a partire dai corpi vulnerabili e ha notevoli ricadute sulla considerazione delle minoranze.

Non è estraneo a questo contesto, sebbene se ne distingua, il dibattito filosofico che promuove una rilettura dei classici etici e politici fondativi dell'Occidente, a partire da Aristotele, in un'ottica generativa che giunga a rileggere le categorie filosofico-politiche della modernità, intese come una continuità con la riflessione sui classici antichi, in un'ottica non oppositiva ed escludente, ma neanche confusiva e che

⁶⁸ J. BUTLER, *Interpretare la violenza*, cit., 18-20; per un raccordo critico tra Butler e Arendt, cfr. A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva*, cit., 86 e ss.

⁶⁹ Ivi, 22 e ss.

⁷⁰ Cfr. E. BALIBAR, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, 82, in F. M. DI SCIULLO, *Ciò che resta dell'uguaglianza*, cit., 80.

nella vita degna di essere vissuta, indicata come parametro dalle filosofe femministe, riconosce anche una dimensione di crescita interiore⁷¹.

Uno spaccato filosofico di questo tipo mostra la positiva capacità di contaminare contesti ad essa estranei di una filosofia al femminile, di un femminile correttamente inteso.

4. Conclusioni

La contemporaneità, arricchita dal molteplice spettro della cura, è nelle condizioni di poter rileggere l'eredità della filosofia pratica anche nelle correnti nearistoteliche e, in un confronto serrato, di poter declinare nuovamente le categorie fondanti la *polis* e la sua umanità, il suo motivo di esistere. Si auspica che lo sappia fare a partire dall'inclinazione materna, dalla vulnerabilità e dalla interdipendenza dei soggetti, assunte quali dimensioni simboliche e non asciutti criteri, strumentario concettuale ulteriore rispetto alle categorie escludenti ed oppostive della cultura moderna e "maschile". Un ambito di riflessione attinto alla maturazione della prospettiva "al femminile" che contribuisca a sciogliere i nodi doloranti della disuguaglianza e della violenza che esacerbano i conflitti nell'urbe globalizzata⁷².

Al fine di sganciare il soggetto moderno dalle derive narcisistiche dell'autoreferenzialità e dell'autorealizzazione e promuovere un forte senso di crescita per le istituzioni, potrebbe tornare utile il confronto, con i dovuti distinguo, con la concezione base della scienza politica in Eric Voegelin:

Che cos'è la felicità? Come deve vivere un uomo per essere felice? Che cos'è la virtù? Che cos'è, soprattutto, la virtù della giustizia? Quale, dal punto di vista territoriale e demografico, la dimensione ottima di una società? Quale il genere migliore di educazione? Quali le professioni e quale la forma di governo? Tutte queste domande scaturiscono dalle condizioni stesse dell'esistenza dell'uomo nella società. E il filosofo è un uomo come tutti gli altri: per quanto riguarda l'ordine

⁷¹ Cfr. E. JULA, *Nous les fils de la déconstruction. Essai d'éthique générative*, Mimesis, Milano, 2018, cfr. L. MORTARI, *Filosofia della cura*, cit., 109 e ss.; 117 e ss.

⁷² Cfr. J. BUTLER, *Interpretare la non violenza*, cit., 30 e ss.

della società, egli non ha da porre domande diverse da quelle dei suoi concittadini⁷³.

Non si tratta di una paradossale provocazione, ma di liberarsi dalle cornici di senso, o altrimenti detto, dalla retorica dell'emancipazione e della misoginia⁷⁴, a favore di un dialogo rinnovato o di un confronto anche serrato tra posizioni le più diverse, eppure attente alla dimensione antropologica sottesa alla politica. Qui si ripropone, anche in un ambito filosofico non direttamente collegato alle teorie della cura, ma che da esse mutua diversi punti di vista, la centralità dell'apporto di un femminile correttamente inteso e non edulcorato o esasperato in icone unilaterali⁷⁵. Importante che si parli di inclinazione al fine di evidenziare che la prospettiva della cura, con la rivalutazione delle emozioni, non comporta la dissipazione dell'eredità della ragione moderna, bensì favorisce un orientamento di questa in grado di fissare il *focus* sulla vita e di produrre una postura atta a generare pace e non conflitti⁷⁶. Tale disposizione non oblitera, evidentemente scienza, competenze, principio di fattualità, ma le mette a frutto affinché l'umanità resti in asse con se stessa.

L'integrazione di tali prospettive fa pensare che si possa smantellare progressivamente la logica del modello amico-nemico del moderno, per acquisire un concetto di comunità non escludente e non violenta⁷⁷, la quale, piuttosto che al criterio dell'appartenenza si rifaccia alla interdipendenza degli esseri umani. La vita associata verrebbe informata alla dimensione della cura, intesa quale propria dell'inclinazione materna che, a prescindere dalla condizione esistenziale del soggetto, veda *il care giving* porsi nella dimensione di promozione della vita o di un materno consapevole e imprescindibile rispetto alla categoria arendtiana della nascita. Si profila un orizzonte che, inglobato dalla società, la trasforma nel luogo stesso della vita.

Si può auspicare che, in regime di democrazia, il paradigma della cura contribuisca a un progressivo rafforzamento della nozione di cor-

⁷³ E. VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Koesel, München, 1959, 93.

⁷⁴ S. M. BOJANIC, *Retorica dell'emancipazione vs. retorica della misoginia*, in "aut aut", 384, 2019.

⁷⁵ A. CAVARERO, *Ontologia dell'Inclinazione*, cit., 79; cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, 156.

⁷⁶ Cfr. W. DAVIES, *Stati Nervosi*, Einaudi, Torino, 2020, 12 e ss.

⁷⁷ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., 72 e ss.; 169 e ss.

responsabilità per i problemi comuni e a generare un modello di cittadinanza aperta e solidale⁷⁸.

Il principio femminile, proponendosi come integrazione dello sguardo del soggetto sul mondo, ribadisce e rinsalda la libertà di rompere la logica stringente di appartenere o confliggere; o per dirla con Adorno, quella libertà di sottrarsi all'alternativa di scegliere tra bianco o nero. La dimensione coltivata dall'etica della cura e dalla filosofia pratica che voglia confrontarsi con essa, offre, allora, una via significativa per incrinare e dissolvere l'assolutizzazione di criteri di appartenenza e di estraneità, atti alla polarizzazione e al conflitto; mette in crisi la logica binaria dei diritti e dei doveri per proporre un ripensamento della *civitas* la cui cifra è il prendersi cura dell'altro e di cui l'inclinazione materna è il simbolo dell'attitudine relazionale che si fa sguardo sul mondo e certo non icona sociale o di genere. La cura propizia, allora, il ripensamento della *polis* a partire dall'unicità della nascita e della vita in tutta la sua vulnerabile bellezza contro la delerizione del senso dell'umano. Essa si configurerebbe come "la risposta non rassegnata" alle condizioni miserevoli di disuguaglianza in cui versa gran parte della popolazione del globo e restituirebbe all'Europa quella vocazione democratica spesso tradita⁷⁹.

⁷⁸ Cfr. F. BILANCIA, *Etica della cura come etica pubblica. Ripensando la democrazia nel contemporaneo*, in M. P. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell'altro*, cit., 44, 56.

⁷⁹ A. FURIA, *Cittadinanza e sicurezza*, cit., 165.

Ricucire trame, ricreare legami.
Solidarietà e cura di fronte alla crisi della democrazia contemporanea

Annalisa Furia

SOMMARIO: 1. L'etica della cura: una lettura contestuale. – 2. La lunga crisi della democrazia. – 3. Il ritorno della solidarietà. – 4. Cura, solidarietà e democrazia.

1. *L'etica della cura: una lettura contestuale*

Il fatto che, dalla pubblicazione di *In a Different Voice* (1982) di Carole Gilligan, il tema della cura si sia progressivamente diffuso a livello internazionale e sia stato in grado di incrociare e fecondare i più svariati ambiti disciplinari (dalla filosofia morale e dalla psicologia dello sviluppo fino alla teoria politica e delle relazioni internazionali, alla pedagogia, alle questioni bioetiche e agli studi economici) lo si può spiegare in prima istanza, come argomenta Casalini, tenendo in considerazione alcuni dei rilevanti mutamenti sociali che hanno interessato le società occidentali in questi ultimi anni producendo la drammatica *care crisis* che noi tutti conosciamo, o dovremmo conoscere, quali ad esempio, il progressivo invecchiamento della popolazione e la riduzione del tasso di natalità; il massiccio ingresso delle donne nel mondo del lavoro, con la conseguente ridefinizione dell'organizzazione e delle relazioni familiari; l'inarrestabile precarizzazione e flessibilizzazione dei tempi e delle modalità di lavoro; la crisi di legittimità dello Stato sociale, della spesa pubblica e, in particolare, della spesa sociale¹.

¹ B. CASALINI, L. CINI (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, 163-164. Sull'etica della cura come fenomeno intellettuale internazionale e multidisciplinare, si veda: M. HAMILTON, *The care ethics moment: international innovations*, "International Journal of Care and Caring", 2/3 (2018), 309-318. Sulla ricezione dell'etica della cura nel mondo francofono, si veda S. BOURGAULT, F. VOSMAN (ed. by), *Care Ethics in Yet a Different Voice: Francophone Contributions*, Peeters Pub & Booksellers, Leuven/Paris/Bristol, 2020. In merito alla diffusione dell'interesse per l'etica della cura in Italia è interessante segnalare il recente avvio di un Festival dedicato al tema della cura quale è il *Festival KUM! Curare, educare, governare* (<https://www.kumfestival.it/kum-festival/> (letto il 23 settembre 2020)).

L'innegabile pregio della riflessione sulla cura è infatti quello di mostrare la connessione che esiste tra la crisi della cura e la crisi che soffoca la democrazia contemporanea rendendone visibili le radici profonde, ovvero mostrando come la corporeità, la vulnerabilità e l'interdipendenza sono "le dimensioni rimosse del soggetto a partire dalle quali si sono costruite tanto la politica moderna quanto i confini dentro i quali si è mossa"², e quindi i processi di subordinazione, esclusione, svilimento e sfruttamento, così come di chiusura narcisistica, de-socializzazione e competizione sfrenata, che entro tali confini hanno potuto proliferare.

In questa opera di disvelamento, che è allo stesso tempo un'opera di decostruzione critica e di articolazione teorica alternativa, l'etica della cura non è però, né potrebbe essere altrimenti, né incontestata, né sola.

Non è incontestata perché essa ha una chiara matrice culturale nord-americana, è stata elaborata da docenti e intellettuali privilegiate e non si sottrae perciò al rischio, in virtù degli assunti e dei contesti che inevitabilmente la condizionano, di veicolare, al di là delle 'buone intenzioni', forme di ingiustizia epistemica e di dominazione, come ampiamente illustrato dalla letteratura postcoloniale e neocoloniale e come Tronto per prima riconosce e discute³.

Non è sola perché il suo metodo e i suoi obiettivi sono indubbiamente affini a quelli di alcuni degli altri approcci che, per quanto ciascuno a proprio modo, mirano a rinnovare il linguaggio, l'immaginario e l'orizzonte concettuale e istituzionale della democrazia al fine di aprirla alla relazione con l'altro concreto e di rianimarne la dimensione

² B. CASALINI, L. CINI (a cura di), *op. cit.*, 164. Come noto, secondo Tronto il "care deficit" e il "democratic deficit", ovvero l'incapacità delle istituzioni governative di riflettere le idee e i valori dei cittadini, sono due facce della stessa moneta (cfr. J. C. TRONTO, *Caring Democracy. Market, Equality, and Justice*, New York University Press, New York and London, 2013, 37-55). Per la descrizione dei tre confini sopra richiamati, che Tronto definisce come il confine tra morale e politica, il confine del "punto di vista morale" e il confine tra vita pubblica e vita privata, cfr. J. C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

³ Una nota critica in tal senso è quella di U. NARAYAN, *Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourses*, "Hypatia" 10/2 (1995), 133-140. Tronto si confronta con questo tipo di critiche da ultimo in J. C. TRONTO, *Caring Democracy: How Should Concepts Travel?*, in P. URBAN, L. WARD (eds.), *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, International Political Theory, Springer International Publishing, Oxford (UK), 2020, 223-242.

sostanziale contro le ‘deformazioni’ contemporanee⁴, quali ad esempio le riflessioni femministe sulla vulnerabilità e sull’intersezionalità, l’approccio delle capacità o le proposte centrate sul dono.

In questo contesto, il tratto specifico dell’etica della cura, che vale anche a dare ragione dell’importante spazio che essa occupa nel dibattito internazionale ed europeo, sembra essere dato, come si tenterà di dimostrare, dalla sua peculiare capacità di svolgere una funzione che rimanda a quella storicamente svolta dal concetto di solidarietà, e quindi dalla sua peculiare capacità di contrastare, di opporsi al processo de-costituente in atto, dalla sua particolare efficacia nel colmare il vuoto, di apparati e prospettive adeguate alle sfide contemporanee in cui vegeta, “*dans un présent sans questions ni ouvertures*”, la democrazia occidentale⁵.

A tale riguardo, il presente contributo mira, in prima istanza, a evidenziare i tratti principali dell’ampiamente rilevata crisi contemporanea della democrazia, con particolare attenzione ai correnti processi di de-democratizzazione e de-costituzionalizzazione che la interessano. Una volta delineato il complesso orizzonte nel quale si colloca il contributo dell’etica della cura, la funzione politica e sociale di tale concetto viene indagata a partire dal confronto con quella storicamente svolta dal concetto di solidarietà, con l’intento di dimostrare che la ragione del consenso (o entusiasmo?) suscitato dalle riflessioni sulla cura può essere compresa anche a partire dai numerosi tratti di affinità che esistono tra i due concetti.

⁴ Urbinati utilizza la categoria della deformazione della democrazia in N. URBINATI, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2014.

⁵ M. GAUCHET, *L’avènement de la démocratie. Tome 4 - Le nouveau monde*, Éditions Gallimard, Paris, 2017, iBooks édition, 36. Per la contestualizzazione dell’etica della cura nell’ambito del pensiero femminista e della filosofia politica contemporanea, si vedano almeno: B. CASALINI, L. CINI (a cura di), *op. cit.*; W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 377-422. Casalini confronta l’etica della cura con altre prospettive femministe in B. CASALINI, *The Nurturing Language of Care Ethics and of Other Related Feminist Approaches: Opposing Contemporary Neoliberal Politics*, in P. URBAN, L. WARD (eds.), *op. cit.*, 151-174.

2. *La lunga crisi della democrazia*

Che la democrazia sia in crisi è un'acquisizione ampiamente consolidata nel dibattito politico e intellettuale contemporaneo, anche se quello del rapporto tra democrazia e crisi non è certo un tema recente.

È infatti probabilmente superfluo evidenziare come, nel corso della storia del pensiero politico occidentale e sin dalle sue origini nella Grecia antica, l'idea che la democrazia fosse portatrice di crisi e instabilità, che fosse una forma di governo 'cattiva', inadeguata, limitata, illusoria o irrimediabilmente compromessa, è stata sostenuta in modo ricorrente e con argomentazioni e angolazioni molto diverse, dalle note critiche di Platone, fino a quelle di stampo conservatore, autoritario e totalitario. Accanto agli attacchi provenienti dall'esterno, nel corso della storia sono poi di volta in volta emerse anche le specificazioni, riserve o qualificazioni, anch'esse variamente orientate, interne al perimetro democratico. Si pensi, a mero titolo di esempio, alle critiche di James Madison alla democrazia diretta, alle riflessioni sui rischi della democrazia rappresentativa evidenziate da Mill e Tocqueville, alle critiche femministe o socialiste. Si pensi poi ai ricorrenti momenti di crisi istituzionale che hanno punteggiato la storia della democrazia, inclusi quelli epocali e drammatici che hanno condotto al capovolgimento delle istituzioni democratiche quale quello rappresentato dall'esperienza della Repubblica di Weimar⁶.

Se il fatto che la democrazia sia in crisi, e aspramente criticata, non è quindi una novità, la crisi della democrazia contemporanea, che ha ovviamente forme e contenuti diversi da quelli della democrazia degli antichi e della democrazia dei moderni, presenta alcuni consistenti elementi di novità⁷.

In questa prospettiva, il periodo successivo alla fine della seconda guerra mondiale e, in particolare, la fine della Guerra Fredda vengono

⁶ La bibliografia su questi temi è sterminata. Per una rassegna dei più rilevanti, si vedano il lemma "Democrazia" curato da Bobbio in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (diretto da), *Dizionario di Politica*, UTET, Milano, 1993 e i saggi contenuti in F. BILANCIA ET AL., *Democrazia. Storia e crisi di una forma politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013. Per un'analisi del lascito dell'esperienza di Weimar si veda da ultimo il numero monografico della Rivista "Il Pensiero politico" su *La Repubblica di Weimar come esperienza, come laboratorio e come paradigma*, LII/2 (2019).

⁷ Per una ricostruzione dei contenuti qualificanti il concetto di democrazia per gli antichi, per i moderni e nell'epoca contemporanea, si veda M. P. PATERNÒ, *La democrazia e il suo concetto: la modernità*, in F. BILANCIA ET AL., *op. cit.*, 1-42.

convenzionalmente considerati uno spartiacque importante nelle vicende contemporanee della democrazia perché rappresentano il momento in cui si registra sia la vittoria della democrazia, ovvero la sua espansione e diffusione in senso geografico e ‘culturale’, sia l’avvio di un nuovo ordine di fenomeni che, per quanto sia stato inteso da taluni come suscettibile di condurre alla ‘fine della storia’, ha in realtà alimentato inediti fattori di crisi e destabilizzazione, e ha contribuito a trasfigurare quelli persistenti in modo profondo⁸.

Il consolidarsi dei processi di globalizzazione, in prima istanza dei commerci e dei trasporti, lo sviluppo di consistenti flussi migratori verso i paesi occidentali e l’immediato rafforzamento dei partiti liberali e conservatori sono tra i fattori che, lasciati a briglia sciolta dal crollo del muro di Berlino, hanno progressivamente sottoposto a tensione, ciascuno a proprio modo, tanto la tenuta socio-economica del sistema democratico, quanto la consistenza teorica del (presunto) universalismo occidentale.

Per orientarsi rispetto a tale complesso avviluppo di fenomeni Crouch focalizza la sua attenzione su due assi del conflitto politico moderno che sono emersi a partire dalla Rivoluzione francese e che, a suo avviso, continuano a influenzare la dinamica politica, ovvero: lo scontro tra razionalismo liberale e tradizionalismo conservatore, da un lato, e lo scontro tra chi difende la disuguaglianza economica e chi cerca di ridurla, dall’altro⁹. Con lo sfaldamento dell’alternativa sovietica, che come già evidenziato ha prodotto l’amplificazione dei processi di globalizzazione e il rafforzamento dei partiti liberali e conservatori a discapito di quelli socialdemocratici, secondo Crouch si è registrato, rispetto al secondo asse, che fino ad allora era stato prioritario nella dinamica politica, il progressivo affermarsi del neoliberalismo anche tra i partiti e i sindacati socialdemocratici (e nel partito democratico negli Stati Uniti) e, quindi, la perdita di centralità della questione di-

⁸ È interessante rilevare, con Di Sciullo, come già nel corso della Guerra Fredda entrambe le parti in conflitto si dichiarassero democratiche e, anzi, pretendessero di incarnare l’unica vera realizzazione dei principi democratici (F. M. DI SCIULLO, *La democrazia nel XX secolo*, in F. BILANCIA ET AL., *op. cit.* 64-65). Dall’altro lato, sui limiti e sulla persistenza del ‘paradigma transitologico’ centrato sull’interpretazione del 1989 come cesura storica e della ‘transizione alla democrazia’ come necessità storica, si veda G. RUOCCO, *Appunti sulla transizione democratica dell’89*, “Politics. Rivista di studi politici”, 4/2 (2015), 83-97.

⁹ C. CROUCH, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2019, ed. digitale, 100-101.

tributiva e delle istanze della classe operaia. Lungo il primo asse si è invece assistito al riemergere del conservatorismo tradizionale e di impronta nazionalistica in risposta all'inquietudine suscitata dalla crescente presenza di stranieri e immigrati. Rispetto a tale asse però, evidenza sempre Crouch, si è registrato anche il progressivo avvicinamento al nazionalismo conservatore delle comunità operaie trascurate dai socialdemocratici, con il noto e preoccupante effetto che ormai anche le questioni legate alla disuguaglianza sono assorbite nell'ambito del primo asse, ovvero sono declinate nei termini di un conflitto tra varie forme di conservatorismo nazionalista e identitario, da un lato, e la faticosa ricerca di soluzioni improntate a un razionalismo inclusivo e internazionalista, dall'altro¹⁰.

A rendere ancora più instabili le sorti della democrazia contemporanea hanno poi contribuito le due crisi finanziarie che si sono sviluppate e intrecciate tra il 2007/2008 (negli Stati Uniti e poi nel mondo) e la fine del 2009 (la cosiddetta crisi del debito sovrano in Europa) e gli effetti che la rivoluzione tecnologica veicolata dall'avvento di Internet ha prodotto a livello di informazione e comunicazione politica, organizzazione del lavoro, relazioni interpersonali e sociali¹¹.

Questo insieme di fenomeni ha contribuito, come ha rilevato Urbinati, a introdurre nel sistema fattori di contestazione della politica democratica decisamente radicali, che è qui solo possibile menzionare e che includono: il populismo, la definitiva affermazione della tecnocrazia e della *Weltanschauung* degli economisti e, in senso più ampio, la "celebrazione della politica decisionista e della non-politica"¹² contro la politica costituente e deliberativa; il declino della partecipazione, della rappresentatività e del tasso di fiducia nella politica, e la mediatizzazione della politica; la crisi di legittimità dei partiti politici e del ruolo dello Stato e, in particolare, del Welfare State; la crisi del giorno-

¹⁰ Ivi, 100-107 e 123-124. Sulla subalternità culturale delle forze di sinistra all'ideologia neoliberale si sofferma anche L. FERRAJOLI, *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politico*, Editori Laterza, Roma-Bari, Kindle ed. Sui rischi connessi alla declinazione 'culturalista' delle pretese di giustizia sociale, si veda, tra i molti possibili, Z. BAUMAN, *Le vespe di Panama. Riflessione su centro e periferia*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

¹¹ Sull'impatto di Internet sulla crisi della democrazia, si veda da ultimo M. BARBERIS, *Come internet sta uccidendo la democrazia*, Chiarelettere, Milano, 2020.

¹² N. URBINATI, *Innovazione politica come problema e sfida*, in N. URBINATI (a cura di), *Democrazie in transizione*, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2016, 9.

lismo professionista e la ricerca, favorita dall'uso e dalla diffusione dei social media, di forme associative e di comunicazione più 'dirette'¹³.

A questo riguardo, numerosi autori evidenziano però, in modo convincente, come alcuni dei fenomeni resi ormai manifesti dal deflagrare delle recenti (e persistenti) crisi economiche debbano essere interpretati come il prodotto ultimo della 'rivoluzione neo-liberale', ovvero dei tentativi di intervento promossi, tanto a livello politico quanto a livello economico, in risposta alla crisi degli anni Settanta al fine, da un lato, di depoliticizzare le dinamiche democratiche per limitare, dal punto di vista tecnico, l'autonomia degli Stati nazionali nella gestione della spesa pubblica (e in particolare di quella sociale) e rendere più efficienti le dinamiche politiche (ad esempio, attraverso il rafforzamento degli esecutivi); e, dall'altro, di intervenire sulle condizioni strutturali delle economie occidentali per ripristinare le condizioni della crescita attraverso consistenti politiche di privatizzazione, *deregulation* e liberalizzazione¹⁴. Se non è sicuramente riuscita a ridurre e a contenere l'indebitamento pubblico delle democrazie occidentali, né a creare le condizioni per tornare a un livello di crescita economica paragonabile a quello dei decenni precedenti, tale rivoluzione ha però mutato, come sottolinea sempre Palano, in profondità la forma e la sostanza della democrazia al punto che è ormai doveroso domandarsi cosa ne sarà della democrazia, ovvero se sia possibile avere, oltre che una "*democrazia senza crescita*", una "*democrazia senza politica*" e se, quindi, la democrazia per come l'abbiamo conosciuta finora riuscirà a sopravvivere alla tecnicizzazione e all'economicismo imperanti, all'individualismo sfrenato e competitivo, insomma all'effetto disgregante prodotto da un sistema capitalistico "la cui vitalità sembra direttamente connessa al suo impatto distruttivo sulle relazioni sociali e sulle stesse istituzioni politiche"¹⁵.

Nella sua analisi delle vicende contemporanee della democrazia Brown richiama molte delle dinamiche già menzionate, alle quali aggiunge: la crescente giuridificazione della politica a opera delle corti di

¹³ Ivi, 9-12.

¹⁴ D. PALANO, *La democrazia nella lunga crisi*, in N. URBINATI (a cura di), *op. cit.*, 16. Per una ricostruzione storica delle diverse fasi del neoliberismo, si veda da ultimo C. FOCARELLI, *Neoliberismo globale e persona umana*, in R. GHERARDI (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti umani. Storia, tradizioni, sviluppi*, Viella, Roma, 2020, 137 ss.

¹⁵ Ivi, 18 e 19.

giustizia, sia a livello nazionale, sia a livello internazionale, a ulteriore detrimento del ruolo del potere legislativo; l'erosione della sovranità degli Stati a causa dei processi di globalizzazione – ovvero quella che definisce come la crescente separazione tra potere sovrano e sovranità popolare¹⁶ – e gli imperanti processi di securitizzazione, evidenziando come la razionalità politica (in senso Foucaultiano) neoliberale

Has launched a frontal assault on the fundamentals of liberal democracy, displacing its basic principles of constitutionalism, legal equality, political and civil liberty, political autonomy, and universal inclusion with market criteria of cost/benefit ratios, efficiency, profitability, and efficacy¹⁷.

