

CURA E POLITICA

CURA E POLITICA

Progetto Polis

A CURA DI
CINTIA FARACO
MARIA PIA PATERNÒ

PROGETTO POLIS



euro 16,00



EDITORIALE SCIENTIFICA

Collana Progetto Polis
Comitato di direzione

Francesco Rimoli (Univ. Roma Tre)

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. Collettanee

1. *Tortura di Stato. Le ferite della democrazia*, a cura Alessandra Gianelli e Maria Pia Paternò, Carocci Editore, 2004.
2. *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, a cura di Francesco Rimoli e Giulio Salerno, Carocci Editore, 2006.
3. *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, a cura di Francesco Bilancia, Franco M. Di Sciullo e Francesco Rimoli, Carocci Editore, 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, 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, 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
9. *Cura e Cittadinanza. Storia Filosofia Diritto*, a cura di Cintia Faraco e Maria Pia Paternò, Editoriale Scientifica, 2021
10. *Cura e Politica*, a cura di Cintia Faraco e Maria Pia Paternò, vol. I, 2022
11. *Cura e Politica*, a cura di Gianluca Luise, vol. II, 2022

PROGETTO POLIS. Monografie

1. F. Girelli, *Il mandato parlamentare e lo spazio della sua "libertà" Per una lettura combinata degli artt. 67 e 68 della Costituzione*, Editoriale Scientifica, 2018
2. M.P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Editoriale Scientifica, 2020
3. F.M. Di Sciullo, *La democrazia della sfiducia. La rappresentanza nell'età del paradosso 2001-2020*, Editoriale Scientifica, 2022

Cura e politica

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



The European Commission's support for the production of this publication does not constitute an endorsement of the contents, which reflect the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.

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

Progetto Polis

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

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© Copyright 2022 Editoriale Scientifica s.r.l.
Via San Biagio dei Librai, 39 – 80138 Napoli
www.editorialescientifica.com
info@editorialescientifica.com

ISBN 979-12-5976-416-4

INDICE

<i>Presentazione</i>	9
----------------------	---

SEZIONE PRIMA

Joan C. Tronto – Democracy as a Care Practice: Some Considerations from Thucydides and de Tocqueville

1. Introduction	15
2. Thucydides (with a brief gloss by Plato)	18
3. Alexis de Tocqueville	22
4. Some Concluding Thoughts	25

Maria Pia Paternò – Cura, politica, democrazia

1. Lavoro politico e lavoro di cura	29
2. Il concetto di cura: una costellazione di idee di base	35
3. La cura, il femminile, il materno	40
4. Cura e democrazia	45
5. Un approccio realistico	51

SEZIONE SECONDA

Gennaro Maria Barbuto – Savonarola e la cura profetica

1. <i>Auctoritates</i>	61
2. Un profeta per la cura della città	66
3. Resistenze e contrasti	69
4. Una cura onnipervasiva	70
5. Un profeta contro i cattivi pastori	72
6. Ambivalenze	75

Cintia Faraco – La cura dell'anima in Francisco Suárez: prospettive filosofico-politiche

1. Premessa	77
2. L'interpretazione suareziana della cura. Il caso della cura dei figli	78
3. Il caso della povertà	82
4. Possibili conclusioni	85

**Diego Lazzarich – Dalla cura del suddito alla cura del cittadino.
Per una genealogia del care tra Filmer, Locke (e Grozio)**

1. Introduzione	87
2. Cura dei sudditi	89
3. Cura del cittadino	100
4. Conclusioni (per una cura <i>tra</i> cittadini)	110

Gianluca Dioni – Cura delle genti e democrazia: l'idea di *Civitas Maxima* nel giusnaturalismo di Christian Wolff

1. Preambolo	115
2. L'idea wolffiana di <i>Gens</i>	116
3. <i>Differt Gens proba ab improba eodem modo, quo homo probus ab improbo</i>	121
4. <i>Natura Gentes omnes inter se aequales sunt</i>	122
5. <i>Civitas maxima status quidam popularis est</i>	124

Giovanni Scarpato – Cura e democrazia nel pensiero di Giambattista Vico

1. Cura e Provvidenza “civile”	127
2. Origine della società e dominio eroico	130
3. Democrazia e filosofia	137
4. La cura del legame sociale	142

Maria Pia Paternò – Utopia e cura del futuro: l'anno Duemila di Edward Bellamy tra solidarietà e gerarchia

1. Premessa: il lavoro dell'utopia	147
2. <i>Looking Backward</i> e il percorso utopico di Edward Bellamy	150
3. Il lavoro di cura	155
4. La cura del lavoro e della società futura	160

Elena Cuomo – Oltre l'amicizia e la compassione. Riflessioni sulla disumanità e sulla cura a partire da una traccia di Hannah Arendt