Se Brown, come molti altri autori, fa riferimento a un complessivo e globale fenomeno di 'de-democratizzazione', Ferrajoli evidenzia come quello in corso sia in sostanza un processo de-costituente che opera non solo a livello nazionale ma anche a livello comunitario e internazionale e che

si manifesta nel progressivo smantellamento dello stato sociale, nella riduzione dei servizi sociali e delle garanzie dell'istruzione e della salute, nella crescita della povertà, della precarietà del lavoro e della disoccupazione, nell'abbassamento dei salari e delle pensioni e nella restrizione dei diritti dei lavoratori: in breve, nell'erosione della dimensione sostanziale della democrazia [...] provocata dalle vocazioni decisionistiche, populiste e tendenzialmente assolutistiche e anticostituzionali dei poteri politici¹⁸.

¹⁶ W. BROWN, "We are all democrats now...", in G. AGAMBEN et al, *Democracy in what state?*, New Directions in Critical Theory, Columbia University Press, New York, 2011, 46-49. Rispetto a questo duplice fenomeno di alterazione del contenuto e dello spazio del potere sovrano, Brown scrive: "When states remain fiercely agentic amidst their eroding sovereignty, when they detach from the unique double meaning of sovereignty in democracies – popular and supervenient – there are two especially important consequences. On the one hand, democracy loses a necessary political form and container and, on the other, states abandon all pretense of embodying popular sovereignty and hence carrying out the will of the people, a process already inaugurated by the neoliberal governmentalization of the state already mentioned" (ivi, 49).

¹⁷ Ivi, 47.

¹⁸ L. FERRAJOLI, *op. cit.* Ferrajoli evidenzia come tale processo decostituente si manifesti ai diversi livelli del diritto, ovvero al livello delle democrazie nazionali, al livello del diritto comunitario europeo e al livello del diritto e delle relazioni internazionali. Nell'evidenziare come il populismo miri a far coincidere la politica ordinaria e quella costituzionale al fine di garantire la propria permanenza, Urbinati parla di un

Tale processo de-costituente è la diretta conseguenza dell'ulteriore articolato processo già più volte richiamato, ovvero quello che ha profondamente alterato le forme e i modi della politica determinandone la subalternità rispetto all'economia. A determinare in modo precipuo la crisi della democrazia contemporanea sono quindi secondo Ferrajoli i due processi, disgiunti ma causalmente connessi, del "depotenziamento della politica rispetto ai mercati e il suo potenziamento nell'opera di decostituzionalizzazione delle nostre democrazie"¹⁹.

A livello nazionale questo processo si sostanzia nella subordinazione della politica alle logiche e alle esigenze del mercato e nella simultanea e necessaria "liberazione", nel nome del dogma della governabilità, "della politica da limiti e da vincoli legali e costituzionali" che hanno reso possibile l'imposizione di sempre maggiori restrizioni dei diritti e delle loro garanzie, e in particolare dei 'costosi' diritti sociali e dei lavoratori, e quindi il progressivo, inarrestabile distanziamento tra ceto politico e società. In questo modo, la crisi economica produce la crisi non solo della *forma* ma anche della *sostanza* della democrazia che, a sua volta, contribuisce ad aggravare la crisi economica, in un pervicace circolo vizioso all'apparenza senza via d'uscita e che sembra ormai essersi cronicizzato²⁰.

3. Il ritorno della solidarietà

Tra i numerosi fattori che contribuiscono, allo stesso tempo, a spiegare e ad alimentare la crisi della democrazia sono di frequente menzionate anche le trasformazioni che hanno interessato le identità sociali e politiche tradizionali.

Facendo riferimento al ruolo storicamente svolto dal concetto di *fraternité*, Crouch evidenzia a questo riguardo come a essere in crisi nell'età contemporanea siano le due identità sociali che, nel corso della storia europea, hanno contribuito a forgiare l'identità politica

ossimorico "costituzionalismo populista", in N. URBINATI, *Innovazione politica come problema e sfida*, in N. URBINATI (a cura di), *op. cit.*, 11. Per un'analisi più complessiva del modo in cui il populismo, secondo l'autrice, deforma la democrazia costituzionale, si veda N. URBINATI, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, il Mulino, Bologna, 2020.

¹⁹ L. FERRAJOLI, *op. cit.*

²⁰ *Ibidem.*

degli individui, ovvero la classe sociale e la religione²¹. Se, da un lato, i conflitti alimentati da questi due fattori sono stati nel corso dei secoli istituzionalizzati con la progressiva estensione e con l'arricchimento dei diritti di cittadinanza, dall'altro, le professioni a cui erano collegate le identità di classe sono, con il mutare delle condizioni di produzione e impiego, scomparse e la forza del sentimento e dei legami religiosi è complessivamente venuta meno, determinando una perdita dei legami, anche emotivi, che hanno storicamente sostenuto la democrazia, dei quali l'unico a essere pericolosamente ancora vitale sembra essere quello offerto dalla nazione e/o dal gruppo etnico²².

In questa prospettiva, la crisi della democrazia è quindi anche, e in modo preoccupante, una crisi dei legami che la sostengono, una *crisi di solidarietà*, intesa non tanto come il venir meno del richiamo a essa, che ha anzi negli ultimi anni riacquisito particolare vigore, quanto piuttosto come processo di delegittimazione dei suoi contenuti e delle sue forme tradizionali, e soprattutto del ruolo che essa ha svolto nella costruzione e nello sviluppo della vita e delle istituzioni democratiche.

Superato il tornante storico che ne ha visto l'impiego nelle lotte sociali e nelle rivendicazioni sindacali così come nel processo di legittimazione dello Stato democratico, la solidarietà è infatti tornata al centro del dibattito pubblico ma ha assunto contenuti e forme diverse, si è collocata in uno spazio sociale non più presidiato in modo esclusivo dai sindacati e dai partiti politici tradizionali, e non è più al centro delle politiche degli Stati occidentali; soprattutto, laddove persiste, non è più accompagnata da termini quali "uguaglianza, individualismo e liberalismo" ma assume spesso una pericolosa torsione particolaristica,

²¹ C. CROUCH, *op. cit.*, 118-122. Crouch si sofferma anche brevemente sulla diversa dinamica che ha interessato gli Stati Uniti in Ivi, 120.

²² Ivi, 121. Per un'interessante e documentata problematizzazione della tesi, fatta propria anche da Crouch, che guarda all'Europa come a uno spazio ormai pienamente secolarizzato, in contrasto con gli Stati Uniti, si veda M. PENSKY, *Ends of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, Albany, 2008. Sul ruolo delle emozioni, e del loro adeguato sviluppo, nel sostenere la cultura e i principi politici democratici, si vedano almeno i contributi di M. C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York, 2001 e *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, London, England, 2013.

competitiva e produttivistica²³. Non stupisce quindi che sempre più numerosi siano gli studi che, muovendo dalla ricostruzione della storia e delle possibili declinazioni di questo concetto, si interrogano sul suo contenuto, sulla sua natura e sulla sua funzione, oltre che sulle sue sorti future²⁴.

Dal punto di vista storico-politico, e in estrema e rudimentale sintesi, bisogna evidenziare come, secondo molti autori, quello di solidarietà sia un concetto moderno, e strettamente legato ai concetti di eguaglianza e di democrazia, che emerge, con il nome di *fraternité*, con le rivoluzioni costituzionali del XVIII secolo quale erede di due distinte tradizioni, quella della fraternità religiosa di matrice giudaico-cristiana e quella del solidarismo civico repubblicano di matrice greco-romana²⁵. Laddove nell'alveo di queste due tradizioni convivevano affermazioni di eguaglianza e forme di persistente diseguaglianza e mediazione, con la rivoluzione francese, secondo Brunkhorst, “the Christian ethic of brotherliness was politicized, and republican civic solidarity was egalitarianized”²⁶, configurando così un'idea di fraternità quale sentimento in grado di consentire, assieme all'affermazione dei diritti dell'uomo e con l'abolizione (con la legge *Le Chapelier*) dei corpi intermedi, di “‘produrre la nazione’, di colmare il vuoto provocato dal crollo delle strutture corporative e trovare un sostituto dell'antica concordia del corpo politico tradizionale”²⁷.

È quindi solo con la messa in discussione della logica astratta e individualistica della Rivoluzione francese che essa assume la sua connotazione sociale. È, infatti, con le prime riflessioni dei socialisti utopisti francesi, con le dottrine di Saint-Simon, Fourier e Leroux e soprattutto con la necessità di fare i conti con gli effetti della rivoluzione indu-

²³ M. SALVATI, *Solidarietà: una scheda storica*, “Parolechiave”, 2(1993), 11; S. GIUBBONI, *Solidarietà*, “Politica del diritto”, XLIII/4 (2012), 551-553. Si veda anche F. CAMBONI, *La solidarietà come concetto filosofico*, “Biblioteca della libertà”, LIII/221 (2018), 73-98. Sui modi nei quali, nel nome del credo neoliberale, le misure di protezione sociale sono state progressivamente trasformate in incentivi, misure e forme di compensazione adattabili, ‘privatizzate’ e intese in modo competitivo-produttivo, si veda R. CASTEL, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino, 2011; S. GIUBBONI, *op. cit.*, 549-553.

²⁴ Per un'efficace rassegna degli studi più recenti sul tema, si vedano F. CAMBONI, *op. cit.*; S. RODOTÀ, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

²⁵ H. BRUNKHORST, *From Civic Friendship to a Global Legal Community*, transl. by J. Flynn, The MIT Press, Cambridge, MA, London, England, 2005, 1, 55.

²⁶ Ivi, 64.

²⁷ M. SALVATI, *op. cit.*, 14.

striale e con gli eventi rivoluzionari del 1848, che la fraternità cede spazio alla solidarietà, che emerge progressivamente come “concetto strutturato [...], [come] ideologia”, come “nuova rappresentazione del legame sociale e politico, che porta a una profonda trasformazione dei modi di gestione del sociale e delle forme di intervento pubblico”²⁸.

A partire dalla metà del XIX secolo la nozione di solidarietà passa infatti a indicare, da una pretesa di uguaglianza politica, una pretesa di emancipazione sociale e trova nella classe, non più nella nazione, il suo riferimento collettivo²⁹. Questi sono secoli cruciali per storia della solidarietà, che interseca dinamiche storiche molto complesse e articolate che non è qui possibile nemmeno menzionare. Basti ricordare che accanto all'interpretazione antagonistica ed escludente che se ne dà nell'ambito della critica marxista dei rapporti di produzione capitalistici e all'imprescindibile cruciale contributo offerto in questo caso alla ricerca di un principio di integrazione e coesione sociale dal pensiero sociologico (Comte, Durkheim), emerge la concezione del solidarismo francese (Bourgeois, Bouglé, Fouillée), che recupera il contenuto politico della solidarietà e la identifica quale “‘ponte’ tra libertà individuale e giustizia sociale”³⁰, così come le prime elaborazioni della dottrina sociale cattolica, a partire dall'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, che a questa altezza la definisce però come sussidiarietà, come rispetto del ruolo delle comunità intermedie (la famiglia *in primis*) e del ruolo sussidiario dello Stato³¹.

A partire dal medesimo periodo solidarietà torna però anche a indicare, sulla scia delle prime esperienze di assicurazione obbligatoria contro gli infortuni e la malattia dei lavoratori realizzate da Bismarck, una costruzione non spontanea ma prodotta dagli interventi correttivi promossi dall'alto, divenendo così l'obiettivo dell'organizzazione partitico-sindacale, per un verso, e dell'intervento politico (non necessa-

²⁸ J. CHEVALLIER, D. COCHART, cit. in S. RODOTÀ, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2016, 20; S. GIUBBONI, *op. cit.*, 530-532.

²⁹ S. GIUBBONI, *op. cit.*, 532-533; M. SALVATI, *op. cit.*, 16-22.

³⁰ S. GIUBBONI, *op. cit.*, 533. Per un'interessante ricostruzione delle diverse possibili concezioni della solidarietà, si veda anche K. BAYERTZ, M. BAURMANN, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Edizioni di Comunità, Torino, 2002, in particolare l'*Introduzione* curata da Portinaro.

³¹ S. GIUBBONI, *op. cit.*, 533. L'autore evidenzia a questo riguardo che il termine solidarietà entrerà nel lessico della Chiesa sono molto più tardi, con Giovanni XXIII (cfr. *ibidem*, nota 39).

riamente di stampo liberale) legislativo e sociale, dall'altro³². Lungo questa prospettiva la storia della solidarietà si connette quindi con la storia, o meglio con le diverse storie nazionali, del Welfare State – che Supiot ha definito come “la grande invenzione istituzionale del XX secolo” perché ha consentito di ri-affermare la legittimità dello Stato messo in crisi dalla questione sociale, di regolamentare il lavoro consentendo il suo più durevole ed efficace sfruttamento, nonché di mettere al centro dell'attenzione i bisogni del soggetto in carne e ossa e di far emergere lo spazio *pubblico* delle libertà collettive³³ – e, infine, con la storia delle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra, che si affermeranno quali sistemi politici in grado, da un lato, di mettere al riparo dall'azione politica la tutela della libertà e dei diritti fondamentali e, dall'altro, di individuare nella solidarietà il nuovo *fondamento* di legittimità dello Stato democratico volto a promuovere l'eguaglianza sostanziale attraverso il riconoscimento dei diritti sociali³⁴. Il ruolo fondativo e costituente che le democrazie costituzionali europee assegnano al principio di solidarietà è peraltro particolarmente evidente nel caso italiano, laddove la Carta costituzionale, individuando nel lavoro il fondamento della Repubblica italiana, rompe in modo radicale con la tradizione dell'individualismo liberale e, riconducendo l'effettivo riconoscimento dei diritti e delle libertà fondamentali ai doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale combina, “lega [...] tra di loro in un'unica trama [...] i principi democratico, personalista, pluralista e lavorista”³⁵.

La breve storia fin qui delineata consente di richiamare almeno in modo molto generale quali siano, seppur nelle diversità dei contenuti e dei contesti, le domande a cui ha storicamente risposto la solidarietà e

³² M. SALVATI, *op. cit.*, 17 e ss. Con riferimento al caso tedesco, Bayertz sottolinea come all'origine dell'istituzione dello Stato sociale in Germania non vi sia una qualche nozione di solidarietà, quanto piuttosto un “astuto calcolo politico” volto a contenere l'espansione del movimento operaio e socialista (cfr. K. BAYERTZ, *Il concetto e il problema della solidarietà*, in K. BAYERTZ, M. BAURMANN, *op. cit.*, 34).

³³ A. SUPIOT, *Grandeur et misère de l'État social*, Collège de France/Fayard, Paris, 2013, Kindle ed.

³⁴ S. GIUBBONI, *op. cit.*, 537-38; H. BRUNKHORST, *op. cit.*, 96-101.

³⁵ S. GIUBBONI, *op. cit.*, 538. Con riferimento al ruolo della solidarietà nella Costituzione tedesca, si veda invece: E. DENNINGER, *Constitutional Law and Solidarity*, in K. BAYERTZ (ed. by), *Solidarity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht (NL), 1999, 223-242.

quali le sfide con le quali è chiamata a confrontarsi nell'epoca contemporanea.

Prendendo spunto dalle riflessioni di Comte e Durkheim, Brunkhorst evidenzia a questo proposito come la caratteristica precipua delle istituzioni moderne per eccellenza, ovvero mercato e Stato-nazione, sia quella di essere, dal punto di vista sociologico, sistemi di “social integration without solidarity”³⁶, ovvero sistemi differenziati in senso funzionale che presentano due problemi strutturali. Il primo di questi problemi deriva dal processo di individualizzazione di cui entrambe le istituzioni necessitano per sostenersi ed espandersi, ed è quindi legato ai rischi che individualismo e libertà, ovvero la “de-socializzazione dell'individuo”, pongono per la tenuta dell'ordine politico; il secondo è una conseguenza del primo e consiste nella “proletariarizzazione della società” (fino all'esclusione di interi segmenti della società) da cui sono originate le lotte sociali del XIX secolo³⁷.

In questa prospettiva, la solidarietà democratica sancita dalla democrazia costituzionale si configura quindi come la migliore risposta finora formulata ai problemi di inclusione formale e sostanziale nella comunità politica che sono emersi con la modernità perché ha consentito di contenere i rischi derivati dalla valorizzazione del contributo dei singoli senza dover ricorrere alla repressione e ha consentito l'inclusione sociale e politica dei proletari e dei gruppi esclusi³⁸.

Se quello dei *confini* della solidarietà è uno dei tratti di intrinseca problematicità di tale concetto, che da sempre si dibatte tra proiezione universalistica e restrizione particolaristica, è comunque innegabile che il nesso con il processo di formazione ed estensione/rafforzamento della *comunità* è al centro della funzione sociale e politica storicamente svolta dalla solidarietà, che è quella di

connecting abstract moral and legal duties, impersonal social institutions, and mass democracies with the older notions of mutual belonging and interpersonal bonding such that even wholly impersonal social systems can still count on the ongoing participation of new members, hence their own legitimacy³⁹.

³⁶ H. BRUNKHORST, *op. cit.*, 83.

³⁷ *Ivi*, 92 ss.

³⁸ *Ivi*, xxiv.

³⁹ M. PENSKY, *op. cit.*, 14.

In questa prospettiva, non stupisce quindi che, di fronte alle imperanti logiche disgreganti, individualizzanti/responsabilizzanti, privatistiche e volte a estendere la logica privatistica a tutti gli ambiti della vita associata, e *in primis* a quella politica, che minacciano da vicino la tenuta e la stabilità della democrazia, la solidarietà sia recentemente tornata all'attenzione del dibattito accademico, così come dell'azione di un'istituzione come l'Unione europea, proprio nella sua declinazione *normativa e costituente*, ovvero per la precipua connessione tra diritti, responsabilità istituzionali e appartenenza a una comunità, così come per la centrale distinzione tra pubblico e privato, che essa implica⁴⁰.

4. Cura, democrazia e solidarietà

Nella sua accezione legale, il termine solidarietà indica sia “la caratteristica che attribuisce *solidità* a un gruppo”, sia il portato normativo dell'insieme di *obblighi* che ne vincolano i membri⁴¹.

In questa seconda prospettiva, la solidarietà può svolgere una funzione normativa e costituente perché, a differenza della carità, della fratellanza e dei principi basati su logiche affettive e di somiglianza/prossimità, si pone, come evidenziano gli studiosi di diritto costituzionale, come un principio generale, pubblico e collettivo, che integra e completa i principi di libertà, eguaglianza, giustizia e gli altri principi fondativi dell'ordine costituzionale, e che

⁴⁰ F. CAMBONI, *op. cit.* In questo senso, Pensky distingue ad esempio tra la solidarietà come nozione descrittiva, che sta a indicare un processo di integrazione sociale riuscito, e la solidarietà come un obiettivo normativo che si deve realizzare nella società democratica poiché le democrazie complesse devono avere una qualche forma di integrazione normativa per continuare a funzionare (M. PENSKY, *op. cit.*, in particolare cap. 1). In merito al ruolo della solidarietà nel processo di integrazione europea, Rodotà evidenzia come, dopo la fase che ha portato all'inclusione del principio di solidarietà in più di un punto del Trattato europeo di Lisbona e a dedicare alla solidarietà uno dei capitoli della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione, abbia preso avvio, in particolare con l'approvazione del *Fiscal Compact*, un processo centrato sulla messa in opera di una sorta di “controcostituzione” centrata sull'economia che persiste accanto a quella centrata sui principi e sui diritti e che anzi, allo stato attuale, sembra prevalere (S. RODOTÀ, *op. cit.*, 5-8 e 33-36).

⁴¹ F. CAMBONI, *op. cit.*, 75.

non è definito una volta per sempre ma vive ed evolve con la società⁴².

In quest'ottica, i principali contenuti depositati dalla storia della solidarietà rimandano a una logica di “redistribuzione intersoggettiva istituzionalizzata dallo Stato” e di “demercificazione” dei servizi e delle relazioni, una logica che non è riducibile a quella contrattualistica o di mercato non perché richieda solo la gratuità o il dono ma perché aspira a regolare, contenere e delimitare in modo collettivo gli ambiti di competenza pubblica rispetto a quelli di competenza del privato⁴³. Per consentire di mettere al centro la *persona*, in carne, ossa e aspirazioni, la solidarietà implica infatti una certa articolazione del rapporto tra politica, diritto ed economia, così come tra pubblico e privato e, soprattutto, la necessità di riportare al centro dell'attenzione la dignità individuale e sociale, la qualificazione del lavoro e l'allocazione di risorse adeguate per la spesa sociale⁴⁴. Intesa in questa accezione, essa è quindi divenuta, nel quadro delle democrazie costituzionali contemporanee, il riferimento fondativo del concetto di cittadinanza e dei diritti e doveri a essa correlati e, per quanto non possa essere ricondotta unicamente a un legame emozionale, è giunta a indicare un senso di appartenenza che non è semplicemente affettivo ma nemmeno semplicemente basato sul calcolo razionale⁴⁵.

⁴² A questo riguardo Rodotà ha evidenziato, in particolare con riferimento alla Costituzione italiana, che la solidarietà, in quanto principio o clausola generale, identifica un certo “modo d'essere dello Stato” ma non è riducibile alla sola esistenza dello Stato sociale e non viene cristallizzata in un determinato significato ma funge, unitamente agli altri principi costituzionali, da principio vivente, continuamente in dialogo con la società al fine di trasformarla e orientarla (S. RODOTÀ, *Solidarietà*, cit., 31-32 e 101-14).

⁴³ S. RODOTÀ, *Solidarietà*, cit., 31-32 e 129-133.

⁴⁴ Ivi, 46-47 e 129-131.

⁴⁵ Secondo Peces Barba la solidarietà può essere intesa come fondamento dei diritti sociali, economici e culturali e come criterio per l'interpretazione e applicazione dei medesimi (G. PECES BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, a cura di V. Ferrari, trad. di L. Mancini, Presentazione di N. Bobbio, Giuffrè, Milano, 1993, 256-259). In merito al senso di appartenenza veicolato dalla solidarietà, Pinsky evidenzia che, seppur nella diversità delle interpretazioni e delle storie, il concetto di solidarietà implica un senso di appartenenza che è più profondo e originario di altre forme di legame (familiari, di amicizia, affettive) e che non deriva da un mero calcolo razionale costi/benefici ma richiama la logica del dono/debito comune perché assume consapevolmente e collettivamente i costi e i benefici della condivisione delle vulnerabilità di ognuno, M. PINSKY, *op. cit.*, 9-10.

Come infine mostra la sua progressiva consacrazione istituzionale, la solidarietà ha dimostrato di non essere incompatibile con il liberalismo e con il contrattualismo, che ha tentato piuttosto di correggere a partire non dalla dissoluzione dell'individuo nella comunità, ma dal riconoscimento dell'altro concreto, contro ogni chiusura egoistica e pregiudizio "isolazionistico"⁴⁶.

Il tratto comune all'etica della cura e alle prospettive critiche sopra richiamate – ovvero alle riflessioni femministe sulla vulnerabilità e sull'intersezionalità, all'approccio delle capacità e alle proposte centrate sul dono – è sicuramente quello di muovere tutte da una critica dei problemi vecchi e nuovi del pensiero liberale e neoliberale e di essere volte, per dirla con Casalini, "at recasting sociality and strengthening democracy and the social fabric"⁴⁷.

Tutte queste prospettive muovono dal riconoscimento della necessità di ripensare la "qualità umana delle relazioni intersoggettive" unitamente alla "qualità normativa delle società e delle istituzioni"⁴⁸, contestando il predominio dell'*homo oeconomicus* e affermando la necessità, tanto per la teoria politica quanto per la pratica istituzionale, di muovere da una rappresentazione più complessa e reale della natura umana; di muovere dal riconoscimento della natura incarnata, e perciò stesso vulnerabile, bisognosa e inserita in un contesto di relazioni, allo stesso *embodied* e *embedded*⁴⁹, degli individui e delle loro circostanze, e di identificare a partire da una tale rappresentazione gli obblighi e le finalità delle istituzioni, il reale impatto delle politiche e delle norme, e quindi le radici profonde dei contemporanei fenomeni di marginalizzazione, esclusione e discriminazione.

Se questi sono, per sommi capi, i tratti comuni a queste prospettive critiche, e se è possibile definire quelle che esse pongono come contemporanee 'domande di solidarietà', l'etica della cura sembra però, a parere di chi scrive, mostrare la capacità di combinare questi intenti in una proposta meglio in grado di ravvivare la funzione costituente svolta dalla solidarietà.

⁴⁶ G. PECES BARBA, *op. cit.*, 255.

⁴⁷ B. CASALINI, *op. cit.*, 151.

⁴⁸ A. CARNEVALE, T. STRAZZERI (a cura di) (2011), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi Editore, Perugia, 2011, 14.

⁴⁹ I termini *embodied/embedded* sono riconducibili alla concezione della vulnerabilità di Martha A. Fineman sulla quale si veda almeno M.A. FINEMAN, *Vulnerability and Inevitable Inequality*, "Oslo Law Review", 3 (2017), 124-32.

L'enfasi che Tronto pone sulla cura come nozione centrale per la tenuta, la ridefinizione e la 'ri-democratizzazione' della democrazia, e quindi per l'etica pubblica e la teoria politica, in modo complementare rispetto alle prospettive centrate sui diritti e sulla giustizia e in un modo che "endeavors to reconnect the personal and public spheres in ways that alter our relationship to both"⁵⁰.

La chiara riarticolazione del rapporto tra privato e pubblico, così come del concetto di cittadinanza e del ruolo e funzionamento delle istituzioni democratiche che essa implica⁵¹. L'affermazione della centralità della natura corporea, interdipendente, sociale e relazionale degli individui e il peculiare tipo di normatività che la cura è in grado di esprimere⁵².

Il fatto che essa problematizzi e miri a riportare al centro del discorso politico i bisogni, e soprattutto il modo in cui i bisogni vengono istituzionalmente interpretati, e a connetterli non a una teorizzazione dei doveri, che ricondurrebbe a una dimensione individualistica e astratta, ma a una teorizzazione della *responsabilità* che trova il suo fondamento nella *responsiveness*, in una risposta che si articola in una relazione di confronto, negoziazione e rinegoziazione nella quale anche le parti più deboli hanno una voce⁵³.

⁵⁰ M. HAMINGTON, *Politics is not a game. The radical potential of care*, in D. ENGESTER, M. HAMINGTON (ed. by), *Care Ethics and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2015, 272.

⁵¹ Sull'impatto dell'etica della cura sulla cittadinanza e sulle istituzioni democratiche, si vedano, in particolare, di J. C. TRONTO, *Confini morali*, cit.; *Caring Democracy*, cit.; e *Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose*, "Ethics And Social Welfare", 4/2 (2010), 158-171. Sullo stesso tema si vedano anche, tra i molti possibili, il saggio di P. URBAN, *Organizing the Caring Society: Toward a Care Ethical Perspective on Institutions*, in P. URBAN, L. WARD (eds.), *op. cit.*, 336-370.

⁵² A questo riguardo Hamington evidenzia come "care theory offers a context-driven emergent trajectory of moral standards. The moral response (caring) is found within the relationships and the individuals involved. In this manner, care transcends the objectivity/subjectivity dualism. Care is not subjective, in that any response cannot simply be labeled as caring in the manner that care theorists have described. Care is also not objective, in that a single best caring response cannot be predetermined given the complexity of context. Rather, care involves the time and attention to the other, the care receiver, prior to any course of action" (M. HAMINGTON, *Politics is not a game*, cit., 278).

⁵³ J. C. TRONTO, *Caring Democracy: How Should Concepts Travel?*, in P. URBAN, L. WARD (eds.), *op. cit.*, 235.

La valenza critica e trasformativa che Tronto assegna alla cura, che si rileva a livello epistemologico e morale ma ovviamente anche di dibattito e azione politica, secondo una prospettiva critica che “non coincide con una preoccupazione per la prospettiva comunitarista, né consiste nel recuperare il vecchio dibattito tra diritti e responsabilità [...] [né] è semplicemente una nuova formulazione di vecchi modelli di socialismo, benché essa [...] sia probabilmente anticapitalista”; secondo una prospettiva critica che mira a includere coloro i quali sono normalmente esclusi come attori politici ed è, anche per questo, tra le più efficaci nell’offrire argomenti per resistere alla logica neoliberale di economicizzazione di tutte le sfere della vita⁵⁴.

Questi sono solo alcuni degli elementi di tale prospettiva che sembrano rendere molto prossimo, o almeno assimilabile, il ruolo politico e sociale della cura a quello finora storicamente svolto dalla solidarietà, laddove invece le altre prospettive presentano, in termini generali e per quanto muovano nella medesima direzione, maggiori limitazioni o parzialità, quali: l’incapacità di superare l’impianto prevalentemente individualistico (approccio delle capacità), la prevalenza della dimensione critica rispetto a quella propositiva (teorie della vulnerabilità e approccio intersezionale), la limitata capacità di regolamentare e orientare, oltre che di contestare, la logica di mercato (prospettive centrate sul dono).

Con la solidarietà l’etica della cura sembra peraltro condividere anche alcuni dei limiti più rilevanti, ovvero i dubbi rispetto alla vaghezza dei loro contenuti, la necessità, già richiamata, di discuterne i confini, oltre che la necessità che entrambe divengano l’oggetto di nuove azioni di rivendicazione, protesta e resistenza⁵⁵.

Nella sua lezione inaugurale tenuta il 29 novembre 2012 al Collège de France su *Grandeur et misère de l’Etat social*, nel delineare una breve storia del concetto di solidarietà, Alain Supiot disse che essa ha “une généralité et une neutralité que ne possèdent ni la notion de cha-

⁵⁴ J. C. TRONTO, *Confini morali*, cit.. Si vedano anche J. C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., e *Caring Democracy: How Should Concepts Travel?*, in P. URBAN, L. WARD (eds.), *op. cit.*, 232-236; F. BRUGÈRE, *Caring Democracy as a Solution Against Neoliberalism and Populism*, in P. URBAN, L. WARD (eds.), *op. cit.*, 175-201.

⁵⁵ Su questi temi con riferimento all’etica della cura si vedano almeno M. HAMINGTON, *The care ethics moment*, cit., e P. URBAN, L. WARD (eds.), *op. cit.* Con riferimento invece alla questione della solidarietà, S. RODOTÀ, *Solidarietà*, cit., e H. BRUNKHORST, *op. cit.*

rité (et encore moins son avatar contemporain: le care), ni celle de fraternité (qui postule un ancêtre mythique)⁵⁶.

In realtà, se l'analisi fin qui condotta non è completamente fuori traccia, la cura sembra offrire la possibilità più concreta per dare linfa nuova alla logica costituente e normativa della solidarietà, per ricondurla ai suoi nessi con i concetti di eguaglianza (formale e sostanziale) e libertà, per ricucire trame e ricreare legami, per tentare di colmare il vuoto che sta progressivamente risucchiando dal didentro la democrazia costituzionale⁵⁷.

⁵⁶ A. SUPLOT, *op. cit.*

⁵⁷ Il tema del sistema democratico come caratterizzato da una nozione di potere quale "luogo vuoto" è stato formulato da Lefort a partire dagli anni Sessanta ed è stato ripreso anche di recente per analizzare alcune delle dinamiche della democrazia contemporanea (cfr. ad esempio E. GREBLO, *Il populismo e il trono vuoto della democrazia*, "Politica & Società", 1 (2018), 111-130; A. ARCIERO, *Populismo, democrazia, totalitarismo. Prospettive interpretative a confronto*, "Politics. Rivista di studi politici", 13/1 (2020), 45-61.

Pensiero caring ed educazione alla democrazia

Stefano Oliverio

SOMMARIO: 1. Riaffiatore pedagogia e filosofia politica, nel segno della cura. – 2. Verso una concezione pragmatista della *caring democracy*: la (im)maturità e la mente come cura. – 3. L'educazione al pensiero *caring* e la comunità di ricerca come 'caring with'.

1. Riaffiatore pedagogia e filosofia politica, nel segno della cura

In alcuni interventi, su riviste tanto accademiche quanto di pubblicistica colta, Axel Honneth¹ ha lamentato il disaccoppiamento (*Entkoppelung*) fra pedagogia e filosofia politica² intervenuto nella più recente teorizzazione sulla democrazia, un fenomeno che ha sovvertito una tradizione tipicamente moderna, la quale parte da Kant (e, dietro lui, Rousseau) e arriva, pur con evoluzioni e slittamenti di accento, fino a Durkheim e Dewey.

In essa la nozione di "buon cittadino" ha rappresentato "il collegamento fra la teoria dell'educazione e la dottrina del governo, fra la concezione della formazione culturale [*Bildung*] e la filosofia politica"³. L'enfasi su questa connessione intrinseca non era legata al fatto che gli autori operassero a uno stadio precedente o appena iniziale rispetto all'incessante avanzamento della differenziazione disciplinare, che, inevitabilmente, separa i domini di ricerca e rende più indirette e impervie le comunicazioni fra campi diversi (per quanto le si invochi nel nome dell'interdisciplinarietà). A imporre il riconoscimento di tale nesso, anzi della gemellarità di teoria dell'educazione e filosofia politica, era piuttosto un'esigenza profonda, iscritta nel congegno stesso della teorizzazione:

¹ Cfr. A. HONNETH, *Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie*, "Zeitschrift für Erziehungswissenschaft" 15 (2012), 429-442; ID., *Die verlassene Schule der Demokratie*, "Die Zeit" 25 (2012), reperibile su <https://www.zeit.de/2012/25/Erziehung-Demokratie>, ultimo accesso 12 novembre 2020.

² A. HONNETH, *Erziehung und demokratische Öffentlichkeit*, cit., 431.

³ Ivi, 430.

La pedagogia, intesa come la dottrina dei criteri e dei metodi di un'adeguata istruzione delle nuove generazioni, era concepita come sorella gemella della teoria della democrazia perché, senza una ponderata guida su come si debbano destare, nel bambino, la capacità di cooperazione e l'iniziativa morale propria, appariva non spiegabile che cosa significasse parlare dell'agire comune nell'autodeterminazione democratica. L'idea del 'buon cittadino' non era una formula vuota o un orpello per discorsi politici ufficiali, bensì una sfida pratica [...]⁴.

Non si possono qui ripercorrere le tesi di Honneth, né circa la diagnosi delle ragioni di questa sopravvenuta scissione, né circa l'analisi di come, invece, operassero i tre grandi rappresentanti della tradizione moderna (Kant, Durkheim e Dewey) e circa la permanente attualità del loro impianto concettuale, né, infine, circa i modi che egli suggerisce per una ricostruzione dell'alleanza perduta. Interessava solo delineare lo sfondo all'interno del quale si collocano le argomentazioni che si svilupperanno in questo contributo: in tale orizzonte, pur essendo la trattazione qui condotta filosofico-educativa, essa si pensa come strutturalmente vocata a un dialogo con la teorizzazione filosofico-politica sulla democrazia.

C'è, tuttavia, un elemento che distingue la riflessione qui intrapresa dall'approccio di Honneth. Pur identificando le trasformazioni che, nella summenzionata tradizione moderna, si sono verificate nel secolo che intercorre fra il momento kantiano e la costellazione durkheimiana e deweyana, e pur arrivando a riconoscere un particolare valore, sul piano pedagogico, alla proposta deweyana, la lettura di Honneth rimane fondamentalmente 'kantiana': la nozione di "buon cittadino", in quanto costruito che funge da snodo di connessione fra "[u]na buona educazione e l'ordinamento statale repubblicano"⁵, è legata al processo di conseguimento di una maturità (politica), letta sotto il segno e nel vocabolario dell'autonomia e dell'autodeterminazione.

In questo senso, ci si muove in un'orbita estranea e, forse più radicalmente, addirittura antitetica allo sforzo di ricostruzione delle pratiche democratiche all'insegna dell'idea di cura. Se guadagnare la proposta deweyana a tale orizzonte 'kantiano', come fa Honneth, è mossa ermeneutica legittima, essa rischia di tradire, tuttavia, il potenziale

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

dell'innovazione di Dewey⁶. Per sintetizzare la questione in una formula, che dovrà essere 'sciolta' dal prosieguo della discussione, si può asserire che Dewey ridefinisce profondamente la *Mündigkeit* kantiana⁷ e, nel farlo, introduce una declinazione della tematica che lo avvicina piuttosto al vocabolario della cura che non a quello dell'autonomia. Nel suo impegno a snidare inutili dicotomie, Dewey avrebbe resistito a siffatta contrapposizione, ma essa è qui introdotta solo per lumeggiare l'angolazione da cui il suo pensiero è accostato nel presente lavoro: non già la linea kantiana di Honneth, bensì la contemporanea riflessione politica e pedagogica sulla cura.

In una nota pagina di *Democracy and Education*, Dewey scrive:

La devozione della democrazia all'educazione è un fatto ben noto. La spiegazione superficiale è che un governo che si basa sul suffragio popolare non può avere successo se coloro che eleggono e obbediscono ai loro governanti non sono educati. Dal momento che una società democratica ripudia il principio dell'autorità esterna, deve trovargli un sostituto nella disposizione e nell'interesse volontari; e questi possono essere creati solamente dall'educazione. Ma vi è una spiegazione più profonda. Una democrazia è qualcosa di più di una forma di governo; è prima di tutto un modo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata. L'estensione nello spazio del numero di individui che partecipano a un interesse, sicché ognuno deve riferire la sua azione a quella degli altri, e considerare l'azione degli altri per dare un senso e una direzione alla sua, equivale all'abbattimento di quelle barriere di classe, di razza e di territorio nazionale che impedivano agli uomini di percepire il pieno significato della loro attività⁸.

⁶ È da dire che, in un saggio precedente, Honneth ha riconosciuto quanto la teoria della democrazia di Dewey sia innovativa rispetto al discorso contemporaneo (ma senza menzionare il tema della cura): cfr. A. HONNETH, *Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart*, in ID., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 282-309.

⁷ Il riferimento è, ovviamente, a I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, 53-61; cfr. anche ID., *Über Pädagogik*, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, cit., 695-761.

⁸ J. DEWEY, *Democracy and Education*, in *The Middle Works of John Dewey, vol. 9: 1916*, edited by J. A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1980, 93.

Si intende suggerire – e lo si argomenterà nel § 2 – che la visione che Dewey liquida come più ‘superficiale’ è quella ‘kantiana-honnethiana’, per cui il “buon cittadino” dev’essere anzitutto istruito, per essere indipendente da un’autorità esterna, e tale è il nucleo della maturità, laddove la spiegazione più profonda può – e forse deve – essere rivisitata alla luce del vocabolario della cura. Mentre sarebbe forse spericolato fare di Dewey un anticipatore dei dibattiti contemporanei, non è avventato interrogare il suo lascito alla luce di questi⁹.

Si tratta, in altri termini, di rileggere l’allaccio deweyano di democrazia ed educazione (una sorta di endiadi speculativa per il filosofo americano) nell’orizzonte dischiuso, da un lato, dalla nozione di *caring democracy* e, dall’altro, di *caring education*. Con la prima dizione, Joan Tronto si riferisce all’idea che “[n]on solo la cura democratica sia cura migliore ma che forme *caring* di vita democratica diano come risultato democrazie migliori. In questa prospettiva, la democrazia è la migliore forma di regime politico perché è il tipo di assetto politico che meglio permette agli esseri umani di prendersi cura l’uno dell’altro, degli animali e delle cose nel mondo, e del mondo stesso”¹⁰. Centrale, in una democrazia, è quello che Tronto chiama *caring with*, che “non coincide con il giudicare il proprio interesse personale, sebbene alla lunga riguardi i nostri interessi collettivi e personali. Fare così richiede un cambiamento di valori dei cittadini. Richiede che essi abbiano a cuore [*caring about*] il *caring* – sia nelle loro vite sia in quelle dei loro concittadini – tanto da accettare di portare il peso politico di aver cura del futuro”¹¹.

La Tronto non è una pragmatista ma, significativamente, nel suo volume la sezione dedicata alle pratiche democratiche di *caring* e alla *caring democracy* si apre con un’epigrafe da Jane Addams¹², l’autrice nel dialogo con la quale Dewey mise a punto la sua visione della de-

⁹ Non sono mancati, nella letteratura deweyana, interpretazioni alla luce dell’etica della cura: cfr. anzitutto J. W. GARRISON, *Dewey and Eros: Wisdom and Desire in the Art of Teaching*, Teachers College Press, New York, 1997, spec. il cap. II.

¹⁰ J. C. TRONTO, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York and London, 2013, 155.

¹¹ Ivi, XII.

¹² Ivi, 139. A p. 12 del volume Tronto riconosce un’affinità elettiva fra il tipo di filosofia politica richiesta dal suo sforzo di ripensamento della democrazia nell’orizzonte della cura e l’impegno teorico-pratico di Addams e Dewey per favorire la “partecipazione pubblica”.

democrazia¹³. Non sarebbe forse azzardato leggere l'opera della Tronto anche come una ridefinizione della addamsiana concezione etico-sociale della democrazia. Ma non è questa traiettoria di possibile ricostruzione genealogica che qui interessa, quanto piuttosto mobilitare la nozione di *caring democracy* al fine di ripercorrere la teoria deweyana e acclimatarla alle sfide contemporanee.

L'idea di una *caring education* è, come noto, l'approdo della riflessione di Nel Noddings, pensatrice ben più legata all'eredità deweyana¹⁴. Benché la sua teorizzazione filosofico-morale del *caring* prescindendo totalmente dall'orizzonte pragmatista (e si costruisca piuttosto in creativa dialettica con intuizioni buberiane ed esistenzialistiche), non si fatica a scorgere nella sua idea di una *caring education* una rivisitazione di motivi deweyani e, per esempio, una ricontestualizzazione¹⁵ della pedagogia delle occupazioni, del *learning by doing* e della relazione intima scuola-comunità:

Abbiamo notato che i bambini – come tutti noi, invero – hanno bisogno di pratica nel *caring*. Come si può fornire tale pratica a scuola? [...] Se le strutture legali fossero modificate potremmo dare molti suggerimenti. Ci si potrebbe aspettare che gli studenti partecipino a regolari attività di servizio. [...] Ovunque fossero assegnati – ospedali, case di riposo, rifugi per animali, parchi, orti botanici – ci sarebbe l'aspettativa chiara che la loro opera sia un apprendistato al *caring*. Non si pretenderebbe che gli studenti apprendano le occupazioni-in-quanto-occupazioni, benché, ovviamente, scelte vocazionali potrebbero emergere da un tale programma. Non sto suggerendo che non ci sarebbe alcuna attesa di apprendimento di abilità [...]. Ma l'enfasi sarebbe su

¹³ Su questo aspetto mi permetto di rimandare a S. OLIVERIO, *Pragmatism and Its Aftermath*, in P. SMEYERS (ed.), *Springer International Handbook of Philosophy of Education*, Springer, Berlin-New York, 2018, 617 ss.

¹⁴ Cfr. N. NODDINGS, *Education and Democracy in the 21st Century*, Teachers College, New York and London, 2013; EAD., *Philosophy of Education*, Routledge, New York and London, 2016.

¹⁵ Quando, nel presente contributo, si parla di "ricontestualizzazione" o "ridefinizione" ci si riferisce intenzionalmente a un vocabolario ispirato da Richard Rorty. Invero, lo stesso stile di appropriazione e interpretazione dei testi qui dispiegato risente della sua lezione, senza che questo implichi necessariamente una convergenza sulle letture da lui fornite dell'eredità pragmatista e del tipo di educazione necessaria al fiorire della democrazia, su cui, anzi, si è in altra sede eccettuato (cfr. S. OLIVERIO, *Pragmatism and Its Aftermath*, cit.; ID, *Dead-ending Philosophy? On Rorty's Literary Culture, Democratic Ethos and Political Education*, "European Journal of Pragmatism and American Philosophy" 12, 1 (2020), doi: <https://doi.org/10.4000/ejap.1897>).

come le abilità sviluppate contribuiscano a una competenza di *caring*, e non ad abilità con fini professionalizzanti¹⁶.

Ma Noddings non si limita a perorare un ripensamento delle pratiche educative, orientandole al *caring*, solo alla luce di forme di *service learning*, come oggi lo si definirebbe, ma, nella sua ottica, il *caring* dovrebbe ispirare anche una revisione dei curricula e degli aspetti istituzionali e divenire, così, un nuovo asse di salienza nei progetti formativi formali (ma, si può aggiungere, anche informali e non formali)¹⁷.

Nel campo di senso attivato dai due poli della *caring democracy* e della *caring education*¹⁸, nel prosieguo del contributo si indagheranno, da un lato, i modi in cui la tematica del *caring* consenta una rivisitazione del lascito deweyano (di contro alla declinazione neo-pragmatista fornita da Richard Rorty), che ne preservi l'attualità ma in forme differenti da quelle invocate da Honneth, nel testo sopra esaminato; e, dall'altro, si indicherà nella visione di un'educazione al pensiero *caring*, proposta da due eredi innovativi della pedagogia deweyana, un volano per una trasformazione delle pratiche educative nella direzione della coltivazione di abiti mentali e comportamentali necessari al 'caring with'.

2. Verso una concezione pragmatista della *caring democracy*: la (im)maturità e la mente come cura

In sede di riflessione filosofico-educativa, un interessante tentativo di individuare analogie strutturali fra l'etica della cura e il discorso pragmatista è stato effettuato da Maughn Gregory¹⁹, il quale ha inteso

¹⁶ N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1984, 187.

¹⁷ Cfr. N. NODDINGS, *Teaching Themes of Care*, "Phi Delta Kappan" 76, 9 (1995), 675-679.

¹⁸ Le idee di *caring democracy* (attraverso Tronto) e *caring education* (attraverso Noddings) sono state qui introdotte per disegnare un campo di forze all'interno del quale avviare una rilettura del pensiero deweyano. Non ci si può soffermare sulle differenze fra le due autrici circa il modo di considerare il *caring*.

¹⁹ Cfr. M. GREGORY, *Caring as a Democratic Virtue*, in "Philosophy of Education Yearbook" (1999), 342-351; M. GREGORY, *Care as a Goal of Democratic Education*, "Journal of Moral Education", 29, 4 (2000), 445-461. In molti aspetti gli articoli si

mostrare la (parziale) sovrapposibilità fra gli abiti comportamentali tipici della democrazia, così come essa è pensata all'interno della tradizione pragmatista, e quelli ricavabili da un'analisi delle teorie di Carol Gilligan²⁰.

Gregory individua sei virtù²¹ centrali a un'etica della cura: familiarità, consapevolezza, immaginazione morale, solidarietà, tolleranza e cura di sé. La prima implica l'aver coscienza delle reti sociali in cui si è coinvolti e degli effetti delle nostre azioni sulle persone con cui siamo in relazione; la consapevolezza, invece, si focalizza sugli interessi e bisogni *specifici* delle persone con cui si è in contatto. Tali forme di consapevolezza non costituiscono già forme di solidarietà, la quale, invece, implica un essere simpatetici con gli altri, una sensibilità immaginativa alle altrui sofferenze e gioie. Leggendo gli spunti di Gilligan attraverso una lente essenzialmente rortyana, Gregory osserva:

[V]orrei argomentare che l'etica della cura esige solamente che un tentativo [nel senso della solidarietà] sia fatto non che debba aver successo. L'esigenza che simpatizziamo con tutte le affermazioni di sofferenza o felicità si baserebbe sul presupposto assurdo che tutte le forme private di moralità siano in ultima istanza commensurabili [...]. Non credo possa essere così e, perciò, suggerisco che la cura degli altri richieda solamente un tentativo onesto di essere solidali, ossia uno sforzo di immaginare e, quindi, credere effettivamente che ciò che gli altri asseriscono essere buono e cattivo lo sia, o almeno lo sia per loro. [...] Se questo tentativo dovesse fallire [...] possiamo ancora aver cura degli altri impegnandoci ad adoperare solo la persuasione e mai la forza per guadagnare la *loro* solidarietà, per tentare di convertirli alla nostra concezione di che cosa sia bene per loro. Questo impegno è la base della virtù della tolleranza che, se non è il tipo di cura che speriamo di condividere con le persone con cui siamo intimi, è esattamente quanto possiamo aspettarci e pretendere dai nostri concittadini in una democrazia²².

sovrappongono, ma nel secondo vi è, oltre un più chiaro intento pedagogico, anche un vocabolario parzialmente diverso per nominare le sei virtù di un'etica della cura.

²⁰ Il riferimento è, ovviamente, a C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (MS), 2003.

²¹ M. GREGORY, *Care as a Goal of Democratic Education*, 447 e ss. Sui limiti di una interpretazione della cura come virtù cfr. J. C. TRONTO, *op. cit.*, 36. Non si può qui indagare se le (fondate) riserve di Tronto valgano anche nel caso della riflessione di Gregory.

²² M. GREGORY, *Caring as a Democratic Virtue*, 344-345.

Infine, un'etica della cura nel senso della Gilligan non invoca alcuna immolazione del proprio sé perché essere altruisti, nel senso dell'inglese *selfless*, "significa non essere in relazione"²³ e, quindi, avere cura dei bisogni e degli interessi della nostra rete di relazioni implica prendersi cura anche di sé come soggetti *caring*.

Per Gregory ciò che accomuna – sul piano degli abiti comportamentali – le virtù della cura e quelle della democrazia è il fatto che in entrambi i casi sia insita la capacità di immaginare, osservare e comunicare con gli altri, quella di riconoscere, indagare e articolare bisogni e interessi specifici, così favorendo il fiorire della pluralità delle opzioni esistenziali. Sia pur attraverso tale presentazione cursoria, dovrebbe essere evidente come Gregory si accosti all'etica della cura con strumenti concettuali attinti, più ancora che alla tradizione del pragmatismo classico, a quella del neo-pragmatismo di marca rortyana. E la convergenza da lui argomentata concerne la visione della democrazia non solo di Dewey ma anche e soprattutto di Rorty. Benché 'combina-bili' in molti aspetti, e assimilabili in virtù di un'unità di ispirazione di fondo, tali prospettive rappresentano, tuttavia, due opzioni distinte²⁴.

Per quanto pregevoli, le riflessioni di Gregory rischiano di scontare la loro prevalente curvatura rortyana e così realizzare una non compiuta alleanza tra concezione pragmatista della democrazia e filosofia politica della cura, in quanto l'orizzonte rortyano è inadatto a pensare una *caring democracy* con sufficiente radicalità, pur essendo stato Rorty lettore delle filosofie femministe²⁵. Tale inadeguatezza si radica in due aspetti fondanti del suo dispositivo teorico: in primo luogo, la netta

²³ C. GILLIGAN, *op. cit.*, xiii.

²⁴ Il saggio di riferimento, cui lo stesso Gregory si richiama, è R. SHUSTERMAN, *Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty*, "Political Theory" 22, 3 (1994), 391-413. Ma cfr. anche le fondamentali riflessioni di R. J. BERNSTEIN, *One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy*, in ID., *The New Constellation*, Polity Press, Cambridge, 1991, 230-257; R. J. BERNSTEIN, *John Dewey on Democracy: The Task Before Us*, in ID., *Philosophical Profiles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1986, 260-272.

²⁵ Cfr. i saggi *Human Rights, Rationality, and Sentimentality* e *Feminism and Pragmatism* in R. RORTY, *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 167-185 e 202-227 rispettivamente. È da ricordare, tuttavia, come in una nota intervista Rorty si sia espresso in maniera piuttosto liquidatoria rispetto al valore delle filosofie femministe: cfr. G. MARCHETTI, *Interview with Richard Rorty*, "Philosophy Now" 43 (2003), 22-25.

divisione che egli scava fra ambito privato e pubblico²⁶, che, benché da lui perseguita in modo idiosincratico, finisce per sancire le compartimentazioni tradizionali del discorso democratico, laddove, come opportunamente Tronto ammonisce,

la costruzione della scissione pubblico/privato [...] è un'eredità datata del pensiero politico occidentale che non coglie importanti dimensioni sia del contemporaneo *caring* sia della democrazia contemporanea. Il fine non è di abolire la separazione tra vita pubblica e privata ma di riconfigurare in modo marcato che cosa sia da considerarsi pubblico e che cosa privato. *Solo la democrazia caring, una democrazia che enfatizza il 'caring with', può affrontare entrambi questi problemi*²⁷.

In secondo luogo, la svolta linguistica da Rorty imposta al congegno pragmatista – ossia l'abbandono del vocabolario dell'esperienza, in quanto transazione organismo-ambiente, in favore di quello del linguaggio²⁸ – comporta sì l'enfasi su temi come l'immaginazione, l'ampliamento della sensibilità e la solidarietà, che possono, come Gregory argomenta, avere risonanze con un'etica della cura, ma rischia di impedire una vera valorizzazione della cura intesa come “un'attività della specie che include ogni cosa noi facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro 'mondo' in maniera tale che possiamo vivere in esso quanto meglio possibile. Quel mondo include i nostri corpi, i nostri sé e il nostro ambiente, e noi cerchiamo di intrecciare tutto ciò in una rete complessa che sostiene la vita”²⁹.

Arpeggiando sui motivi introdotti nel paragrafo precedente, e con appena un grano di torsione esegetica, si potrebbe, inoltre, notare come l'impianto rortyano rimanga, in ultima istanza, ancorato all'orizzonte 'kantiano-honnethiano' e al predominante vocabolario dell'autonomia, laddove – sarà questo l'approdo del presente segmento argomentativo – l'opzione deweyana offre le risorse per un dialogo con la concezione della *caring democracy* anche grazie a un superamento

²⁶ Cfr. R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, spec. 89-115.

²⁷ J. C. TRONTO, *op. cit.*, 17. Corsivi aggiunti.

²⁸ Cfr. R. J. BERNSTEIN, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge, 2010, 125-152; M. JAY, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2005, 299-311.

²⁹ J. C. TRONTO, *op. cit.*, 19.

dell'esclusività di detto orizzonte. Infatti, benché ci sia anche in Dewey una nitida distinzione privato/pubblico, essa non è ossificata in una dicotomia e, peraltro, nel momento in cui stabilisce la differenza, nel suo capolavoro di filosofia politica, Dewey l'accompagna con una rivendicazione vigorosa del significato della cura per una caratterizzazione delle associazioni umane in quanto umane:

Ogni essere umano è nato infante. È immaturo, inerme, dipendente dalle attività degli altri. Che molti di questi esseri dipendenti sopravvivano è la prova che gli altri in qualche misura vi badano e se ne prendono cura. Gli esseri maturi e meglio attrezzati sono consapevoli delle conseguenze dei loro atti su quelli dei giovani. Essi non solo agiscono congiuntamente con loro, ma agiscono in quella forma speciale di associazione che manifesta interesse per le conseguenze della propria condotta sulla vita e la crescita dei giovani. [...] Così l'uomo [*sic*] non è semplicemente associato *de facto* ma diviene un animale sociale nella costituzione delle sue idee, sentimenti e comportamenti deliberati³⁰.

Nel momento in cui introduce una nozione di grande lignaggio nella filosofia politica, quale quella di animale sociale³¹, Dewey lo fa sullo sfondo delle pratiche di cura dedicate agli infanti. Noi siamo esseri sociali perché siamo (stati) infanti, ossia destinatari di cura, senza la cura non ci sarebbe qualcosa come un'associazione con caratteristiche genuinamente umane. Gli infanti, gli inermi, gli immaturi, i destinatari di cura, non sono l'altro del consorzio sociale, la piega esterna da 'socializzare' o da 'gestire', bensì sono, in ultima istanza, la condizione di possibilità perché qualcosa come l'associazione umana in quanto umana esista. Se, una volta abbandonato il vocabolario dell'esperienza in favore di quello del linguaggio, per Rorty gli infanti – in quanto non padroni del linguaggio – non sono altro che animali che debbono essere “plasma[ti] in esseri umani attraverso un processo

³⁰ J. DEWEY, *The Public and Its Problems*, in *The Later Works of John Dewey*, vol. 2: 1925-1927, edited by J. A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1984, 251.

³¹ Non si entrerà nella questione di quanto la nozione di “animale sociale”, che pur a lungo è valsa come traduzione della definizione aristotelica di *zōon politikon*, tradisca invece quest'ultima concezione: cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1989, cap. II.

di socializzazione”³², mediante l’acquisizione di atteggiamenti frastici, Dewey vede, invece, nella relazione di cura – esemplificata in maniera eminente dagli infanti, ma ovviamente non ridotta a loro bensì concernente tutti noi in quanto “inermi, dipendenti dalle attività degli altri” – la vera scaturigine dell’umano essere associati. E si ricordi che “[c]onsiderata come idea, la democrazia non è un’alternativa ad altri principî della vita associata. È l’idea stessa di vita in comunità. È un ideale nel solo senso intellegibile di ideale, ossia, la tendenza e il movimento di qualcosa che esiste portato al suo limite finale, visto come completo, perfezionato”³³. Ne deriva che la democrazia è il “limite finale” di quel movimento che ha le sue origini nelle dinamiche di cura che istituiscono la vita umana associata in quanto umana³⁴. Se non gli incunaboli di una concezione (pragmatista) della *caring democracy*, abbiamo qui almeno lo spazio di un dialogo possibile (e, invero, di una convergenza) fra il progetto di ripensamento della democrazia all’insegna della cura e la visione deweyana della democrazia come forma di vita associata.

In questa valorizzazione della cura, Dewey palesa la sua distanza dalla linea kantiana cui Honneth lo iscrive, come dimostra il modo in cui inflette in altra direzione il tema della maturità, della *Mündigkeit*, che, come si è visto nel § 1, è centrale nell’articolazione di pedagogia e filosofia politica, di buona educazione e ordinamento statutale repubblicano. In *Experience and Education*, Dewey osserva che “[l]’educazione in quanto *crescita o maturità* dovrebbe essere un processo sempre presente”³⁵. La frase compendia alcuni dei motivi profondi del pensiero pedagogico deweyano, fra i quali l’idea che il fine dell’educazione è la crescita e che, quindi, l’educazione non può avere fini predefiniti, in quanto l’obiettivo è poter continuare a crescere e sono educative quelle esperienze che non impediscono l’ulteriore crescita (questa da intendersi come accrescimento del significato dell’esperienza e

³² R. RORTY, *Education as Socialization and as Individualization*, in ID., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London and New York, 1999, 118.

³³ J. DEWEY, *The Public and Its Problems*, cit., 328.

³⁴ Per un approfondimento della questione dell’istituzione della vita umana, della comunità e del pubblico, mi permetto di rinviare a S. OLIVERIO, *La filosofia dell’educazione come “termine medio”*. *Lecture deweyane su politica e scienza*, Pensa MultiMedia, Lecce-Brescia, 2018, 144 e ss.

³⁵ J. DEWEY, *Experience and Education*, in *The Later Works of John Dewey, vol. 13: 1938-1939*, edited by J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1988, 30. Corsivi aggiunti.

della capacità di direzione dell'ulteriore esperienza³⁶). In questo contesto, interessa però rimarcare come la parola maturità sia introdotta come equivalente di crescita e, quindi, letta nell'orizzonte di quest'ultima. La maturità non è (tanto) lo stadio attinto il quale si può essere buoni cittadini, in quanto si è capaci di non essere più dipendenti da un'autorità esterna, essendosi finalmente raggiunto il pieno uso della ragione, ma è la condizione per cui si è capaci di ulteriore crescita. In siffatta visione processuale – che, senza negare le differenti responsabilità di soggetti pienamente autonomi e soggetti dipendenti, non scava però un solco fra di essi, assegnandoli a livelli diversi e, in ultima analisi, gerarchicamente ordinati – l'immaturità non è considerata come una condizione di negatività da superare – lo stato di *Unmündigkeit*, in quanto “incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di altri”³⁷ – ma è la condizione della crescita, come si legge in *Democracy and Education*:

La condizione primaria della crescita è l'immaturità. Può sembrare un semplice truismo – dire che un essere può svilupparsi solo in un punto nel quale non è sviluppato. Ma il prefisso “im-” nella parola “immaturità” significa qualcosa di positivo, non una semplice assenza o mancanza. [...] Ora quando diciamo che l'immaturità significa la possibilità di crescere, non ci riferiamo all'assenza di facoltà[*powers*]che possono esistere più tardi; esprimiamo una forza positivamente presente: l'abilità a svilupparsi³⁸.

Ancora più interessante, ai fini della presente riflessione, è la tesi secondo cui la considerazione dell'immaturità nel suo carattere positivo (ossia come potenza di crescere) è connessa al valore positivo della dipendenza, da non confondersi con l'impotenza:

Sembra assurdo parlare della dipendenza come di qualcosa di positivo e ancor più assurdo parlarne come di un potere. Eppure, se nella dipendenza ci fosse solo l'impotenza [*helplessness*], non potrebbe aversi alcuno sviluppo. Un essere impotente deve essere per sempre portato dagli altri. Il fatto che la dipendenza sia accompagnata dalla crescita in abilità, e non da un ricadere sempre più nel parassitismo, suggerisce che è già qualcosa di costruttivo. [...] Da un punto di vista sociale, la dipendenza denota un potere piuttosto che

³⁶ J. DEWEY, *Democracy and Education*, cit., 82.

³⁷ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, cit., 53.

³⁸ J. DEWEY, *op. cit.*, 46.

una debolezza; implica un'interdipendenza. Vi è sempre il pericolo che l'aumentata indipendenza personale faccia diminuire la capacità sociale dell'individuo. Renderlo più indipendente può renderlo più auto-sufficiente; può portare a distanza e indifferenza. Spesso rende un individuo così insensibile nelle sue relazioni con gli altri da sviluppare l'illusione di essere veramente capace di stare da sé e agire da solo – una forma innominata di pazzia, responsabile di gran parte delle sofferenze rimediabili del mondo³⁹.

Benché non si faccia riferimento esplicito, in questa pagina di *Democracy and Education*, alle pratiche di cura, essa dev'essere messa in relazione con il passo da *The Public and Its Problems* sopra commentato, in cui la relazione con l'infante in quanto essere immaturo e inerme (ma non impotente) era considerata come la condizione di possibilità perché qualcosa come un'associazione umana esista. L'allaccio strutturale dei due testi disegna uno stemma teorico in parte alternativo alla linea kantiana disegnata Honneth, a cui questi riportava anche il pensiero deweyano: il buon cittadino, nella visione deweyana come la si sta qui ricostruendo, non è il soggetto che ha conseguito l'autonomia e la maturità in quanto stadio di emancipazione da una condizione di minorità da abbandonare come il negativo dell'uso pieno dell'intelletto, ma è tale soggetto – non vi è certo una romanticheggiante dismissione del tema dell'autonomia, bensì una sua ricontestualizzazione – *in quanto* soggetto di un incontro con l'immatunità e l'inermità (e, quindi, di un coinvolgimento in processi di cura) e portatore di un progetto di maturità come crescita, che nelle relazioni di cura in ultima istanza si radica.

D'altra parte, la mente per Dewey non è l'intelletto cui Kant si richiama come ciò che prende il posto della *Unmündigkeit*, impiantandosi dopo un disciplinamento dell'animalità del soggetto in formazione, quando questi è finalmente capace di *Bildung*⁴⁰. Sulla base della sua antikantiana rivoluzione copernicana, ossia del suo sforzo di abbandonare il progetto epistemologico del moderno teso alla ricerca della certezza⁴¹, Dewey nella sua opera più tarda arriva a una conce-

³⁹ Ivi, 47-49.

⁴⁰ Come su accennato, da questo punto di vista, un fiero avversario del kantismo quale Rorty rischia di essere più 'kantiano' che deweyano, anche se, invece che di intelletto, parla di atteggiamenti frastici.

⁴¹ Per l'idea di "rivoluzione copernicana" in senso antikantiano cfr. J. DEWEY, *The Quest for Certainty*, in *The Later Works 1925-1953, vol. 4: 1929*, edited by J. A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1984, cap. 11.

zione della mente intimamente legata al tema della cura, operando sui significati della parola inglese *mind*:

Nel caso dell'uso idiomatico, non c'è [...] motivo di sorpresa quando "mind" è usato come verbo, ossia per designare un certo tipo di comportamento [...] I bambini hanno familiarità con l'ingiunzione "Mind me" o "Mind what I am saying to you". La madre o la tata che pronunciano tale ingiunzione hanno familiarità con la necessità di *mind*ing, aver cura [*caring for*] dei bambini. [...] La parola *mind*ing in questi casi è l'equivalente di un atto di attenzione, un atto di *prendersi cura di* [*caring for*] [...]. Se noi iniziamo dai casi meno specializzati di comportamento attento, troviamo che implicano la qualità della *cura*, e di una *cura* in quanto atto manifesto attuato o da attuarsi, che implica *cura* nei due sensi del *prendersi cura* [*caring for*], fare qualcosa per proteggere o promuovere la persona o cosa di cui ci si prende cura, e *prendersi cura* nel senso emozionale e affettivo dell'aver propensione, amare, avere sollecitudine⁴².

Siffatta concezione della mente, che ne individua la radice nelle pratiche di cura, dà uno *spin* diverso all'idea, che gioca un ruolo chiave in *Democracy and Education*, secondo cui "la mente è il metodo del controllo sociale"⁴³. Nonostante si siano voluti sentire in tale dizione echi sinistri di pulsioni di ingegneria sociale, per Dewey controllo sociale "significa la formazione di una certa disposizione mentale: un modo di intendere oggetti, eventi e atti che ci rende capaci di partecipare in modo effettivo alle attività associate"⁴⁴ ed è legato alla "formazione di abiti sperimentali"⁴⁵ e, quindi, al grande tema deweyano dell'educazione all'indagine e al pensiero riflessivo. Ma una volta che, con la sua speculazione tarda, si è imparato a intendere la mente nell'orizzonte della cura, possiamo re-interpretare anche l'educazione all'indagine in tale ottica?

⁴² J. DEWEY, *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, edited by P. DEEN, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2012, 206-207.

⁴³ J. DEWEY, *Democracy and Education*, cit., 38.

⁴⁴ Ivi, 41.

⁴⁵ L. A. HICKMAN, *Socialization, Social Efficiency, and Social Control: Putting Pragmatism to Work*, in D. HANSEN (ed.), *John Dewey and Our Educational Prospect. A Critical Engagement with Dewey's Democracy and Education*, SUNY Press, Albany, 2006, 71.

3. Educazione al pensiero caring e comunità di ricerca come 'caring with'

Nel presente contributo si è cercato di mostrare, all'interno del dispositivo teorico deweyano, la presenza di uno spazio per un dialogo possibile con il pensiero della cura e, più precisamente, con l'idea di *caring democracy*. Non si è inteso certo suggerire che Dewey sia stato un precursore delle odierne concezioni, ma solo iniziare a delineare, a pennellate molto ampie, in che misura accostarsi alla sua riflessione a partire dal tema del *caring* possa essere fecondo, al fine di scoprire nuovi giacimenti di senso nelle sue opere.

D'altra parte, in virtù di quella che si è sopra definita l'endiadi speculativa di democrazia-ed-educazione, tale trattazione deve ora lumeggiare anche la faccia più squisitamente pedagogica della questione. In realtà, si è già fatto riferimento, nel § 1, a come la pioniera di una pedagogia orientata al *caring*, Nel Noddings, abbia suggerito delle pratiche che, in molti casi, sono creative ridescrizioni di intuizioni deweyane. Tuttavia, per come l'argomentazione si è venuta svolgendo, culminando nell'idea della mente stessa come 'fondamentalmente' una forma di *caring*, la domanda che ci si è imposta è se sia possibile rivisitare anche la deweyana educazione al pensiero riflessivo alla luce della tematica della cura.

Come noto, Dewey modella la propria idea di pensiero riflessivo sull'esempio della scienza e, quindi, educare al pensiero è una formazione al e attraverso il metodo dell'indagine. E ciò gioca un ruolo strategico nell'orizzonte del nesso democrazia ed educazione. Infatti, sempre più Dewey trasferì ai processi di apprendimento sociale le sue elaborazioni nel campo di quella che definiva "logica sperimentale", sicché egli "potette alla fine asserire, in *The Public and Its Problem*, che la democrazia rappresenta la forma politica di organizzazione in cui l'intelligenza umana giunge al suo pieno dispiegamento; infatti, solo dove i metodi di dibattito pubblico delle convinzioni individuali hanno assunto forma istituzionale, il carattere comunicativo, nella vita sociale, del *problem solving* razionale può essere liberato nella stessa maniera in cui avviene nelle scienze naturali con la ricerca sperimentale nei laboratori"⁴⁶. In questo senso, l'intrinsichezza di democrazia ed educazione deve essere specificata come allaccio fra la visione in cui il Pubblico si costituisce come "il medio discorsivo del *problem solving*

⁴⁶ A. HONNETH, *Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart*, cit., 298.

cooperativo in condizioni democratiche”⁴⁷ e la concezione pedagogica che pone al centro la coltivazione di abiti di pensiero riflessivo e sperimentale.

Ma, una volta rivisitato il congegno deweyano alla luce dell’idea di *caring democracy*, la sua creativa combinazione di riconoscimento di una “dimensione prepolitica della comunicazione”⁴⁸, da una parte, e di valorizzazione di modalità pubbliche di indagine come “sfera di un congiunto *problem solving*”⁴⁹, dall’altra, che Honneth riconosce come il contributo originale rispetto alla teorizzazione contemporanea della democrazia – in confronto tanto al discorso proceduralista *à la* Habermas quanto al filone repubblicanista *à la* Arendt – deve acquistare una diversa curvatura e prevedere, sul piano più prettamente pedagogico, forme di educazione all’indagine che riconoscano in maniera strutturale la dimensione *caring*. Per dirla in modo un po’ spiccio, il *caring* non può essere limitato solo alla comunicazione prepolitica ma deve entrare nello spazio di riflessività che Dewey tende a modellare sulle pratiche della scienza.

Soccorrono in questo sforzo di ricontestualizzazione del legato deweyano le intuizioni di Matthew Lipman e Ann Sharp, gli inventori del curriculum della *Philosophy for Children* (P4C) e della metodologia della comunità di ricerca filosofica. Non si può, in questa sede, ripercorrere la pluri-decennale storia di tale approccio, riconosciuto dall’UNESCO come, da un lato, pioneristico nell’educazione dei soggetti in formazione al pensiero attraverso la filosofia e, dall’altro, come un’esperienza di straordinaria innovatività pedagogica⁵⁰. Interessa solo focalizzarsi su un elemento: il progetto della P4C si concepisce come un “modo deweyano di andare oltre Dewey”⁵¹, in quanto, da una par-

⁴⁷ Ivi, 300.

⁴⁸ Ivi, 294.

⁴⁹ Ivi, 300.

⁵⁰ Per una prima introduzione sia permesso rinviare a: S. OLIVERIO, *La “Philosophy for Children”: una genealogia nella prospettiva internazionale*, “Infanzia” 1 (2017), 26-31; ID., *Per amore di un mondo più ragionevole. Matthew Lipman e la Philosophy for Children*, “Bambini” XXXIII (2018), 37-41; ID., *Fini della filosofia. Philosophy for Children e/o neopragmatismo*, “La Società degli Individui” XXIII, 68 (2020), 99-107.

⁵¹ M. STRIANO, *La filosofia come educazione del pensiero. Una conversazione pedagogica con Matthew Lipman*, in A. COSENTINO (a cura di), *Filosofia e formazione. 10 anni di Philosophy for Children in Italia (1991-2001)*, Liguori, Napoli, 2002, 63. Sull’ulteriorità deweyana di Lipman, cfr. S. OLIVERIO, *Accomplishing Enlightenment:*

te, accoglie da questi la centralità dell'indagine per l'educazione al pensiero e dall'eredità pragmatista l'idea di comunità di ricerca (che Lipman e Sharp operazionalizzano pedagogicamente, trasformandola in un *setting* educativo⁵²) e, dall'altra, non legge il modello dell'indagine nel solo orizzonte della scienza – e del *problem solving* razionale – bensì in quello della filosofia e della interrogazione su ciò che ha importanza⁵³. Andando incontro alla “fame di significato”⁵⁴ dei soggetti in formazione (che quindi non devono essere pensati solo come ‘solutori di problemi’), la P4C elabora un progetto di educazione al pensiero attraverso l'indagine filosofica estesa a tutte le fasce di età. In questo impegno, che non è stato solo di creatività metodologica ma anche teorica, Lipman e Sharp ridescrivono il deweyano pensiero riflessivo, parlando di pensiero complesso o multidimensionale, strutturato intorno a tre componenti, pensiero critico, creativo e *caring*.

Nel suo *opus magnum* Lipman nota che “[a]ver cura è focalizzarsi su ciò che rispettiamo, apprezzarne il pregio e dar valore al suo valore. Il pensiero *caring* implica un doppio significato, perché, da un lato, significa pensare con sollecitudine riguardo ciò che è tema del nostro pensiero e, dall'altro, è essere interessati alla propria *maniera* di pensare”⁵⁵. Senza poter qui soffermarsi sulle diverse varietà di pensiero *caring* che Lipman ‘censisce’ (apprezzativo, affettivo, attivo, normativo ed empatico)⁵⁶, mette conto riportare le ragioni per le quali egli

insist[a] sull'aggiunta del pensiero *caring* a quello critico e creativo in qualsiasi considerazione degli aspetti più importanti per il miglioramento del pensare in educazione [...]: (1) il *caring* ha ampie credenziali in quanto impresa cognitiva, anche se spesso consiste in atti mentali difficilmente discerni-

Dewey's Inquiry, Childhood and Philosophy, “Education & Culture” 28, 2 (2012), 54-69.

⁵² Cfr. A. COSENTINO, S. OLIVERIO, *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, Liguori, Napoli, 2011; S. OLIVERIO, *Dimensions of the Sumphilosophiein. The Community of Philosophical Inquiry as a Palimpsest*, in M. GREGORY, J. HAYNES, K. MURRIS (eds.), *Routledge International Handbook of Philosophy for Children*, Routledge, London and New York, 2017, 93-100.

⁵³ Lipman e Sharp descrivono la filosofia come “pensare bene su ciò che conta”: cfr. M. LIPMAN, A. M. SHARP, F. S. OSCANYAN, *Philosophy in the Classroom*, 2nd edition, Temple University Press, Philadelphia, 1980, 25 e ss.

⁵⁴ Ivi, 12 e ss.

⁵⁵ M. LIPMAN, *Thinking in Education*, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 262.

⁵⁶ Ivi, 264 e ss.

bili quali selezionare, filtrare, vagliare, soppesare e così via, piuttosto che su atti marcatamente discernibili come inferire e definire [...]. (2) Senza *caring* il pensare è privo di una componente riferita a valori. Se il pensare non contiene il valutare e la valutazione, è suscettibile di accostarsi alle sue materie in maniera apatica, indifferente e incurante e ciò significa che sarebbe diffidente rispetto all'indagine stessa⁵⁷.

Pur avendo collaborato strettamente con Lipman e condividendo i principî di fondo del progetto della P4C, Ann Sharp ha fornito una visione più radicale del *caring thinking*, per due ordini di motivi: a differenza del suo sodale, Sharp non si è mantenuta su un piano esclusivamente epistemologico (= *caring thinking* come componente del pensiero complesso). Infatti, ella afferma che “se non mi curo di niente, perdo il mio senso del sé”⁵⁸ e, quindi, “[p]er Sharp l'orientamento alla cura è parte del nostro essere, di ciò che ci fa umani. [...] Così Sharp argomenta che la pratica della indagine comune aiuta nella creazione di persone *caring* [...] Questo impegno personale ed educativo alla crescita di persone *caring* è l'“altra dimensione” del pensiero *caring*, ossia la dimensione esistenziale o ontologica, in quanto opposta a quella meramente epistemologica”⁵⁹.

In secondo luogo, da ciò deriva che, “mentre Lipman ha presentato il pensiero critico, creativo e *caring* come cerchi intersecantesi come in un diagramma di Venn [...], la teoria di Sharp della agentività umana fa del pensiero *caring*, in quanto senso dell'orientamento al valore, il vero contesto dell'indagine, del giudizio e dell'azione. Il *caring* è sia uno scopo sia un metodo di una comunità di ricerca”⁶⁰.

In questa prospettiva, la comunità di ricerca filosofica diviene una “serra della cura”⁶¹:

⁵⁷ Ivi, 270.

⁵⁸ A. M. SHARP, *The Other Dimension of Caring Thinking*, “Journal of Philosophy in Schools” 12, 1 (2004), 18.

⁵⁹ R. MOREHOUSE, *Caring Thinking, Education of the Emotions, and the Community of Inquiry: A Psychological Perspective*, in M. LAVERTY, M. GREGORY (eds.), *In Community of Inquiry with Ann Margaret Sharp: Philosophy, Childhood and Education*, Routledge, London and New York, 2018, 198.

⁶⁰ Ivi, 202. Per non ingenerare equivoci, mette conto precisare che “valore” non si riferisce alla classica filosofia dei valori ma è inteso come il dar valore all'esperienza, cogliere il pregio nella relazione con gli altri e il mondo.

⁶¹ A. M. SHARP, *op. cit.*, 19 ss.

Se dobbiamo favorire il pensiero *caring* c'è bisogno di molto di più della logica e della ragione. Ciò che accade nell'indagine comune è che i bambini divengono consapevoli di una struttura pre-gna di significato nella relazione delle loro vite l'una con l'altra e col mondo. [...] I bambini si impegnano in una pratica che, ancorché radicata nel fallibilismo, ha un suo significato intrinseco e richiama la loro cura: la loro cura per gli strumenti dell'indagine, la loro cura per la forma del dialogo e la loro cura ciascuno per gli altri mentre procedono nell'indagine⁶².

Così intesa, affiancandosi alle altre forme di educazione orientate alla cura (quali quelle, anch'esse 'deweyane', segnalate da Noddings), la comunità di ricerca filosofica della P4C può diventare uno spazio di coltivazione di quel *caring with* e di quell'avere a cuore il *caring* che la Tronto indica come necessari per una rivisitazione e rivivificazione del progetto democratico.

⁶² Ivi, 20.

Cura e cittadinanza: un approccio complesso

Maria Pia Paternò

SOMMARIO: 1. Un'opportunità per ripensare il cambiamento. – 2. Biopolitica e cura. – 3. Un riesame della cittadinanza. – 4. *Care Citizenship*.

1. Un'opportunità per ripensare il cambiamento

A rendere il mondo globale un luogo saturo di rischi e di incertezze contribuisce da qualche mese la diffusione capillare di un'epidemia di cui non conosciamo ancora gli esiti finali, sebbene abbiamo già avuto modo di sperimentare alcuni dei suoi effetti distruttivi sulle persone e sulla conformazione generale delle nostre società. La nuova situazione ha fatto emergere con forza alcune rilevanti vulnerabilità, scatenando una imponente risposta emotiva in cui si rivelano in chiaroscuro alcune delle problematiche già massicciamente presenti nella globalizzazione, sebbene non tutte fino ad ora affiorate effettivamente in superficie.

Già da tempo in verità alcune filosofie contemporanee ci ricordavano quegli aspetti di fragilità e vulnerabilità che costituiscono l'aspetto fondante dell'essere umano e della sua vita in società, esposta a una molteplicità di bisogni materiali e psicologici che il mondo attuale, pur con le sue inedite potenzialità, non riesce soddisfacentemente ad appagare. Nella pervasività dei suoi effetti e nella generalità delle sue manifestazioni, l'esperienza della pandemia di coronavirus ci spinge con forza verso una rilettura della nostra realtà politica e un'analisi più approfondita dei principali punti di iniquità e di debolezza che i complessi fenomeni della globalizzazione hanno potentemente alimentato negli ultimi decenni, costruendo un modello di crescita economica che nella sua indubbia performatività non ha tuttavia generato né un benessere diffuso né un'interdipendenza sostenibile.

Si tratta allora in primo luogo di inquadrare nella giusta luce il crescente divario nella distribuzione delle ricchezze e del correlato problema della (mancanza di) equità, ma anche gli effetti compositi di un atteggiamento di incuria generale che ha fatto da lungo tempo da velo all'emersione di problematiche complesse e ha oscurato le inquietanti

dimensioni del processo di sfaldamento del tessuto sociale e di atomizzazione delle sue singole componenti. Sciolti per la gran parte dai legami più tradizionali e trasformati in cittadini globali intimiditi dall'enormità dei cambiamenti in atto, gli abitanti del mondo contemporaneo sono esposti all'azione di una serie di modificazioni socio-economiche che agiscono pervasivamente e nel profondo, non lasciando intatta neppure la sfera psichica¹ ed emotiva. Ne risulta una grande difficoltà ad approntare risposte alle crisi in atto attraverso il ricorso a strategie politiche condivise e ad azioni collettive di ampio spettro e di lunga durata. Il riferimento all'incuria che ha caratterizzato il nostro tempo storico non va dunque inteso soltanto nella prospettiva della (in)sostenibilità sociale o ambientale delle politiche economiche della globalizzazione, ma anche in quella della scarsa attenzione che, a livelli diversi da quelli filosofici², esso ha dedicato alla questione della vulnerabilità da un punto di vista abbastanza ampio da includere una prospettiva che fosse – anche – di tipo antropologico-sociale. Nessuna politica che trascuri l'impatto profondo delle trasformazioni in atto potrà lavorare con strumenti adeguati al lungo periodo e alla profondità dei mutamenti strutturali in essere, che chiamano in vita forme inedite di disagio psicologico e sociale attorno alle quali filosofia e psicanalisi lavorano oggi con sempre maggiore intensità, individuando in essi nuove patologie del vivere e del sentire. Si tratterà dunque di ripensare il presente al di là della sfida contingente del Covid-19, cogliendo un'ulteriore opportunità di riflessione dalle problematiche che esso ha reso efficacemente evidenti: quella economico-sociale, che a livello globale espone alcune fasce della popolazione a rischi incomparabil-

¹ Su questi temi, molto frequentati nell'ambito della filosofia politica contemporanea, si vedano in particolare le riflessioni formulate da E. PULCINI in *L'io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in EAD., *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa, 2001, 57-83, poi riprese in modo più ampio in *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009. Interessante anche, da ultimo, *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, a cura di E. PULCINI e S. BOURGAULT, il Mulino, Bologna, 2018.

² Intensa è infatti la frequentazione filosofica della contemporaneità con il tema della vulnerabilità. Nell'impossibilità di dare conto della ampia letteratura in proposito ci si limita a segnalare M. GARRAU, *Politiques de la vulnérabilité*, CNRS Éditions, Paris, 2018, fortemente ancorato alla prospettiva delle teorie etiche della cura. Ma si vedano anche, in lingua italiana, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, a cura di M.G. BERNARDINI, B. CASALINI, O. GIOLO, L. RE, IF press, Roma, 2018 e *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*, a cura di A. FURIA E S. ZULLO, Carocci, Roma, 2020.

mente maggiori di altre, ma anche quella antropologica e generazionale, che vede all'opera una trasformazione della famiglia e una ristrutturazione dei rapporti di genere, oltre che una diversa distribuzione delle diverse fasce di età della vita³, con un'inversione del peso dei rischi a carico dei soggetti meno giovani, la cui maggiore vulnerabilità biologica viene al momento parzialmente compensata, nei paesi occidentali, attraverso le più diffuse possibilità di accesso a una più efficace ed estesa tutela sul versante economico e sociale.

2. Biopolitica e cura

Se è dunque nella sua globalità che il mondo intero ha stornato “lo sguardo, l'orecchio, la vita” dalla consapevolezza delle sue nuove potenzialità di auto-annientamento, non meno grave è stata la “congiura del silenzio” di cui essa è stata fatta oggetto nel nostro continente⁴, dove il reiterarsi delle crisi economiche e sociali degli ultimi anni non ha purtroppo finora costituito un'occasione di ripensamento delle sue più distruttive dinamiche di fondo. L'Unione Europea è giunta indubbiamente impreparata a questa emergenza sanitaria, affiorata in coda a una lunga lista di crisi e recidive: economiche, istituzionali e, infine, biopolitiche, come suggerito nel peculiare linguaggio che, prendendo spunto dalla rottura dei tradizionali quadri categoriali operata da Foucault, caratterizza parte della riflessione filosofica contemporanea⁵. La

³ Sul tema della distribuzione delle età della vita interessanti considerazioni in R. BODEI, *Generazioni. Età della vita, età delle cose*, Laterza, Roma-Bari, 2015 e M. GAUCHET, *La ridefinizione delle età della vita* (2004), in *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

⁴ Utilizzo qui liberamente le parole affidate da G. ANDERS alle pagine di *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), Bollati Boringhieri, Torino, 2003, 247 ss. nel denunciare la cecità all'apocalisse di un'umanità che, dopo la scoperta dell'energia atomica, sa di potere annientare se stessa ma storna da questa consapevolezza “lo sguardo, l'orecchio, la vita” creandole attorno “una congiura del silenzio”.

⁵ Si veda in proposito R. ESPOSITO, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica 2*, Mimesis, Milano, 2018, in particolar modo la parte seconda, dedicata a *Europa e filosofia*. Cfr. anche i recenti interventi di Giorgio Agamben, le cui riflessioni in merito a una costruzione a fini politici dei pericoli della pandemia (raccolte ora nel volume *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata, 2020) sono state oggetto di ampia contestazione. *Contra*, tra gli altri, P. FLORES D'ARCAIS, *Filosofia e virus: le farneticazioni di Giorgio Agamben*, in *Micromega*, 16 marzo 2020.

ripresa di vigore che nella attuale contingenza ci si può attendere dagli strumenti offerti alla elaborazione politico-filosofica dal *biological turn* avrà certamente le potenzialità per rispondere alla elevata coimplicazione di politica e medicina che abbiamo visto più che mai all'opera ai nostri giorni, trovandovi nuove opportunità per riflettere attorno ad alcuni dei quesiti attuali, specialmente nell'ambito di quel versante che ragiona in modo complesso sui meccanismi di immunizzazione delle comunità⁶, ravvisandovi una protezione negativa della vita che salva l'organismo, seppure al prezzo di ridurne la potenza.

Più diversificati potrebbero tuttavia essere gli scenari cui fare accesso in una prospettiva più ampia, capace di includere nel suo orizzonte categorie di pensiero che fino a momenti assai recenti sono state confinate nell'ambito del privato e della domesticità, trovando di conseguenza scarsa e disattenta considerazione nell'alveo della riflessione pubblica e politica, tradizionalmente attenta al tema dei diritti o della sovranità piuttosto che a quello del sostegno alla vita o della cura. Affermatesi prepotentemente con l'imporsi all'attenzione filosofica della biopolitica⁷, tali categorie possono tuttavia trovare oggi nuove opportunità di innovazione nell'incrocio con alcune delle più feconde impostazioni di pensiero della nostra contemporaneità, quella del femminismo in primo luogo, che ha variamente recepito – o rigettato – l'insegnamento di Foucault e, nella generale attenzione al corpo che lo contraddistingue, da tempo lavora proficuamente attorno alle categorie della vulnerabilità e della cura⁸, seppure in un contesto concettuale assai distante da quello che è proprio al filosofo francese. Proprio esse

⁶ Si vedano in proposito R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), seconda edizione ampliata, Einaudi, Torino, 2006 e *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002. Al rapporto tra politica e Covid-19 è dedicato il numero 3 di "Crisis & Critique" del 2020, intitolato *The Year of the Virus Sars2/Covid 19* che alle pp. 72-79 contiene un contributo di R. Esposito dal titolo *The Twofold Face of Immunity*.

⁷ La biopolitica, scrive Foucault, è una forma di presa di potere sul corpo che non è "individualizzante, ma procede nel senso della massificazione": "Dopo l'anatomopolitica del corpo umano instaurata nel corso del Settecento, alla fine del secolo si vede apparire qualcosa che non è più un'anatomo-politica del corpo umano, ma qualcosa che chiamerei una "biopolitica" della specie umana (M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società* (1997), Feltrinelli, Milano, 2009, 209).

⁸ Per una considerazione della biopolitica dal punto di vista della cura cfr. L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006, 31-32 e l'ultimo capitolo, nonché EAD., *Politica, Identità, Potere*, Giappichelli, Torino, 2004, 112.

potrebbero andare efficacemente a integrare il lessico politico contemporaneo, quello biopolitico compreso, contribuendo all'elaborazione di paradigmi concettuali sensibili ai rischi di una deriva in senso autoritario – se non totalitario – delle forme contemporanee della politica e della democrazia⁹.

All'ombra delle tecniche disciplinari e delle tecnologie di potere messe in luce nell'analisi biopolitica, nelle società occidentali contemporanee si è sempre più imponentemente realizzato un travaso di competenze tra la sfera pubblica e quella privata, oltre che una diversa modalità di intendere i contenuti di ciascuna: ce ne raccontano qualcosa non solo le diverse modalità di confrontarsi con la salute e la malattia¹⁰, ma le trasformazioni dell'ambito professionale ed economico, oltre che quelle, – relevantissime – del modo di stare al mondo delle donne e delle relazioni all'interno della famiglia¹¹, sfociate in un vero e proprio “terremoto antropologico”¹² nella seconda metà del Novecento, con l'eclissi della figura paterna e il contemporaneo inatteso affermarsi, nella donna, di una figura nuova ed esemplare dell'autorità¹³.

⁹ Per una riflessione sui rischi di un governo politico *sulla* vita e sulla possibilità di un suo rovesciamento in una biopolitica affermativa, cioè in una politica *della* vita, cfr. R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004. Il filosofo napoletano ha nelle sue opere molto insistito sulla molteplicità semantica del concetto di *munus* – “compito”, “dovere”, “ufficio”, “legge”, ma anche “dono” da fare all'altro da sé – sul quale si fonda la *Communitas*. Nonostante egli giunga a fare esplicito riferimento a una “legge della cura nei confronti dell'altro” (R. ESPOSITO, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, 2, Mimesis, Milano, 2008, pos. 2034, inizio del cap. intitolato immunizzazione e violenza), imprecisata resta tuttavia nei suoi scritti la dinamica relazionale della reciproca cura degli appartenenti ad una stessa comunità. La sua attenzione è soprattutto rivolta alla polarità semanticamente contraria al *munus*: a ciò che spezza il circuito della circolazione sociale attraverso un dispositivo immunitario che esenta e protegge dall'obbligazione che lega i membri della comunità.

¹⁰ Si veda in proposito, oltre il conosciutissimo testo di M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica* (1972), Rizzoli, Milano, 2012, M. GAUCHET e G. SWAIN, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris, 1980 (nuova edizione 2007).

¹¹ Si vedano in proposito, nell'ambito di una letteratura sterminata, G. FRAISSE e M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne. L'Ottocento* (1991), Laterza, Roma-Bari, 1995 e M. BARBAGLI e D. I. KERTZER, *Storia della famiglia in Europa. Il lungo Ottocento* (2002), Laterza, Roma-Bari, 2003.

¹² M. GAUCHET, *La fine del dominio maschile* (2018), Vita e Pensiero, Milano, 2019, 25.

¹³ Interessanti considerazioni sul tema in L. MURARO, *Autorità*, Rosenberg &

Sottratto alla penombra in cui lo lasciava immerso il suo precedente confinamento nella dimensione della domesticità, l'ideale materno, con la sua insistente richiesta di prossimità e di attenzione alle singolarità, si è progressivamente spostato verso l'esterno e ha assunto un ruolo pienamente sociale nel corso del Ventesimo secolo. In questo processo si è significativamente modificato sia il rapporto di coppia che l'approccio all'educazione, alla socializzazione e alla protezione dei figli. Si tratta, più in generale, della trasformazione radicale di un modo di provvedere alla cura delle persone e dei bisogni dei soggetti deboli che non entra direttamente nell'ottica foucaultiana, più focalizzata su istituzioni quali le fabbriche, le carceri o i manicomi che non sull'istituto della famiglia e sulle sue trasformazioni. Anche in quell'ultima fase della produzione scientifica del filosofo francese, dedicata al *souci de soi*, al centro della riflessione sono pratiche ed esercizi che vengono pensati in funzione di un'esigenza di libertà e di una possibilità di resistenza al potere e, pur essendo rubricati sotto l'insegna della cura, ne declinano i contenuti in modalità che non possono essere semplicemente sovrapposte a quelle negli ultimi anni messe in forma soprattutto all'interno della composita costellazione delle filosofie femministe e delle teorie del *Caring*.

Se dunque nelle pratiche personali e sociali analizzate da Foucault la conoscenza di sé occupa primariamente la scena, diversamente stanno le cose nell'angolo visuale di quella specifica declinazione del tema della cura che caratterizza parte della riflessione filosofica contemporanea nella sua ricezione di alcune delle più feconde intuizioni del femminismo occidentale. Piuttosto che illustrare pratiche a disposizione di adulti dotati di consapevolezza e competenza, esse mettono a fuoco la realtà dell'interdipendenza tra individui interrelati in rapporti che non si presentano per lo più come simmetrici né rappresentano necessariamente il frutto di scelte liberamente espresse: esse focalizzano l'attenzione su un rapporto tra sé e l'Altro che si dispiega a partire dall'assunzione delle costitutive fragilità dei soggetti in gioco, concepiti come vulnerabili e bisognosi benché miranti a un'autonomia che, diversamente da quanto avviene nella tradizione liberale, è concepita non come un pre-requisito, ma come il risultato di positive relazioni di interdipendenza e di una efficace ricezione del lavoro di cura ricevuto¹⁴.

Sellier, Torino, 2013. Ma si veda anche EAD., *L'ordine simbolico della madre* (1992), Editori Riuniti, Roma, 2006.

¹⁴ Cfr. E. F. KITTAY, E. K. FEDER (a cura di), *The Subject of Care: Feminist*

Non c'è niente di simile, nelle pagine di Foucault, a quell'approccio alla asimmetria delle relazioni e alla specifica realtà dell'interdipendenza nella comune vulnerabilità che, a partire dall'attenzione alle relazioni affettive e familiari, caratterizza le teorie del *Caring*¹⁵: teorizzazioni che fanno della cura il focus della riflessione filosofica, ma incorniciano in un angolo visuale diverso da quello di Foucault la comune attenzione all'aspetto di pratica che l'attività di cura eminentemente riveste e all'alto dispendio di tempo che essa comporta¹⁶. Ciò di cui in esse si tratta è una cura che, pur essendo variamente intesa, si configura come un complesso di attività fortemente ancorate al contesto e innervate da un'interdipendenza che è concepita come tratto fondamentale di una realtà umana illustrata soprattutto nella sua esposizione alla vulnerabilità e al bisogno: quella della cura viene descritta come un'etica "rooted in receptivity, relatedness and responsiveness"¹⁷, o, con qualche elemento di appena maggior dettaglio, come caratterizzata da "attentiveness, responsibility, responsiveness and the commitment to see issues from different perspectives"¹⁸.

Perspectives on Dependency, Rowman & Littlefield, Oxford, 2002 e M. FINEMAN, *The Autonomy Myth, A Theory of Dependency*, The New Press, New York-London, 2004. Alla denuncia della concezione astratta e mitizzata dell'autonomia e all'illusione di indipendenza su di essa costruita, le teorie politiche della cura affiancano un tentativo di ri-concettualizzazione che non sbilanci l'autonomia sul tema della "scelta" individuale e sulla allocazione delle risorse tramite il mercato. Di tale percorso fa parte l'esigenza di ricordare le condizioni di vulnerabilità, di dipendenza e di finitezza dell'essere umano, la cui autonomia – non esclusa ma neppure mitizzata – viene rappresentata non come il presupposto, ma come l'esito di un processo di cura riuscito, grazie al quale il soggetto, che è costitutivamente interdipendente, ha sperimentato relazioni in cui ha potuto essere, di volta in volta, tanto il ricettore quanto il prestatore di cura. Su teorie politiche della cura e neoliberalismo cfr. B. CASALINI, *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, IF Press, Firenze, 2018.

¹⁵ Alcune riflessioni sul tema del rapporto tra la foucaultiana cura di sé e le teorie del *Caring* vengono sviluppate da V. SORRENTINO, *Biopolitica libertà e cura. Saggio su Foucault*, Aracne, Roma, 2012.

¹⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), Feltrinelli, Milano, 1991, 61 e ss. Si veda sul tema C. ZAMBRONI, *Una contesa filosofica e politica sul senso delle pratiche*, in "Diotima", 5, 2006, consultabile online al seguente indirizzo <http://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2016/10/2.7chiara-conflitto.pdf>

¹⁷ N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984, 2.

¹⁸ S. SEVENHUIJSEN, *Citizens and the Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (1996), Routledge, London, 2004, 84.

Piuttosto che a un sistema di pratiche attraverso le quali l'individuo modifica se stesso appoggiandosi a una costellazione di rapporti che gli consentono di collocarsi appropriatamente nella società, le teorie della cura fanno riferimento a una modalità della relazione che, soprattutto ai suoi esordi, si caratterizza per un riferimento esplicito alla cura materna, cioè ad una pratica che, a prescindere dalla determinazione sessuale di colui/colei che la esprime¹⁹, si configura come l'esercizio di una prassi di attenzione al contesto caratterizzata dall'assunzione di una responsabilità relativa alla protezione di un essere umano bisognoso. Così come concepita da Sara Ruddick, che ha tuttavia preferito fare riferimento al concetto di "materno" piuttosto che a quello di "cura"²⁰, nella pratica del lavoro di protezione, allevamento ed educazione dei figli, le madri sono esposte a una serie di conflitti che nascono dalle dinamiche attivate dai diversi obiettivi descritti e tra le differenti strategie perseguibili: nel tentativo di stabilire priorità e finalità e di riallineare gli interventi ad esse mirate in un'ottica di salvaguardia delle esigenze di ciascun componente della famiglia (quelle proprie comprese), esse vivono un'esperienza che impone loro uno specifico tipo di riflessione e favorisce un particolare genere di pensiero, esercitandolo a un continuo confronto con le problematicità, i limiti e le conflittualità cui è quotidianamente esposta la pratica materna

Ogni giorno, le madri escogitano strategie di protezione, di allevamento e di educazione. Spesso i conflitti tra una strategia e l'altra o tra richieste fondamentali le stimolano a riflettere sul significato e l'importanza della protezione, della crescita e dell'accettabilità sociale; nei momenti di maggior tranquillità, sono anche indotte a riflettere sulla pratica materna in senso globale... il pensiero materno non è affatto una rarità: è lo stesso lavoro materno che impone alle madri di pensare. E da questa necessità di riflessione emerge una disciplina specifica²¹.

¹⁹ È questa la posizione che, pur non essendo inizialmente preponderante nel pensiero femminista, viene espressa da S. RUDDICK, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica* (1989), Red, Como, 1993, in particolare 56, dove l'autrice fa riferimento a "madri di sesso femminile e madri di sesso maschile".

²⁰ Ivi, 62 e ss.

²¹ Ivi, 37.

3. Un riesame della cittadinanza

Ancorate originariamente a una riflessione di tipo femminista, le teorie del *Caring* hanno progressivamente perduto la loro connotazione di genere e, pur mantenendo al centro dell'attenzione la critica all'antropologia dell'individualismo liberale e l'attenzione alla realtà dell'interdipendenza, hanno abbandonato l'angolazione esclusivamente morale che aveva caratterizzato le teorie della prima generazione²², sganciandosi dalla messa a tema di una contrapposizione tra cura e giustizia²³ e aprendosi a una visione più ampia della cura come “una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile”. E nella parola mondo, è stato precisato, sono inclusi “i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita”²⁴.

Con l'approccio inaugurato da Joan Tronto negli anni '90 del secolo scorso siamo di fronte a una significativa riformulazione del concetto di cura, tradizionalmente ancorato a un lavoro di sostegno alla vita che non ricade nel campo proprio della medicina (*care*, per l'appunto, piuttosto che *cure*) e coinvolge attività ad alto dispendio di tempo e a basso rendimento economico, generalmente ancorate ai tempi lunghi dei processi relazionali complessi. Sganciandosi dal suo ancoraggio alla specificità di alcune pratiche – materne o non – il concetto di cura rielaborato da Tronto esprime un ampissimo ambito di attività, impossibile a delimitarsi in positivo e di difficile definizione anche solo *ad excludendum*: non ne verrebbero a far parte, secondo l'incerta formulazione di Tronto, “la ricerca del piacere, l'attività creativa, la produzione e la distruzione”²⁵. A essere in questa nuova ottica rilevante non è

²² Cfr. O. HANKIVSKI, *Social Policy and the Ethics of Care*, UBC Press, Vancouver, 2004, 11 e ss., in cui l'autrice propone una distinzione tra teorie della cura di prima e di seconda generazione.

²³ Per un'analisi del tema cfr. L. PALAZZANI, *Cura e giustizia. Tra teoria e prassi*, Studium, Roma, 2017.

²⁴ J. C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Parma, 2013, 118.

²⁵ Ivi, 119. Consapevole della difficoltà, Tronto sottolinea che ulteriori complicazioni emergono se si tiene conto del fatto che ci sono pratiche in parte orientate alla cura e in parte no, come avviene nel caso delle attività di “protezione” (ivi, 120). Non sarebbe del resto difficile immaginare come anche le attività creative o addirittura quelle di distruzione potrebbero essere volte a finalità di cura.

primariamente il tipo di pratiche prese in considerazione – di protezione, di cura, di sostegno – ma le loro modalità di esercizio, individuate da Tronto in una scansione di momenti che hanno a che fare con l’ascolto, con la responsabilità e con la presa in carico dei problemi individuati. Efficacemente individuate nelle fasi del *Caring about* (interessarsi a), del *Taking Care of* (prendersi cura di), del *Care-giving* (prestare cura a) e del *Care-receiving* (ricevere cura)²⁶, queste quattro tappe si sono arricchite, nel volume intitolato *Caring democracy*, di una quinta dimensione, che porta il discorso direttamente nella sfera della politica e della cittadinanza. Si tratta di ciò che Tronto ha definito come *Caring with*, cioè un insieme di requisiti che aprono a una dimensione politica e democratica della cura, strettamente collegandola “with democratic commitments to justice, equality and freedom for all”²⁷.

Questo ri-direzionamento della cura in una chiave di lettura politico-sociale ne ha fatto un concetto *politicamente* rilevante²⁸: portandolo fuori dagli ambiti della psicologia morale²⁹ e dell’etica in cui si era originariamente ancorato, questo processo ha sottratto la riflessione sulla cura al suo privilegiato riferimento alla sfera del privato e dell’intimità domestica per farne invece un’opportunità di riflessione sull’etica pubblica e sui contenuti della cittadinanza³⁰. A partire dall’espressione

²⁶ Ivi, 121 e ss.

²⁷ J. C. TRONTO, *Caring democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York, 2013, 23.

²⁸ Nelle opere di Tronto – *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* del 1993, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice* del 2013 e *Who cares? How to Reshape a Democratic Politics* del 2015 – il collegamento tra cura, politica, giustizia e democrazia è evidente ed esplicito fin nei loro stessi titoli. Qui – e negli innumerevoli articoli pubblicati, in lingue diverse e con le più differenti collocazioni editoriali – la cura non appare più come legata indissolubilmente al genere, non fa riferimento esclusivamente all’etica, non si presenta come una alternativa binaria alla giustizia e non dimentica la dimensione della politica e la realtà del potere.

²⁹ Evidente è qui il riferimento all’opera seminale di C. GILLIGAN che con il suo *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano 1987, ha segnato una tappa fondamentale della riflessione per le teorie della cura. Su questo saggio essenziale è tornata recentemente a riflettere C. BOTTI, *Cura e differenza. Ripensare l’etica*, LED, Milano, 2018. Per un approfondimento della cura nella sua dimensione filosofica si veda anche L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Cortina, Milano, 2015.

³⁰ Cfr. T. CASADEI, *Etica della cura come etica pubblica*, in “Notizie di Politeia. Rivista di etica e scelte pubbliche”, 87, 2007, 81-88. Ma si vedano anche i saggi raccolti in M. P. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell’altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle*

della necessità di attribuire valore a ciò che la maggior parte delle persone fa nel corso della propria vita (che, come si legge in *Confini morali*, consiste nell'occuparsi della cura di sé, degli altri e del mondo), Tronto ha portato all'attenzione le implicazioni che scaturiscono dalla femminilizzazione delle attività di cura e dalla loro esclusione dall'orizzonte della politica, suggerendo invece di riformularne i contenuti a partire proprio dagli elementi che ne sono stati storicamente rimossi:

While in the past the assignement of caring responsibilities may have seemed to be beyond the proper reach and scope of politics, I argue here that, given the changing nature of caring, nothing short of this reconceptualization of politics can address the political problems for democratic life that arise from our present accounts of care³¹.

Tronto propone in questo senso di ripensare la definizione di politica: da decisione attorno a “chi prende cosa, quando e come” –secondo la celebre proposizione formulata nel 1936 da Harold Lasswell – a un enunciato che concepisca la politica in termini di azioni (chi *fa* cosa) piuttosto che di distribuzione (chi *ha* cosa): “indeed we might want to substitute for Harold Lasswell’s succinct definition of politics, as who gets what, when and how, one that sees it a way to divide up responsibilities: who is responsible for caring for what, when, where, and how”³².

Addirittura, afferma Tronto con una formulazione incisiva e lineare, “democracy is about assigning caring responsibilities”³³.

Proprio quella sfera dell'attività umana che ha costituito il principale ambito di esclusione dalla politica, diventa in tale ottica il punto focale di una riflessione sulla cittadinanza che completa il punto di vista dei diritti con l'osservazione dei mutamenti storicamente operatisi nei legami sociali e delle ricadute di tipo politico-istituzionale di conseguenza generatesi³⁴. Si tratta qui di sollecitazioni che impongono la

democrazie contemporanee, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017. Ma si veda anche, più recentemente, il numero speciale dell'“International Journal of Care and Caring”, 1, 2020, intitolato *Care Ethics Thinks the Political*, a cura di S. BOURGAULT e F. ROBINSON.

³¹ J. C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 7.

³² Ivi, 46.

³³ Ivi, 31.

³⁴ J.C. TRONTO, *Care as the Work of Citizens. A Modest Proposal*, in M. FRIEDMAN (a cura di), *Women and Citizenship*, Oxford University Press, New York, 2005.

necessità di una riflessione innovativa attorno al rapporto tra il cittadino e l'ordine politico-giuridico in cui egli si inserisce in quanto soggettività cui fa capo uno storicamente mutevole ventaglio di diritti e di doveri³⁵.

L'accesso ad una serie di diritti – da quelli civili a quelli politici e sociali³⁶ – si salda, nel concetto di cittadinanza, alla individuazione di un più limitato spettro di doveri, anch'essi variamente concepiti nel corso della storia. Sebbene essi facciano sostanzialmente capo a obblighi di fedeltà e di solidarietà, differenti sono tuttavia i contenuti effettivamente rubricabili dentro questo inquadramento generale. Se nella storia dello Stato moderno e contemporaneo questi obblighi si sono sostanzialmente tradotti in oneri di tipo contributivo e in un dovere di servizio in difesa della Patria, con l'abolizione – o la sospensione – dell'obbligo di leva il campo dei doveri si è fortemente ridotto, sebbene la linea generale di tendenza sia stata quella (oggi giunta evidentemente al capolinea) di una parallela progressiva dilatazione del contributo richiesto in termini di prelievo fiscale. A fronte di queste trasformazioni, che riguardano tanto l'equilibrio tra doveri che quello tra questi ultimi e la sfera dei diritti, la riflessione attuale sulla cittadinanza sembra necessitare urgentemente di un ripensamento³⁷, le cui coordinate potranno contribuire a una comprensione dei processi in atto sol-

³⁵ Per un esame storico-concettuale del concetto di cittadinanza si rinvia a P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari, 1999-2002 e a ID., *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

³⁶ Si veda in proposito la tesi sviluppata da T. H. MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), UTET, Torino 1976, Laterza, Roma-Bari, 2002, che nell'arco temporale che va dal XVIII al XX secolo, ha individuato tre fasi di sviluppo dei diritti di cittadinanza, la cui articolazione non è tuttavia risultata convincente alla luce degli studi più recenti, soprattutto quelli sviluppati nell'ambito del femminismo contemporaneo. Utili in tal senso le riflessioni di C. SARACENO, *La dipendenza costruita e l'interdipendenza negata. Strutture di genere della cittadinanza*, in *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, a cura di G. BONACCHI e A. GROPPI, Laterza, Roma-Bari, 1993, 166-189.

³⁷ Di questa necessità testimonia l'enorme volume degli scritti dedicati a questo tema negli ultimi anni. Nell'impossibilità di darne conto si rinvia esclusivamente alla voce *Citizenship* nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, rinvenibile anche online al seguente indirizzo: <https://plato.stanford.edu/entries/citizenship/>. Per una disamina attorno alla possibilità di concepire la cittadinanza come uno degli ambiti del *caring* cfr. P. BOWDEN, *Caring. Gender-sensitive Ethics*, Routledge, London and New York, 1997. Non è convinta da tale tentativo L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, 57.

tanto se si presenteranno come sufficientemente ampie da tenere conto dei mutamenti storicamente intervenuti tanto nella composizione della cittadinanza quanto nelle forme del legame sociale delle società occidentali.

Al di là della distinzione tra cittadinanza come appartenenza e cittadinanza come partecipazione, si potrebbe così andare oltre al mero ripensamento del rapporto tra diritti e doveri e alla pur condivisibile estensione del concetto di difesa della Patria ad ambiti più ampi, in cui essa possa tradursi in obblighi di collaborazione civica attraverso forme di servizio civile che si presentano come alternative o integrative di quelle militari³⁸. Si potrebbe cioè, pur facendo tesoro dei numerosi spunti che provengono dal dibattito in campo giuridico, cercare di uscire dalle strettoie imposte dagli ambiti disciplinari e infrangere le coordinate di pensiero più tradizionale, affiancando alla riflessione giuridico-politica anche dimensioni ulteriori, come quelle che si rendono disponibili per il mezzo di un più pervasivo utilizzo di chiavi di lettura storico-istituzionali, sociologiche e -anche- psicologiche.

Da un più intenso confronto con le scienze sociologiche, politologiche e filosofiche si potrebbe ricavare il vantaggio di evitare di pensare alla cittadinanza soltanto sotto il profilo della relazione tra diritti e doveri e di aprirsi alla possibilità di mettere originalmente a frutto l'intensa frequentazione con i temi della responsabilità e della cura che caratterizza oggi queste discipline³⁹. Aggiornando la definizione del concetto di cittadinanza con riferimenti alle pratiche, alle capacità, ai funzionamenti o alla cura⁴⁰ il discorso si potrebbe così allargare al di fuori dei binari che contrappongono le concezioni liberali della cittadinanza a quelle repubblicane e venire formulato in modo tale da contribuire a coniugare il tema a partire dalle reciproche aspettative che

³⁸ In tal senso F. POLACCHINI, *Il servizio civile universale: verso un nuovo concetto di patria e di cittadinanza*, in "Rivista AIC", 3, 2017, 1-22.

³⁹ Sul principio di responsabilità e sulla sua stretta relazione con i concetti di diritto e di dovere si vedano almeno le opere di S. WEIL, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana* (1949), Edizioni di Comunità, Roma, 1954 e H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino, 1990.

⁴⁰ In favore di questa necessità si esprime L. G. BAGLIONI, *Per una nuova definizione di cittadinanza. Note sociologiche essenziali*, in "Studi di Sociologia", 1, 2020, 63-80. Per una proposta di definizione con un importante significato relazionale si veda anche ID., *Sociologia della cittadinanza. Prospettive teoriche e percorsi inclusivi nello spazio sociale europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CS), 2009.

legano cittadino e comunità politica, attraverso forme in cui si possa valorizzare l'azione della persona al di fuori di una troppo riduttiva controversia attorno alla priorità dei diritti o dei doveri⁴¹.

4. Care Citizenship

Si potrebbe dunque provare a pensare alla cittadinanza nei termini di una relazione circolare tra cittadini implicati in una pluralità di rapporti che li vedono responsabilmente coinvolti tanto in quanto prestatori che anche in quanto ricettori di attività che richiedono un certo tipo di impegno e di attenzione. Il concetto di cura potrebbe rivelarsi in quest'ottica di particolare utilità e fornire un utile strumento per immaginare un'ipotesi di cittadinanza democratica, capace di coinvolgere tutti in una rete di prestazioni reciproche e differenziate⁴², in base al riconoscimento tanto della vulnerabilità e della fragilità di tutti gli esseri umani⁴³ quanto della loro interdipendenza. Si tratterebbe di un approccio utile a coniugare insieme il *care deficit* che caratterizza le democrazie contemporanee, incapaci di comprendere e rispondere al moltiplicarsi dei bisogni di cura e il loro "*democratic deficit*", ovvero l'incapacità delle istituzioni di rappresentare le idee e i valori di cittadini comprensibilmente disaffezionati di fronte al vuoto di risposte con cui si trovano a venire confrontati.

Care deficit e democratic deficit sono, ad avviso di Tronto, due facce della stessa medaglia⁴⁴: senza la comprensione del valore pubblico della cura, la teoria politica democratica è a suo avviso destinata a ri-

⁴¹ Interessante in quest'ambito il suggerimento di S. CARUSO, *Per una nuova filosofia della cittadinanza*, Firenze University Press, Firenze, 2014, per il quale si potrebbe riformulare la priorità dei doveri in modo tale da non comprimere i diritti ma da richiederne, invece, la massima espansione.

⁴² J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 30-31.

⁴³ Il prestatore di cura, il *caregiver*, non è più al centro dell'attenzione. Il punto focale si è spostato sulla universalità dell'esperienza del ricevere cura, dell'essere stati un tempo – e di essere ancora e sempre, con un non prevedibile grado di maggiore o minore saltuarietà – ricettori di cura, *carereceivers*. Ciò su cui si insiste, soprattutto, è l'alternarsi dei ruoli e la compresenza, nella vita di ciascuno, di entrambi i vissuti: l'elemento debole della relazione non è così più l'Altro (il povero, il disabile, l'immigrato), ma lo stesso soggetto che ne costituisce l'elemento forte, in un momento diverso della propria vita, cui è potenzialmente destinato a ritornare.

⁴⁴ Si noti in proposito che il primo capitolo di *Caring Democracy* si apre significativamente con un paragrafo il cui titolo è *A Tale of Two Deficits*, 17 e ss.

manere incompleta, non sostenibile e distante dalla vita dei cittadini⁴⁵. In un contesto in cui invece i cittadini percepissero che ad essere in gioco – e a costituire oggetto della politica – fossero questioni di loro immediato interesse, si potrebbe allora contare su di un rapporto differente con le istituzioni della vita democratica, nuovamente in grado di presentarsi come interlocutrici capaci di affrontare problematiche che interessano i cittadini da vicino e per davvero: le questioni politiche sarebbero allora strutturate secondo un angolo visuale che renderebbe immediatamente evidente la loro connessione con la qualità della vita di tutti e di ciascuno.

Ci si potrebbe forse avvicinare al compito di descrivere i lineamenti di una *Care Citizenship* prendendo spunto da una ricostruzione del concetto di cittadinanza proposta da un'autrice tanto lontana dall'universo concettuale di Tronto quanto Judith Shklar. Negli Stati Uniti, lei scrive, il concetto si è storicamente declinato lungo due assi concettuali: quello politico, definito come *voting* (che lei interpreta come forma di riconoscimento e di dignità personale più che come aspirazione a una partecipazione civica)⁴⁶ e quello dell'indipendenza economica, con i suoi importanti addentellati nell'ambito dell'etica, individuato come *earning*. Non i cittadini ateniesi che governano da eguali nella polis di Aristotele, né i cittadini-soldato modello di virtù patriottiche di Machiavelli, o i cittadini-proprietari di Locke entrano nell'angolo visuale di Shklar, così come neppure i sudditi eguali nella soggezione allo Stato Leviatano di Hobbes o il cittadino sovrano costretto ad essere libero dalla rappresentazione della democrazia di Rousseau. A entrare nel suo raggio di interesse è un cittadino che, in quanto elettore è, in questa funzione, eguale a tutti gli altri, ma dagli altri si differenzia poi enormemente relativamente alla sua capacità di indipendenza, legata alle sue possibilità di guadagnarsi autonomamente da vivere attraverso il proprio lavoro. Nell'ottica qui avanzata Shklar coniuga dunque a una tradizionale concezione dei diritti di libertà un riferimento a una libertà dalla paura che mette in conto i timori legati al pericolo della disoccupazione e della miseria: si affaccia dunque nelle pieghe del discorso liberale di Shklar un richiamo al diritto al lavoro e ai suoi pro-

⁴⁵ Per una accezione politica della cura cfr. anche P. PAPERMAN e S. LAUGIER, *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2005 e F. BRUGÈRE, *L'Éthique du care* (2011), Presses Universitaires de France, Paris, 2014.

⁴⁶ J. SHKLAR, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, 3.

venti come condizioni necessarie alla realizzazione di un pieno esercizio della cittadinanza⁴⁷.

Se alla figura dell'*independent citizen-earner*⁴⁸ individuata da Shklar venisse sostituita quella di un *interdependent caring citizen*, si potrebbe procedere oltre, lungo la strada di una rivisitazione innovativa del concetto di cittadinanza, che potrebbe ospitare accanto ai due momenti descritti – *voting* ed *earning* – una fase ulteriore, ma strettamente attinente a quel tema della libertà dalla paura che stava a cuore della filosofa lettone naturalizzata statunitense: *caring*. Si tratterebbe di un'operazione che andrebbe indubbiamente oltre i suggerimenti formulati da Shklar e che, nel sollecitare una ridefinizione concettuale al fine di includere la cura tra le attività che *rendono* cittadine e cittadini, comporterebbe un capovolgimento rispetto ai contenuti tradizionali dell'idea di cittadinanza⁴⁹, ancorata a condizioni di accesso che, tutt'al contrario di quanto si va qui proponendo, hanno fatto proprio dell'essenzialità dalla cura la condizione del pieno godimento dei suoi diritti, garantendoli esclusivamente a quei soggetti che, proprio per il fatto di essere stati dispensati da tale lavoro di accudimento, avevano l'agio di potersi dedicare alla prestazione di altri tipi di servizio, legati a forme civili o militari di solidarietà che implicavano la difesa della patria e pagamenti di contributi in denaro.

Se dunque la protezione del corpo politico dagli attacchi di nemici interni o esterni ha sempre costituito una parte importante delle responsabilità legate al godimento dei diritti di cittadinanza⁵⁰, nell'ottica di una teoria politica della cura la proposta potrebbe essere allora quella di legare il beneficio della cittadinanza alla prestazione di determinati servizi e attività: invece di espungere fuori dal quadro politico le questioni legate alla cura, facendone il problema di alcune o di alcuni, si farebbe di esse un problema comune, pubblico, di tutte e di tutti. Il risultato inclusivo di questo tipo di approccio potrebbe risulta-

⁴⁷ Mette in particolare evidenza questo punto A. Honneth nella sua introduzione a J. SHKLAR, *Der Liberalismus der Furcht*, Matthes & Seitz, Berlin, 2013, pp. 7-25.

⁴⁸ J. SHKLAR, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, cit., 64 e ss.

⁴⁹ Il tema è stato riproposto anche da L. BATTAGLIA, *Etica e politica della cura. Per una nuova idea della cittadinanza*, in L. BATTAGLIA (a cura di), *Potere negato. Approcci di genere al tema della disegualianza*, Aracne, Roma, 2014, 315-341, consultabile anche online al seguente indirizzo: <https://www.istitutobioetica.it/bioetica-animale/137-aree-interesse/biogiuridica-e-biopolitica/biopolitica/361-luisella-battaglia-etica-e-politica-della-cura-per-una-nuova-idea-della-cittadinanza>.

⁵⁰ J. C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 72.

re rafforzato da una declinazione del tema dell'appartenenza in modalità estranee alle logiche di tipo etnico-culturale che hanno caratterizzato la modernità occidentale: un suo radicamento nel rispetto dei principi della libertà e della democrazia e nel riconoscimento della dignità della diversità delle culture e degli stili di vita potrebbe dare vita a un modo inclusivo di concepire i legami politici e sociali, come avviene ad esempio nella proposta habermasiana di un patriottismo costituzionale, nel cui ambito la cittadinanza verrebbe ad esprimersi nella forma di un riconoscimento condiviso in un determinato corpus normativo.

I diritti di partecipazione e di comunicazione dei cittadini implicati in uno scambio discorsivo attorno alle politiche statali troverebbero, in una discussione attorno alla allocazione dei compiti di cura e alle pratiche necessarie al suo svolgimento⁵¹, un ulteriore ambito di confronto interattivo, arricchendolo peraltro di una dimensione pratica, che nella condivisione del lavoro di sostegno e di cura, potrebbe contribuire alla formazione di nuove forme di consolidamento del legame politico e sociale.

Le modalità di questa messa in comune di pratiche di cittadinanza che contribuiscono alla cura dei cittadini e del loro corpo comune potrebbero essere molteplici: esse potrebbero essere mirate ai più giovani come nella normativa che regola il servizio civile (anche nella sua versione di servizio civile europeo) e/o essere concepite in modo da intercettare anche fasce diverse di popolazione, libere da impegni lavorativi per motivi legati all'età o alla mancanza di occupazione stabile, che potrebbero con motivazioni diverse essere interessate a un inserimento utile nella società, nel cui ambito potrebbero fare buon uso di competenze consolidate o acquisire il diritto all'accesso a un reddito di cittadinanza. *Care citizenship* e reddito di cura potrebbero così essere immaginati come variabili interconnesse di una stessa mutazione nell'approccio alla questione della cittadinanza: nel fervore dell'impegno in favore di un ripensamento delle condizioni di possibilità della vita collettiva che attraversa le società occidentali nelle fasi successive all'esplosione della pandemia di Covid-19, potrebbero forse annidarsi delle condizioni favorevoli per un ripensamento della politica all'interno di un orizzonte concettuale che sappia dare conto della centralità della cura.

⁵¹ Cfr. J. HABERMAS, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa* (1991), in *Morale, diritto, politica*, Torino, Einaudi, 1992.

Ma sarà a ciò indispensabile che la ripresa responsabile e intenzionale della riflessione attorno alle condizioni di possibilità della vita collettiva possa effettuarsi scongiurando un pericolo che, nell'esperienza della peculiare commistione di politica e biologia sperimentata nella fase pandemica del Covid-19, si presenta oggi come più concreto che mai: quello rappresentato da quella biopolitica negativa che non tutela la vita ma su di essa si scarica distruttivamente⁵², senza contribuire in alcun modo a un ripensamento della politica nella sua funzione di progettazione allargata e condivisa del futuro⁵³.

⁵² Si vedano in proposito le riflessioni sviluppate da R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, dove l'autore si ripropone di contribuire a rovesciare i presupposti biotanatologici del nazismo e di assumere le categorie di "vita", "corpo" e "nascita" convertendone la declinazione immunitaria in una direzione che consenta di tracciare i lineamenti di una biopolitica affermativa: non più sulla, ma della vita.

⁵³ Per una riflessione su questa polarità si rinvia a M. GAUCHET, *C'est un réveil du politique*, in «Philosophie Magazine», 17 marzo 2020, disponibile online al seguente indirizzo: <https://www.philomag.com/lactu/marcel-gauchet-cest-un-reveil-du-politique-42738>.

**Ordoliberalismo e sussidiarietà:
sulla promozione pubblica della solidarietà sociale**

Giulio M. Salerno

SOMMARIO: 1. Qualche premessa su ordoliberalismo, diritti sociali e sussidiarietà orizzontale. – 2. La Corte di giustizia dell'Unione europea tra concorrenza, aiuti di Stato e solidarietà sociale. – 3. La sussidiarietà orizzontale a valenza sociale in una recente sentenza della Corte costituzionale. – 4. Considerazioni conclusive sulla promozione pubblica della solidarietà sociale in senso costituzionalmente orientato: il ruolo della disciplina giuridica.

1. *Qualche premessa su ordoliberalismo, diritti sociali e sussidiarietà orizzontale*

È noto che un complessivo processo di compressione dei diritti sociali sta caratterizzando l'evoluzione del sistema giuridico-istituzionale, sia sul versante nazionale sia su quello europeo, accrescendo così le difficoltà che si incontrano per affrontare le molteplici e diffuse disuguaglianze che affliggono larghi strati della nostra collettività. Questo problema sta diventando ancora più acuto in connessione alle gravi conseguenze di carattere economico e sociale che la recentissima emergenza sanitaria ha già determinato e che probabilmente saranno accentuate della prevedibile permanenza di uno stato di emergenza continua che condiziona in senso ulteriormente restrittivo l'effettivo apprestamento e l'efficace operatività delle tante azioni di sostegno che sono indispensabili per soccorrere chi si trova in condizioni di difficoltà o bisogno. Gli obblighi di distanziamento o addirittura di isolamento, uniti alle drammatiche conseguenze derivanti dal possibile contagio, rallentano e talora impediscono proprio le attività di cura che necessitano, in primo luogo, del contatto diretto e della fisica vicinanza, condizioni fattuali che a causa del virus, per ovvie ragioni prudenziali, diventano più problematiche, se non proibite.

Soprattutto, è evidente che l'azione a fini sociali che, anche in seguito alle recenti vicende epidemiche, risulta sempre più richiesta ad ampio spettro, non può essere riservata e concentrata nei soli apparati pubblici, siano essi statali, regionali o locali. E ciò anche a causa di

quella consistente contrazione dei sistemi di pubblici di assistenza – sia in termini di personale addetto che di risorse destinate – che si è verificata da qualche decennio, riducendosi così l’ampiezza e la profondità del nostro “Stato sociale” prima in nome dell’efficienza pubblica¹ e poi per ragioni di *spending review*² per lo più giustificate dall’eccessivo indebitamento pubblico e, per altro verso, collegate ad un visione neo-liberale che, sulla scia della globalizzazione, ha inciso su “numerosi ambiti chiave delle politiche pubbliche, dal fisco al welfare”³.

Appare così indispensabile ricorrere al contributo di coloro che, in forma individuale o associata, si rendono disponibili in via sussidiaria, così integrando e arricchendo la presenza, la diffusione e l’efficacia delle azioni di cura – intese in senso lato, e non in senso strettamente medico-sanitario – nei confronti delle tante persone che versano in condizioni di difficoltà o bisogno.

Questo aspetto così critico nel concreto e faticoso determinarsi di un’effettiva eguaglianza che possa estendere gli orizzonti di vita – o, come è stato anche detto, “la capacità di una persona nell’acquisire funzionamenti cui egli (o ella) attribuisce per qualche motivo valore”⁴ – delle persone afflitte da impedimenti, costrizioni o limitazioni di vario tipo e gravità (di carattere fisico, psicologico, ambientale, economico, lavorativo, e così via), costituisce, tra l’altro, uno snodo rilevante nei non facili rapporti tra l’ordinamento dell’Unione europea e gli ordinamenti costituzionali degli Stati membri. Infatti questi rapporti, innestati in un intricato e originale sistema di integrazione sovra-ordinamentale, hanno assunto rilievo decisivo anche in ordine alle garanzie, alle tutele, alle prestazioni che le pubbliche autorità possono legittimamente apprestare in modo da assicurare direttamente o indi-

¹ Sulla contrazione dell’intervento pubblico nell’ambito sociale a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, e sul ruolo assunto dalla Corte costituzionale, si vedano le riflessioni di C. COLAPIETRO, *La giurisprudenza costituzionale nella crisi dello Stato sociale*, Cedam, Padova, 1996, 384 ss.

² Sulla riduzione della spesa pubblica dal 2012, anno in cui è stata avviata la cd. *spending review* con il Governo Monti, si vedano le indicazioni quantitative riportate nell’analisi di S. MANGIAMELI, A. FILIPPETTI, F. TUZI, C. CIPOLLONI, *Prima che il Nord somigli al Sud. Le regioni tra divario e asimmetria*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2020, in specie 285 ss.

³ In tal senso, C. CROUCH, *Combattere la post-democrazia*, Laterza, Bari-Roma, 2020, 155.

⁴ Così A. SEN, *La diseguaglianza. Un esame critico* (1992), Il Mulino, Bologna, 2010, 20.

rettamente – cioè per il tramite dell'azione di soggetti operanti a tal fine in via sussidiaria – interventi a sostegno di coloro i quali si trovano in condizioni soggettive o oggettive di svantaggio, di sofferenza o di minorazione. In altre parole, a ciò che appare a prima vista ed essenzialmente un problema di possibilità effettuale, ovvero di disponibilità delle risorse (finanziarie, strumentali, umane) necessarie per aiutare chi si trova in condizioni di bisogno, si è aggiunta una questione di possibilità legale, cioè di ammissibilità giuridica degli interventi poste in essere a fini sociali e solidaristici, quando tali interventi sono sostenuti ed avvantaggiati, in particolar modo finanziariamente, dalle pubbliche autorità.

Emerge così un paradosso. Se una collettività si struttura giuridicamente ed istituzionalmente, tanto più secondo i principi liberali, democratici e sociali che connotano il nostro ordinamento, è evidente che ciò avviene per un'essenziale finalità: quella di regolare i comportamenti degli associati in senso coerente con gli interessi della stessa collettività. Ed è chiaro che a nulla varrebbe essere parte di un gruppo sociale organizzato, se non si potesse godere dei benefici della vita associata. Ciò deve valere soprattutto quando ci si trova in situazioni che sollecitano o addirittura impongono interventi esterni di cura, di sollievo e, più in generale, di aiuto che possano concretamente sostenere ed accompagnare le persone in difficoltà non soltanto dal punto di vista materiale o economico, ma anche dal punto di vista dell'ascolto e della comprensione, con lo scopo cioè di "com-prendere" – potremmo dire – siffatte esigenze, così includendole effettivamente nelle istanze che non possono non richiedere l'attenzione degli altri componenti del corpo sociale. In definitiva, si tratta di tutte quelle condizioni nelle quali emergono "segnali di sofferenza sociale, economica e individuale" che sollecitano "tanto l'importanza della interconnessione tra gli esseri umani quanto la capacità di saper entrare in contatto e prestare ascolto"⁵. E, si badi bene, di fronte a tali condizioni di sofferenza non si tratta soltanto di manifestare un impegno rimesso alla libera disponibilità di ciascuno, giacché, ben diversamente, la nostra Costituzione richiama tutti anche all' "adempimento di doveri inderogabili di solidarietà (...) sociale" (art. 2). A questo principio costituzionale può av-

⁵ In tal senso, M. P. PATERNÒ, *Teoria politica e etica della cura*, in M. P. PATERNÒ, *Cura dell'altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 14-15, richiamando l'etica dell'attenzione che è a fondamento dell'elaborazione della "etica della cura".

vicinarsi quella “etica della cura” che richiama la presenza di “relazioni asimmetriche” in cui assumono rilevanza “piuttosto che il criterio della parità e dell’eguaglianza, quello dell’asimmetria, della particolarità e della singolarità”⁶.

Tuttavia, a fronte a queste esigenze asimmetriche di libertà dal bisogno e di doverosità dell’impegno solidaristico che grava sia sulle pubbliche autorità, sia tra i singoli individui, nell’Unione europea si ergono limiti e vincoli che provengono da una logica diversa che guarda con sospetto gli interventi che, attivati dai singoli Stati, possano incidere favorevolmente sullo svolgimento di attività con fini sociali, quando tali attività hanno un contenuto economico che interferisce con le garanzie di parità di posizione e di libera competizione all’interno del mercato unico dell’Unione. In breve, se l’intervento pubblico acquista un senso economico, e questo è assai frequente quando si disciplinano in senso più vantaggioso le attività svolte a fini sociali da soggetti che, in via sussidiaria, si rendono disponibili per svolgere funzioni di cura delle persone in stato di bisogno e difficoltà, esso finirebbe per modificare in modo arbitrario le condizioni di parità assoluta tra i soggetti presenti sul mercato, avvantaggiando qualche operatore e svantaggiandone altri.

Insomma, l’Unione europea, nell’esercizio del ruolo di guardiano del mercato unico, vigila sugli effetti “asimmetrici” che potrebbero essere prodotti da siffatti interventi statali rivolti a fini sociali, seppure è vero che con il Trattato di Lisbona sia stata data maggiore importanza alla protezione dei diritti sociali che già avevano assunto espresso rilievo con il Trattato di Amsterdam⁷. Ma non può negarsi che, su questo profilo, le aspettative sono state talora tradite: nella ponderazione tra le libertà economiche e i diritti sociali, spesso a questi ultimi è stata ri-

⁶ Così M. P. PATERNÒ, *Teoria politica e etica della cura*, cit., rispettivamente 19 e 20.

⁷ Si veda D. SCHIEK, *Social Services of General Interest: The EU Competence Regime and a Constitution of Social Governance*, in U. NEERGAARD, E. SZYSZCZAK, J. W. VAN DE GRONDEN, M. KRAJEWSKI (a cura di), *Social Services of General Interest in the EU*, Springer, Berlino, 2013, 73-91. Sul Trattato di Amsterdam come passaggio fondamentale nell’affermazione della cosiddetta “dimensione sociale” dell’allora Comunità europea, tenuto conto della particolare attenzione dedicata agli obiettivi di carattere sociale e alle questioni connesse alla cittadinanza, si veda E. TRIGGIANI, *L’Unione Europea secondo la riforma di Lisbona*, Levante ed., Bari, 2008, 34 ss. e L. S. ROSSI, *Con il Trattato di Amsterdam l’Unione è più vicina ai suoi cittadini?*, in AA.VV., *Il Trattato di Amsterdam*, Giuffrè, Milano, 1999, 339 ss.

servato un ruolo recessivo. Sembra così smentito nella prassi uno dei principi ispiratori della tesi “ordoliberalista” che, a parere dei più, è stata posta a fondamento della stessa Unione e secondo la quale andrebbe ammesso l'intervento pubblico se rivolto a tutelare i diritti sociali compresi dall'azione delle forze prevalenti nel mercato⁸.

In particolare, va ricordato che l'Unione europea, affrontando la questione dei “servizi” – posti in essere da soggetti di natura pubblica o privata – considerati di interesse generale, distingue tra i servizi economici, non economici e sociali⁹. Più esattamente, sono qualificati come “sociali” i servizi che rispondono alle esigenze dei cittadini vulnerabili, che si basano su principi di solidarietà e accesso paritario, e che possono essere, a loro volta, sia di natura economica che non economica, come ad esempio i servizi previdenziali, i servizi per l'occupazione e l'edilizia sociale¹⁰.

A tal proposito, nell'ambito della disciplina europea sui servizi sociali di interesse generale, sussiste la questione relativa all'eventualità che siano censurati in quanto “aiuti di Stato” – e dunque lesivi dei principi dell'Unione posti a garanzia della libertà di concorrenza – i trattamenti di favore adottati dagli Stati nei confronti dei soggetti privati che svolgono servizi socialmente rilevanti di interesse generale senza fine di lucro. Su questo aspetto, è allora importante ricordare quella giurisprudenza della Corte di Giustizia dell'Unione europea che ha proceduto a una peculiare interpretazione ricostruttiva dei rapporti tra i principi della concorrenza e i principi posti a garanzia dei diritti sociali e a promozione della solidarietà sociale. In particolare, la Corte di Giustizia dell'Unione europea non ha contrapposto il valore della concorrenza e quello della solidarietà sociale, ma ha assunto una posizione aperta a consentire agli Stati membri l'apprestamento, in relazione ad attività a spiccata valenza sociale, di trattamenti promozionali delle attività di cura effettuate a fini sociali da soggetti che agiscono senza finalità lucrative. Questo modello organizzativo di erogazione di

⁸ Su questi aspetti si vedano le considerazioni di G. CONTALDI, *Il significato attuale dell'economia sociale di mercato nell'ordinamento dell'Unione europea*, in “Ordine internazionale e diritti umani”, 2018, 544-545.

⁹ Sul punto si veda D. SORACE, *Servizi pubblici e servizi (economici) di pubblica utilità*, in “Diritto Pubblico”, 1999, 371-373; ID., *I servizi “pubblici” economici nell'ordinamento nazionale ed europeo, alla fine del primo decennio del XXI secolo*, in “Diritto amministrativo”, 2010, 1.

¹⁰ Su ciò si veda la Comunicazione della Commissione del 26 aprile 2006, *I servizi sociali di interesse generale nell'Unione Europea*, COM(2006)177, 7-9.

prestazioni di cura è stato ammesso, seppure a talune condizioni, proprio in quanto ispirato al principio di solidarietà. Più esattamente, se le organizzazioni non lucrative che erogano servizi di natura economica, sono poste in condizioni di pari trattamento tra loro, e contribuiscono in modo effettivo e trasparente al perseguimento di rilevanti finalità sociali, l'intervento pubblico che le sostiene e favorisce anche finanziariamente è consentito e non viene considerato lesivo dei principi di concorrenza.

In questa sede, pertanto, si intendono innanzitutto approfondire gli aspetti essenziali di questa giurisprudenza della Corte di Giustizia, confrontandoli in particolare con l'impostazione accolta in una recente pronuncia della Corte costituzionale che ha seguito una strada analoga – o comunque avvicicabile – in un caso caratterizzato dalla presenza di un “modello di condivisione della funzione pubblica” di solidarietà sociale tra le pubbliche autorità e i soggetti privati che agiscono in via sussidiaria.

Questa analisi, conclusivamente, condurrà a sottolineare l'attualità di quelle riflessioni che, rilevando la crisi del modello europeo di *Welfare State*, hanno già sollecitato un nuovo modello di *welfare* cosiddetto “civile” in cui siano proficuamente interconnesse tre sfere organizzative nelle quali si sviluppano le attività umane rivolte a forgiare i rapporti sociali: quella costituita dalle pubbliche autorità, quella proveniente dalle forze del mondo economico, e quella determinata dalla “società civile organizzata”, ovvero dall'associazionismo, dalle cooperative sociali, dalle organizzazioni non governative o, ancora, dalle fondazioni¹¹.

A nostro avviso, tale impostazione andrebbe valutata con attenzione e soprattutto accompagnata con alcune importanti precisazioni relative alla necessaria presenza di un'efficace e compiuta disciplina normativa che, in primo luogo, consenta in concreto la realizzabilità della solidarietà sociale in collegamento con l'azione pubblica rivolta alla soddisfazione dei diritti sociali; in secondo luogo tenga fermi i diritti di tutti i soggetti coinvolti nell'azione di cura svolta in via sussidiaria; e, infine, assicuri l'effettiva rispondenza delle attività svolte alle esigenze di cura.

¹¹ Si fa riferimento a S. ZAMAGNI, *L'evoluzione dell'idea di welfare: verso il welfare civile*, in “Quaderni di economia del lavoro”, 2015, 337 ss.

2. La Corte di giustizia dell'Unione europea tra concorrenza, aiuti di Stato e solidarietà sociale

Veniamo dunque all'analisi della giurisprudenza della Corte di giustizia dell'Unione europea, precisando che saranno adesso approfonditi alcuni aspetti della sentenza 11 dicembre 2014, causa C-113/13, «Spezzino» e altri, aspetti che poi sono stati abbondantemente richiamati nella successiva sentenza 28 gennaio 2016, causa C-50/14, CASTA e altri.

La Corte di giustizia, in queste pronunce, ha affrontato il tema dell'affidamento diretto di un servizio economicamente rilevante – quello attinente al trasporto sanitario – mediante affidamento diretto ad associazioni di volontariato che svolgano nel contempo anche attività commerciali, e così derogando per più aspetti alle norme europee che impongono il ricorso agli appalti pubblici e i conseguenti obblighi di pubblicità. Come vedremo subito, le ragioni della tutela della sanità pubblica e del relativo diritto di accedere a quest'ultima, intrecciate con quelle dell'equilibrio dei bilanci pubblici e del riconoscimento delle finalità sociali delle attività svolte dalle associazioni di volontariato, sono state il perno di questa ricostruzione fondata sulla primazia del valore della solidarietà sociale, e dunque aperta alla sostanziale e corposa deroga dei principi che guidano la disciplina europea sugli aiuti di Stato e sugli appalti pubblici in nome della garanzia della libertà di concorrenza.

La Corte ha affermato che “non solo un rischio di grave pregiudizio per l'equilibrio economico del sistema previdenziale può costituire, di per sé, una ragione imperativa di pubblico interesse in grado di giustificare un ostacolo alla libera prestazione dei servizi, ma, inoltre, l'obiettivo di mantenere, per ragioni di sanità pubblica, un servizio medico e ospedaliero equilibrato e accessibile a tutti può rientrare parimenti in una delle deroghe giustificate da motivi di sanità pubblica, se un siffatto obiettivo contribuisce al conseguimento di un livello elevato di tutela della salute”. E, conseguentemente, la Corte ha rilevato che “vengono pertanto in rilievo le misure che, da un lato, rispondono all'obiettivo generale di assicurare, nel territorio dello Stato membro interessato, la possibilità di un accesso sufficiente e permanente a una gamma equilibrata di cure sanitarie di qualità e, dall'altro, sono espressione della volontà di garantire un controllo dei costi e di evitare, per quanto possibile, ogni spreco di risorse finanziarie, tecniche e umane”¹².

¹² Cfr. Corte di Giustizia UE, sentenza «Spezzino» e a., C-113/13, punto 57 e la giurisprudenza ivi citata.

Pertanto, secondo quanto ha rilevato la Corte UE, rimane nell'ambito del potere discrezionale degli Stati "stabilire il livello di tutela della sanità pubblica e organizzare il proprio sistema di sicurezza sociale" anche mediante "il ricorso alle associazioni di volontariato che corrisponda alla finalità sociale di un servizio di trasporto sanitario e che sia idoneo a contribuire al controllo dei costi legati a tale servizio"¹³.

La Corte, tuttavia, ha posto alcune condizioni volte ad assicurare tre aspetti che sono indispensabili per evitare che siffatta apertura consenta comportamenti opportunistici e arbitrari: l'effettività del contenuto solidaristico e sociale delle attività svolte; l'assenza della finalità di lucro, nel senso di divieto di profitto per i singoli associati, e non, ovviamente, come equilibrio tra costi sostenuti e rimborsi ottenuti; il divieto di abuso del diritto, in modo da impedire che le attività così consentite si trasformino in forme impropriamente lesive di fondamentali diritti e principi.

In primo luogo, quindi, il "sistema di organizzazione del servizio di trasporto sanitario come quello in discussione nel procedimento principale, che consente alle amministrazioni competenti di ricorrere ad associazioni di volontariato, deve effettivamente contribuire alla finalità sociale e al perseguimento degli obiettivi di solidarietà ed efficienza di bilancio su cui detto sistema è basato"¹⁴.

In secondo luogo, occorre che "le associazioni di volontariato non perseguano obiettivi diversi da quelli menzionati al punto precedente della presente sentenza, che non traggano alcun profitto dalle loro prestazioni, a prescindere dal rimborso di costi variabili, fissi e durevoli nel tempo necessari per fornire le medesime, e che non procurino alcun profitto ai loro membri. Peraltro, se è ammissibile che si avvalgano di lavoratori, poiché, in caso contrario, dette associazioni sarebbero pressoché private della possibilità effettiva di agire in vari ambiti in cui il principio di solidarietà può naturalmente essere attuato, l'attività delle associazioni in parola deve rispettare rigorosamente i requisiti loro imposti dalla legislazione nazionale"¹⁵.

In terzo luogo, infine, la Corte ha sottolineato che questa deroga non può essere utilizzata in violazione del principio generale del diritto dell'Unione relativo al divieto dell'abuso di diritto, e dunque "l'appli-

¹³ V. sempre Corte di Giustizia UE, sentenza «Spezzino» e a., C-113/13, punto 59.

¹⁴ V. Corte di Giustizia UE, sentenza «Spezzino» e a., C-113/13, punto 60.

¹⁵ V. Corte di Giustizia UE, sentenza «Spezzino» e a., C-113/13, punto 61.

cazione della menzionata legislazione non può estendersi fino a ricomprendere pratiche abusive delle associazioni di volontariato o anche dei loro membri”. Pertanto, per quanto riguarda l’impiego di lavoratori, “l’attività delle associazioni di volontariato può essere svolta da lavoratori unicamente nei limiti necessari al suo regolare funzionamento”, e circa il rimborso dei costi, occorre evitare che “nessuno scopo di lucro, nemmeno indiretto, possa essere perseguito sotto la copertura di un’attività di volontariato, e altresì che il volontario possa farsi rimborsare soltanto le spese effettivamente sostenute per l’attività fornita, nei limiti previamente stabiliti dalle associazioni stesse”¹⁶. Spetterà dunque al giudice nazionale verificare se queste condizioni, così come disciplinate dalla normativa applicabile, “contribuiscano effettivamente alla finalità sociale e al perseguimento degli obiettivi di solidarietà e di efficienza di bilancio”¹⁷.

Gli stessi principi, come sopra accennato, sono stati ribaditi dalla Corte di giustizia dell’Unione europea, nella sentenza 28 gennaio 2016, causa C-50/14, *Casta* e altri, ove la Corte si è nuovamente pronunciata positivamente circa l’instaurazione di un trattamento di favore per le associazioni di volontariato cui erano attribuiti, senza previa gara pubblica, servizi connessi alla salute pubblica. In particolare, secondo la Corte dell’Unione europea, gli articoli 49 e 56 del TFUE (Trattato sul funzionamento dell’Unione europea) non impediscono che la normativa nazionale consenta alle autorità locali di attribuire la fornitura di un servizio connesso alla salute pubblica (si trattava del trasporto sanitario) mediante l’affidamento diretto ad associazioni di volontariato “purché il contesto normativo e convenzionale in cui si svolge l’attività delle associazioni in parola contribuisca effettivamente a una finalità sociale e al perseguimento degli obiettivi di solidarietà ed efficienza di bilancio”¹⁸. Ed ancora la Corte dell’Unione ha ammesso che, ricorrendo direttamente alle associazioni di volontariato per lo svolgimento di determinati compiti, l’autorità pubblica che intenda stipulare convenzioni con associazioni siffatte non è tenuta, ai sensi del diritto dell’Unione, a una previa comparazione delle proposte di varie associazioni. Infine, tali associazioni possono essere autorizzate dallo Stato membro ad esercitare anche attività commerciali nel rispetto dei limiti stabiliti dallo Stato stesso e comunque garantendo che queste ultime

¹⁶ V. Corte di Giustizia UE, sentenza «Spezzino» e a., C-113/13, punto 62.

¹⁷ V. Corte di Giustizia UE, sentenza «Spezzino» e a., C-113/13, punto 62.

¹⁸ V. Corte di Giustizia UE, sentenza «Casta» e a., causa C-50/14, punto 63.

siano “marginali rispetto all’insieme delle attività di tali associazioni, e siano di sostegno al perseguimento dell’attività di volontariato di queste ultime”¹⁹.

3. La sussidiarietà orizzontale a valenza sociale in una recente sentenza della Corte costituzionale

Proprio l’appena richiamata giurisprudenza della Corte di giustizia dell’Unione, è stata considerata dalla nostra Corte costituzionale in una sua recente pronuncia, la sentenza n. 131 del 2020, ove si è affermato che le predette sentenze “tendono a smorzare la dicotomia conflittuale fra i valori della concorrenza e quelli della solidarietà”, così mantenendo “in capo agli Stati membri la possibilità di apprestare, in relazione ad attività a spiccata valenza sociale, un modello organizzativo ispirato non al principio di concorrenza ma a quello di solidarietà (sempre che le organizzazioni non lucrative contribuiscano, in condizioni di pari trattamento, in modo effettivo e trasparente al perseguimento delle finalità sociali)”²⁰.

In questa sentenza la Corte costituzionale, procedendo ad un’attenta interpretazione di una disposizione del Codice del Terzo Settore (CTS), ed esattamente dell’art. 55 del decreto legislativo 3 luglio 2017, n. 117, nell’ambito di un giudizio di costituzionalità relativo ad una legge della Regione Umbria, ha ritenuto che tale disposizione sia una norma attuativa del principio di sussidiarietà orizzontale prescritto dall’art. 118, comma 3, Cost. E conseguentemente la Corte costituzionale ha colto questa occasione per svolgere una più complessiva lettura delle molteplici modalità di interrelazione tra pubbliche autorità e soggetti privati che sono consentite alla luce, per l’appunto, del predetto principio costituzionale, e che trovano nel predetto Codice del Terzo Settore effettiva concretizzazione e sviluppo. In particolare, la Corte ha rilevato che la normativa posta dal Codice configura gli Enti del Terzo Settore (ETS) “come un insieme limitato di soggetti giuridici dotati di caratteri specifici (art. 4), rivolti a «perseguire il bene comune» (art. 1), a svolgere «attività di interesse generale» (art. 5), senza perseguire finalità lucrative soggettive (art. 8), sottoposti a un sistema

¹⁹ V. Corte di Giustizia UE, sentenza «Casta» e a., causa C-50/14, punto 66.

²⁰ V. Corte costituzionale, sentenza n. 131/2020, punto 2. 1 del Considerato in diritto.

pubblicistico di registrazione (art. 11) e a rigorosi controlli (articoli da 90 a 97)”²¹.

Proprio con riferimento ai predetti “elementi” costitutivi della disciplina normativa apprestata dal legislatore, dunque, la Corte costituzionale ha ritenuto che gli Enti del Terzo Settore siano stati “quindi valorizzati come la chiave di volta di un nuovo rapporto collaborativo con i soggetti pubblici: secondo le disposizioni specifiche delle leggi di settore e in coerenza con quanto disposto dal codice medesimo, agli ETS, al fine di rendere più efficace l’azione amministrativa nei settori di attività di interesse generale definiti dal CTS, è riconosciuta una specifica attitudine a partecipare insieme ai soggetti pubblici alla realizzazione dell’interesse generale”.

Insomma, in coerenza con quanto si era sopra rilevato, la presenza della disciplina normativa, e conseguentemente la sua osservanza, è fattore indispensabile per riconoscere giuridicamente siffatta attitudine degli ETS. Soltanto in tal modo, cioè mediante la mediazione legislativa e la successiva applicazione in sede amministrativa, da realtà meramente rilevante dal punto di vista sociale gli ETS diventano anche soggetti capaci di assumere compiti e funzioni giuridicamente rilevanti nel campo della solidarietà. Ed infatti, la Corte, proseguendo il suo ragionamento, ha sottolineato dapprima il ruolo di rappresentanza sociale degli ETS, e poi ha approfondito il rapporto giuridico che collega gli ETS con le pubbliche autorità.

Sul primo versante, quell’analisi sociologica, la Corte costituzionale ha rilevato che gli ETS “in quanto rappresentativi della «società solidale», del resto, spesso costituiscono sul territorio una rete capillare di vicinanza e solidarietà, sensibile in tempo reale alle esigenze che provengono dal tessuto sociale, e sono quindi in grado di mettere a disposizione dell’ente pubblico sia preziosi dati informativi (altrimenti conseguibili in tempi più lunghi e con costi organizzativi a proprio carico), sia un’importante capacità organizzativa e di intervento: ciò che produce spesso effetti positivi, sia in termini di risparmio di risorse che di aumento della qualità dei servizi e delle prestazioni erogate a favore della «società del bisogno»”.

Sul secondo versante, quello dell’analisi giuridico-istituzionale, la Corte ha sottolineato l’innovativa presenza di un peculiare “canale di amministrazione condivisa, alternativo a quello del profitto e del mer-

²¹ V. Corte costituzionale, sentenza n. 131/2020, punto 2. 1 del Considerato in diritto

cato” che si instaura, nel rispetto dei termini previsti dalla disciplina legislativa vigente (ovvero, più precisamente, l’art. 55 del CTS) tra i soggetti pubblici. Tale “diverso rapporto tra il pubblico ed il privato sociale”, ha aggiunto la Corte, non “è fondato semplicemente su un rapporto sinallagmatico”. Infatti, il modello configurato dalle disposizioni legislative “non si basa sulla corresponsione di prezzi e corrispettivi dalla parte pubblica a quella privata, ma sulla convergenza di obiettivi e sull’aggregazione di risorse pubbliche e private per la programmazione e la progettazione, in comune, di servizi e interventi diretti a elevare i livelli di cittadinanza attiva, di coesione e protezione sociale, secondo una sfera relazionale che si colloca al di là del mero scambio utilitaristico”. Insomma, nella relazione tra le pubbliche autorità e i soggetti privati che, nel rispetto delle condizioni di legge, agiscono per finalità di cura, non vi è un mero scambio economico secondo la logica di mercato, ma condivisione di metodo e convergenza di obiettivi.

Ed allora ben si comprende perché la Corte abbia delimitato e riservato, in modo rigoroso e “in via esclusiva”, l’applicazione dello “modello specifico modello di condivisione della funzione pubblica prefigurato dal richiamato art. 55 (...) agli enti che rientrano nel perimetro definito dall’art. 4 CTS”. Insomma, in base a tale art. 4 del CTS, “costituiscono il Terzo settore gli enti che rientrano in specifiche forme organizzative tipizzate (le organizzazioni di volontariato, le associazioni di promozione sociale, gli enti filantropici, le società di mutuo soccorso, le reti associative, le imprese sociali e le cooperative sociali) e gli altri enti “atipici” (le associazioni riconosciute o non riconosciute, le fondazioni e gli altri enti di diritto privato diversi dalle società) che perseguono, «senza scopo di lucro, [...] finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale mediante lo svolgimento, in via esclusiva o principale, di una o più attività di interesse generale in forma di azione volontaria o di erogazione gratuita di denaro, beni o servizi, o di mutualità o di produzione o scambio di beni o servizi», e che risultano «iscritti nel registro unico nazionale del Terzo settore»”.

Dunque, ha concluso la Corte costituzionale, “agli enti che fuoriescono da tale perimetro legale non possono essere riferibili le medesime forme di coinvolgimento previste dall’art. 55 CTS: esiste una stretta connessione tra i requisiti di qualificazione degli ETS e i contenuti della disciplina del loro coinvolgimento nella funzione pubblica. Infatti, la originale e innovativa (nella sua attuale ampiezza) forma di colla-

borazione che si instaura mediante gli strumenti delineati dall'art. 55 CTS richiede, negli enti privati che possono prendervi parte, la rigorosa garanzia della comunanza di interessi da perseguire e quindi la effettiva "terzietà" (verificata e assicurata attraverso specifici requisiti giuridici e relativi sistemi di controllo) rispetto al mercato e alle finalità di profitto che lo caratterizzano".

4. Considerazioni conclusive sulla promozione pubblica della solidarietà sociale in senso costituzionalmente orientato: il ruolo della disciplina giuridica

Dal quadro giurisprudenziale sopra tratteggiato, possono trarsi alcune riflessioni conclusive. Sia dal punto di vista dell'ordinamento dell'Unione europea che dal punto di vista del nostro ordinamento costituzionale, l'azione privata volta alla cura dei soggetti fragili o in condizioni di bisogno riceve una peculiare considerazione, che consente, per un verso, di derogare alla rigida subordinazione ai principi della concorrenza, e, per altro verso, di consentire forme innovative di condivisione e collaborazione amministrativa, in quanto trattasi di specifiche modalità di declinazione del principio di sussidiarietà orizzontale, principio che ormai connota l'identità costituzionale del nostro ordinamento.

Più precisamente, acquisisce rilevanza la garanzia costituzionale di quelle attività che sono svolte dai soggetti non pubblici con finalità sociali – ovvero, come qui si è inteso, di "cura" e di sostegno nei riguardi delle persone fragili ovvero in condizioni di difficoltà o bisogno - e con modalità ispirate alla solidarietà e non alla concorrenza e al profitto, e dunque assumendo un ruolo tipicamente sussidiario rispetto alle funzioni di tutela dei diritti sociali direttamente imputabili ai soggetti pubblici. Tale ruolo sussidiario è costituzionalmente protetto dall'art. 118, comma 3, Cost., là dove si prevede che tutte le istituzioni territoriali della Repubblica – "Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni" – "favoriscono l'autonoma iniziativa di cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale". Tale atteggiamento di "favore" comprende la possibilità di dettare per tali attività apposite discipline legislative derogatorie in senso positivo e quindi di vantaggio rispetto alla normativa generalmente applicabile in quell'ambito o settore dell'ordinamento. Ed è evidente che questo

principio prescritto nella Costituzione a favore dei soggetti che, in forma individuale o associata, intendono svolgere attività di interesse generale proprio “sulla base del principio di sussidiarietà”, concerne anche le attività di cura con le finalità e le modalità sopra indicate, sicché non soltanto tali attività non possono essere precluse, ma anzi vanno protette ed avvantaggiate da tutte le pubbliche autorità, sia quelle statali, sia quelle regionali, sia, infine, quelle delle autonomie locali. Ciò è particolarmente importante per le attività di cura, in quanto, come noto, gran parte delle funzioni pubbliche con carattere assistenziale e con finalità sociale sono rimesse alla competenza legislativa delle Regioni e alle competenze amministrative degli enti del decentramento territoriali. E, inoltre, va sottolineato l’ulteriore aspetto dell’ “autonoma iniziativa” che è parimenti protetto dalla Costituzione, con ciò indicandosi che le attività in questione sono autonomamente determinabili nel loro contenuto e forme di svolgimento da coloro che le intraprendono, e non possono essere autoritativamente condizionate dalle istituzioni pubbliche se non, ovviamente, qualora ricorrano altri interessi costituzionalmente rilevanti, a partire dal rispetto della dignità umana che è garantita dall’art. 3 della Costituzione. Il “paradigma dignitario”²², infatti, inteso sia come limite della discrezionalità legislativa, sia come criterio di bilanciamento nei conflitti tra diritti e libertà, non ha quel carattere evanescente che pure talora gli è stato imputato, ma, considerato dal punto di vista relazionale – cioè, nel nostro caso, nel rapporto tra chi intende procedere all’azione di cura e chi ne intende essere destinatario – implica il fondamentale e inderogabile rispetto della reciproca capacità di autodeterminazione nelle scelte.

Più estensivamente, a partire da questa interpretazione costituzionalmente orientata dell’etica della cura, si intende qui sostenere che l’azione pubblica di carattere promozionale delle attività private orientate alle predette finalità sociali e connotate da modalità solidaristiche, non solo è ammessa sulla base della nostra Costituzione, ma deve anche da considerarsi giustificata nell’ambito di una corretta lettura dell’obiettivo dell’Unione di mantenere una “economia sociale di mercato fortemente competitiva”, obiettivo indicato nell’art. 3 del Trattato dell’Unione europea.

²² Sul “paradigma dignitario” con specifico riferimento alla libertà di cura nel campo sanitario, si vedano le considerazioni di G. FONTANA, *Ricerca scientifica e libertà di cura. Scientismo ed antiscentismo nella prospettiva costituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, 264-271.

Infatti, non può negarsi che i vincoli europei derivanti dalla disciplina della concorrenza e degli “aiuti di Stato” vanno interpretati, e nella nostra prospettiva adeguatamente delimitati, alla luce sia dei principi-valori dell’Unione che sono affermati nell’art. 2 del Trattato sull’Unione europea, e tra i quali sono presenti quelli della solidarietà, della dignità umana, dell’eguaglianza, del rispetto dei diritti umani, della tolleranza e della giustizia; sia delle tradizioni costituzionali comuni agli Stati membri e garantite dall’art. 6. 2 dello stesso Trattato dell’Unione europea, e tra le quali non possono non essere ricomprese le tradizioni costituzionali comuni relative alla tutela dei diritti sociali e alla sussidiarietà orizzontale, principi ormai largamente presenti a livello sia europeo che degli Stati membri; sia, infine, dell’identità costituzionale del nostro ordinamento – parimenti garantita dall’art. 4. 2 del Trattato appena citato – anche come risultante dall’orientamento emerso nella predetta pronuncia della Corte costituzionale.

Conseguentemente, alla luce di questi molteplici principi aventi carattere cogente, l’intervento delle autorità pubbliche può essere considerato legittimo, e dunque ammissibile anche ai sensi dell’ordinamento dell’Unione europea, allorché esso è volto a promuovere e favorire attività solidaristiche ed economicamente rilevanti che sono poste in essere da soggetti, in forma individuale o associata, in base al principio di sussidiarietà orizzontale e con finalità socialmente rilevanti, e dunque, per quanto qui interessa, con fini di cura e di sollievo dal bisogno. Tra l’altro, occorre considerare che l’identità costituzionale è anche fondamento dei cosiddetti contro-limiti attivabili dalle autorità del nostro ordinamento nei confronti di atti dell’Unione che vi si ponessero in contrasto²³.

Infine, va sottolineato l’aspetto per così dire “condizionante” che emerge in modo parallelo e congiunto sia dalla richiamata giurisprudenza della Corte di giustizia che dalla sentenza n. 131/2020 della Corte costituzionale.

È necessaria, infatti, la presenza di una normativa legislativa che disciplini tali attività in modo tale che queste ultime, non restando quindi circoscritte al solo spazio della mera volontarietà e della semplice spontaneità delle interrelazioni umane, siano provviste di appositi riferimenti giuridici e idonei sostegni approntati dalle pubbliche au-

²³ Sui controlimiti a tutela dei principi fondamentali dell’ordinamento costituzionale o dei diritti inviolabili, si veda, in particolare, Corte costituzionale, sentenza n. 238/2014.

torità anche con riferimento agli aspetti della sostenibilità economica, così potendo esprimere compiutamente le loro innegabili potenzialità a favore dei soggetti che si trovano in condizioni di difficoltà e di bisogno. Inoltre, la legge deve contemporaneamente garantire che siffatte attività improntate alla solidarietà sociale si svolgano sempre nel rispetto delle altrui libertà e in particolare della dignità umana, sia con riferimento ai soggetti destinatari dell'azione di cura, sia in relazione agli altri soggetti eventualmente coinvolti, come, ad esempio, i collaboratori cui si ricorre per prestare le attività di cura.

In altre parole, spetta alle pubbliche istituzioni istituire ed esercitare opportune forme di controllo per verificare che siffatte attività, in quanto "giuridificate" e pertanto promosse e favorite con appositi interventi pubblici, rispondano effettivamente ai fini sociali e rispettino le condizioni indicate, e non siano il pericoloso pretesto per compiere abusi, né lo strumento per ottenere trattamenti privilegiati e ingiustificati.

In definitiva, quando il legislatore procede al riconoscimento giuridico delle attività di cura che si svolgono nelle forme e modalità autonomamente prescelte della solidarietà sociale, proprio allo scopo di dare attuazione al principio costituzionale che consente di adottare a loro favore una disciplina di vantaggio, devono essere rispettati i limiti essenziali che gravano sul diritto in un ordinamento liberale e democratico: non snaturare o condizionare arbitrariamente le attività umane socialmente rilevanti, allontanandole o facendole deviare dal loro autonomo svolgimento in assenza di vincoli costituzionali, e garantire sempre il rispetto della persona umana, anche e soprattutto quando ricorrano quelle condizioni di fragilità e di bisogno che appellano la coscienza di ciascuno a sostegno degli altri.

Gli autori

Francesco Bilancia è Professore ordinario di *Istituzioni di Diritto pubblico* presso l'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, dove insegna altresì *Libertà economiche e Regolazione dei Mercati* e Vice-Direttore del Dipartimento di Scienze giuridiche e sociali. Ha tenuto corsi di insegnamento, seminari e partecipato a innumerevoli eventi scientifici in diverse università italiane e straniere. *Academic Visitor* presso il *Centre for socio-legal Studies* della Oxford University (2014 e 2016); *Professor convidado* presso l'Università brasiliana UNISINOS (Rio Grande do Sul, 2014). Autore di numerosissimi saggi (oltre 140) in materia di Diritto costituzionale, Teoria del diritto, Diritto parlamentare, Diritto dell'economia, Diritto europeo, Dottrine del costituzionalismo. Tra le sue principali pubblicazioni: *La crisi dell'ordinamento giuridico dello Stato rappresentativo*, Padova, 2000; *I diritti fondamentali come conquiste sovrastatali di civiltà. Il diritto di proprietà nella CEDU*, Torino, 2002; *L'Europa*, Roma-Bari, 2002; due edizioni del *Corso di Diritto costituzionale*, Padova, 2008 e 2011; *Economic Crisis and territorial asymmetrical effects on the guarantee of Social Rights within the European Economic and Monetary Union (EMU)*, in S. Civitarese Matteucci, S. Halliday (Eds), *Social Rights in Europe in an Age of Austerity*, Routledge, London and New York, 2017; *Sovranità, "Di alcune grandi categorie del Diritto costituzionale: Sovranità Rappresentanza Territorio"*, in *Rivista AIC*, 2017; *Democrazia, interessi economici e Costituzione*, in F. Bassanini, F. Cerniglia, F. Pizzolato, A. Quadrio Curzio, L. Vandelli (a cura di), *Il mostro effimero. Democrazia, economia e corpi intermedi*, Bologna, 2019; *The Constitutional Dimension of Democracy within a Democratic Society*, in *Italian Journal of Public Law*, 2019; *Constitutional Roots of Democracy*, in *Costituzionalismo.it*, 2019. Nel 2014 ha ricevuto il *Premio Dottorato Sapienza*, in occasione delle "Celebrazioni per i trent'anni del Dottorato Sapienza". Tra i fondatori della Rivista scientifica *Costituzionalismo.it*, di cui è Vice-Direttore, è componente del Comitato di Direzione o del Comitato scientifico di alcune tra le più importanti Riviste italiane di Diritto costituzionale e Diritto pubblico.

Giovanni Chiola è ricercatore confermato di Istituzioni di Diritto Pubblico all'Università degli studi di Napoli "Federico II". È professore aggregato di Diritto Pubblico e Diritto Regionale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Oltre a numerosi articoli su Roma capitale, salute mentale, atti amministrativi, quote rosa e sistema penitenziario, ha pubblicato alcuni lavori monografici. Tra questi: *L'ordinamento comunitario e l'attività della Pubblica Amministrazione in Italia*, Roma, 2007; *Saggio sulle quote rosa*, Roma, 2008; *Roma capitale*, Bologna, 2011;

L'Odissea giuridica dei folli rei, Napoli, 2018; *Il sistema carcerario italiano*, Torino, 2020.

Elena Cuomo è docente di Simbolica Politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli "Federico II", dove è ricercatore confermato e professore aggregato SPS01. Ha lavorato presso l'Università del Saarland, Germania. Si è occupata di Simbolica dello spazio, di cui ha curato il volume: *Simboliche dello spazio. Immagini e culture della terra*, Napoli 2003; è autrice, fra l'altro, di diversi saggi come: *Ueberlegungen zum Einfluss der Flexibilitaet auf die Ethik in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft, insbesondere auf die persoenlichen Beziehungen*, in „Innovazione e diritto“, 5, 2005; *Il cannibalismo delle relazioni in Franz von Baader*, in F. Mercadante, M. S. Barberi, R. Di Giuseppe, G. Fornari (a cura di), Milano 2012; *Ridiscutere di Autorità oggi*, in “SIFP, Rivista della Società italiana di Filosofia Politica”, 2014; *Norberto Bobbio e la democrazia del colloquio discorde e appassionato. Note a margine di un'eredità viva e vulnerabile*, in M. Griffo (a cura di), *Norberto Bobbio filosofo del diritto, filosofo della politica, storico del pensiero politico*, Annali del Centro Studi Gaetano Salvemini, Licosia, Ogliastro Cilento 2019. È autrice di tre monografie: *La simbolica speculativa nella filosofia politica di Franz von Baader*, Napoli, 1996; *Il sovrano luminoso, fondamenti della filosofia politica di Louis-Claude de Saint-Martin*, Torino, 2000; *Tutta colpa di Ismene? Interrogativi e questioni simbolico-politiche sulla tratta delle donne nella società contemporanea*, Milano, 2018.

Franco M. Di Sciullo insegna Storia delle dottrine politiche all'Università di Messina. È autore di numerosi articoli, saggi e monografie sul pensiero politico dell'età moderna e contemporanea. Ai temi della povertà e della marginalità ha dedicato vari scritti, tra i più recenti dei quali: *Il cerchio spezzato: sovranità democratica, contrattualismo, ospitalità*, in: M.P. Paternò (a cura di), *L'idea e la differenza*, Soveria Mannelli, 2008; *Cartografia dell'esclusione. Democrazia, omogeneità e alterità nel pensiero politico contemporaneo*, in: F. Bilancia, F.M. Di Sciullo, F. Rimoli (a cura di), *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Roma, 2008; *Gestire l'indigenza. I poveri nel pensiero politico inglese da Locke a Malthus*, Roma, 2012; 2013; *Ciò che resta dell'uguaglianza*, in: M.P. Paternò (a cura di), *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Napoli, 2017; *Democrazia ed eclissi dell'uguaglianza*, in: R. Bufano (a cura di), *Libertà uguaglianza democrazia nel pensiero politico europeo (XVI-XXI secolo)*, Lecce, 2018.

Gianluca Dioni è ricercatore confermato di Filosofia Politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli "Federico II", dove insegna, in qualità di professore aggregato, Storia della Filosofia Politica. Tra le sue monografie, si ricordano: *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere*

nel giusnaturalismo di Christian Thomasius, Lecce, 2009, *Movente dell'azione e Filosofia civile. Saggio su Christian Wolff* (2017) e, assieme a Gianmarco Maffei e Tommaso Opocher, *Illuminismo giuridico e diritto naturale. Volontarismo e razionalismo nel pensiero giuridico tedesco del sec. XVIII*, Padova, 2017. Ha curato l'edizione critica e prima traduzione italiana dei *Fundamenta juris naturae et gentium*, Milano, 2013, di Christian Thomasius e della *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, Milano, 2017 di Christian Wolff. È, inoltre, curatore, insieme con Vanda Fiorillo, del volume miscelaneo, dal titolo *Patria e Nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, Milano, 2013. Ha all'attivo una produzione di saggi e recensioni pubblicati in riviste, dizionari e volumi collettanei italiani, tedeschi ed inglesi.

Cintia Faraco è ricercatrice (RTDa) in *Filosofia Politica* presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". I suoi temi di ricerca sono l'obbligo politico, la libertà, il potere, la guerra e la giustizia declinati per lo più all'interno del pensiero della Seconda Scolastica Iberica ed anche del pensiero greco arcaico. Tra le sue pubblicazioni: *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milano, 2013; una traduzione e cura del volume Francisco Suárez, *Trattato dell'opera dei sei giorni*. Libro quinto. (capp. I (par. I-II)-VII-VIII-IX-X-XI-XII), Capua, 2015; *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, Milano, 2017; *Solone: la parola poetica che si fa politica*, in «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica», anno XV, n. 2 (2017); *Cum eis statuit: il Creatore, la legge, l'uomo. Prospettive filosofico-politiche nell'opera suareziana*, in Cintia Faraco-Simona Langella (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, Capua, 2019; *Coscienza e legge nella filosofia politica di Gabriel Vázquez*, in Raffaella Santi (a cura di), *Coscienza individuale e coscienza universale. Un approccio filosofico*, Milano, 2020.

Annalisa Furia è professoressa associata di Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna. I suoi interessi di ricerca includono il pensiero politico rivoluzionario (Sieyès), le dottrine moderne e contemporanee dei diritti umani, della cittadinanza e della sicurezza, il pensiero politico femminista (Martha C. Nussbaum, Joan C. Tronto) e lo studio dell'aiuto internazionale e della migrazione come *res politica*. Su questi temi ha pubblicato numerosi saggi in riviste e volumi collettanei e alcune monografie e curatele, tra le quali: *Il concetto di cittadino nel pensiero politico di Sieyès, 1770-1795*, Genova, 2008; *Diritti umani e cooperazione internazionale allo sviluppo: ideologie, illusioni e resistenze*, Collana "Democrazie, Diritti, Costituzioni", Bologna, 2010, (con G. Gozzi); *The Foreign Aid Regime. Gift-giving, States and Global Dis/order*, Basingstoke, 2015; *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*, Roma, 2020 (con S. Zullo). Nel corso degli anni, ha partecipato a a numerosi

progetti europei sui temi della migrazione, dei diritti umani e dello sviluppo. Di recente, ha coordinato dal punto di vista scientifico il progetto Amitié CODE-Capitalizing on Development (DCI NSAED/2014/338-472), 2016-2018, finanziato dalla Commissione europea, e il progetto di ricerca su *La vulnerabilità come metodo critico. Una ricerca interdisciplinare tra teorie, dottrine e casi studio*, 2018-2020, finanziato dall'Università di Bologna.

Maurizio Griffo insegna storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'università "Federico II" di Napoli. Fra i lavori recenti ricordiamo i volumi: *Momenti e figure del liberalismo italiano*, Soveria Mannelli, 2016; *La Terza forza. Saggi e profili*, Castelvecchi, 2018; la curatela, con T. Tagliaferri, di *From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, Napoli, 2019, e l'edizione della *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino [1795]*, Macerata, 2020.

Stefano Oliverio è professore associato di Pedagogia generale e sociale al Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli "Federico II". Dal 2018 è membro del *Board of co-convenors* del *Network of Philosophy of Education* all'interno dell'EERA (European Educational Research Association) e dal 2013 al 2017 è stato Vicepresidente dell'ICPIC (International Council of Philosophical Inquiry with Children), l'organizzazione che raccoglie i centri di Philosophy for/with Children in oltre 70 paesi in tutti i continenti. Fa parte del comitato direttivo della rivista di fascia A *Civitas Educationis. Education, Politics, and Culture* e co-dirige, insieme a Gert J.J. Biesta, la collana Routledge "Theorizing Education". Le sue aree di ricerca si concentrano sulla tradizione del pragmatismo pedagogico e il curriculum della *Philosophy for Children*; sulla questione dell'educazione alla cittadinanza democratica, il cosmopolitismo e l'inclusione sociale; sulla ecologia politica e le sfide dell'antropocene; sulla scuola nell'era dei nuovi *media* digitali. È autore di oltre 150 pubblicazioni e di più di 70 relazioni a convegni internazionali. Fra le sue più recenti monografie: *La filosofia dell'educazione come 'termine medio'. Letture deweyane su politica e scienza*, Lecce-Brescia, 2018 e *La riflessività in educazione*, in coll., Brescia, 2018.

Maria Pia Paternò insegna Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università "Federico II" di Napoli. Oltre a numerosi saggi su autori e concetti della storia del pensiero politico occidentale tra Settecento e Ottocento, ha pubblicato alcuni lavori monografici. Tra questi: *Individuo, esercito, nazione. Heinrich Friedrich Karl vom Stein e la politica delle riforme in Prussia*, Napoli 1998; *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno*, Milano 2006; *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento a oggi*, Roma 2012;

Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale, Napoli 2020. Ha inoltre curato l'edizione di alcuni volumi sui temi dell'alterità e della cura attorno ai quali sta attualmente coordinando un progetto di ricerca finanziato dall'Unione Europea dal titolo *The Care of the Other in the EU. Politics, Principles and Opportunities*.

Ilaria Pizza è da qualche anno docente a contratto di Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Nel 2015 ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Filosofia delle Scienze sociali e comunicazione simbolica presso l'Università degli Studi dell'Insubria. Nei suoi studi ha approfondito, tra l'altro, il tema della giustizia e della proprietà nel giusnaturalismo di Ugo Grozio, e il ruolo della famiglia nella costruzione 'profederalista' dello Stato elaborata da Johannes Althusius. Pubblicazioni recenti: *Alcune notazioni sulla dignitas corporis nella dottrina giusnaturalistica di Ugo Grozio*, in MARKUS KRIENKE (a cura di), *Ripensare il diritto naturale e la dignità umana. Tradizione e attualità di due topoi etico-giuridici*, Torino, 2019; *The Relationship between Politics and Law. The function of jus symbioticum in Political methodice digesta of Johannes Althusius*, in "Rechts-philosophie. Zeitschrift für die Grundlagen des Rechts (PphZ)", 6. Jahrgang, n. 3 (2020); *La dinamica dei doveri e le forme della giustizia nel modello politico del giovane Grozio*, in "Il Politico", anno LXXXV, n. 2 (2020).

Giulio M. Salerno, ordinario di Istituzioni di diritto pubblico presso l'Università di Macerata, è Direttore dell'*Istituto di Studi sui Sistemi Regionali, Federali e sulle Autonomie - Massimo Severo Giannini* (ISSIRFA) del C.N.R., e Coordinatore del *Centro Studi Costituzionali* dell'Università di Macerata. Direttore della Rivista giuridica on-line *Italian Papers on federalism*, è componente dei comitati scientifici delle riviste giuridiche *Giurisprudenza costituzionale*, *Percorsi costituzionali* e *Federalismi.it*, e del comitato di direzione della Collana "Progetto Polis". I suoi interessi di ricerca riguardano, tra l'altro, la democrazia, il decentramento istituzionale, le libertà, i diritti sociali e il principio di sussidiarietà. Tra le sue monografie in materia di diritti si segnalano: *I nostri diritti*, Bari, 2002, e *L'istruzione e la formazione professionale tra regionalismo e unitarietà*, Soveria Mannelli, 2019. Tra i suoi scritti più recenti si ricordano: *Le garanzie della democrazia* (in "Rivista AIC" 2018) *La bandiera nazionale come simbolo dell'unità della Repubblica* (in "Giurisprudenza costituzionale", 2018), *La fedeltà alla Repubblica. Alla ricerca dei caratteri essenziali* (in "Diritto costituzionale", 2019), *La tutela dell'ambiente e dell'ecosistema nella prospettiva del regionalismo differenziato* (in "Corti supreme e salute", 2019), *European Rule of Law: un principio utile per la fiducia dei cittadini europei?*, (in "Riflessioni sul futuro dell'Europa" a cura di L. Teodorescu, Napoli, 2020), e *Vocational Education and Training (VET) in Italia: meccanismi a*

rete ed esigenza di governance unitaria (in “La forza delle reti” a cura di G. Busilacchi e E. Cedrola, Roma, 2020).

Tommaso Visone insegna *Political Thought for Colonization and Decolonization* presso il Dipartimento CORIS di “Sapienza Università di Roma”. Oltre a diversi saggi su autori e concetti della storia del pensiero politico occidentale del Novecento – Albert Camus, Carl Schmitt, José Ortega y Gasset, etc. – ha pubblicato due lavori monografici sulla storia dell’idea d’Europa tra le due guerre – *L’Idea d’Europa nell’età delle ideologie (1929-1939). Il dibattito francese ed italiano*, Paris, 2012 e *L’Europa oltre l’Europa. Metamorfosi di un’idea nella crisi degli anni Trenta (1929-1939)*, ETS, Pisa, 2015 – e ha scritto, con Andrea Spreafico, *Categorie, significati e contesti. Una questione rilevante per gli studi sull’uomo*, Milano, 2014. Ha inoltre curato, con Federica Martiny, il volume *Ripensare l’Europa. Istituzioni, mutamenti e concetti*, Pavia, 2019 e, con Nicola Cucchi, *Gramsci contemporaneo. Discorsi e modelli (contro)egemonici*, Pavia, 201). Co-dirige la collana “Teoria e ricerca politica e sociale” presso la casa editrice Altravista di Pavia.