1. Disumanità e cura	167
2. Amicizia e azione comune	171
3. Quale misura dell'umano?	174
4. <i>Philia</i> , filantropia, <i>humanitas</i>	180
5. Umanità plurale. Verso una conclusione	183

**Tommaso Visone – Rivoluzionare l’immaginario. Cornelius
Castoriadis e la paideia della cura**

1. L’istituzione immaginaria della società, l’autonomia e la democrazia 190
2. L’oligarchia liberale nell’Occidente contemporaneo 194
3. Un’idea originale di rivoluzione 197
4. La *paideia* o come si diventa cittadini 199
5. La *paideia* della cura e la cura della creatività 202

PRESENTAZIONE

Il presente volume riprende un tema già trattato nell'ambito delle pubblicazioni di Progetto Polis e fa tesoro degli esiti di una riflessione avviata già nel 2017 con *Cura dell'Altro* e poi ulteriormente ampliata in *Cura e Cittadinanza*, pubblicato in questa stessa collana nel 2021. L'intento che vi viene perseguito è tuttavia parzialmente diverso da quello dei testi precedenti, perché non mira a costruire delle coordinate attorno alle quali declinare in modo interdisciplinare i temi della cura e della cittadinanza, formulandoli alla luce della contemporanea crisi della democrazia. Si è, piuttosto, tentato di andare a cercare, nel percorso storico-politico compiuto nella tradizione occidentale a partire dall'età moderna, una pluralità di modi di declinare la cura e di metterli in connessione con il sentire di un'epoca determinata, mettendone in luce tanto le sfide più proprie quanto i timori e le preoccupazioni che l'hanno caratterizzata nel profondo. Si aprono, a partire da questa prospettiva, scenari più ampi: non solo quello che ci consente di osservare il cambiamento della declinazione dei contenuti del concetto di cura nel suo più intimo nucleo di attenzione, ascolto e sollecitudine, ma anche quello che consente una specifica messa a fuoco della correlazione tra la cura come sollecitudine e la cura come preoccupazione. Emerge così la possibilità di analizzare ambiti diversi da quello messo a fuoco dalla sola correlazione tra cura e democrazia, che pure resta un punto di osservazione di centrale importanza: ad esempio l'ambito della cura profetica e quello delle anime, la sfera della cura delle genti e quella del suddito o del cittadino, così come anche quelle della cura della vulnerabilità, del futuro e dell'immaginario. Si tratta di prospettive che consentono di mettere in luce una pluralità di modi di intendere la cura, non tutti riconducibili alla sua declinazione contemporanea, qui utilizzata nel senso di un'attività *politica* che, riconoscendo la vulnerabilità dell'umano e consapevole della realtà del legame e dell'inter-(in)dipendenza, è orientata da un atteggiamento di sollecitudine e animata da una disponibilità all'assunzione di responsabilità in funzione dell'obiettivo di mantenere, sostenere e riparare le nostre vite e il nostro ambiente, favorendo la più ampia fioritura possibile di tutti e di ciascuno.

Si tratta di una declinazione del concetto di cura che ricalca da vicino quella formulata nella teoria politica di Joan Tronto, di cui si è tentato di mettere a valore l'intuizione attorno al valore politico della cura e alla rilevanza di una sua specifica messa in relazione con la democrazia. L'ipotesi assunta è stata quella di poter considerare come pienamente democratica l'attività di cura quando la capacità di prestare attenzione alla fitta rete di bisogni e di interessi dei molteplici singoli 'altri' che compongono la collettività riesce a organizzarsi, nel rispetto di una cultura del limite e della giusta distanza, in una pratica di ascolto e di valorizzazione del confronto che conferisce voce (e agency) alle sue molteplici componenti indipendentemente dalla asimmetria delle relazioni che esse intrattengono le une con le altre.

Nei diversi saggi che compongono il volume si potrà apprezzare la maggiore o minore distanza da questo ideale punto di riferimento dei diversi approcci alla cura che, attingendo liberamente alla ricca eredità degli ultimi cinque secoli di storia occidentale, sono stati selezionati come particolarmente interessanti ai fini di qualche ulteriore riflessione.

Cura e politica si apre dunque con una parte introduttiva che, con i saggi di Joan Tronto e di Maria Pia Paternò, fa il punto sul concetto di cura e sul rapporto che essa intrattiene con la democrazia. Il primo saggio sviluppa le tesi già in passato elaborate dall'autrice e, facendo particolare riferimento ai concetti di ascolto, attenzione "democratica" e umiltà epistemologica, così come suggerito da una lettura di John Dewey e di alcune teoriche contemporanee della cura come Sophie Bourgault, utilizza in modo innovativo alcuni classici del pensiero politico come Tucidide e Alexis de Tocqueville e ne ricava elementi per una riflessione sulla nostra contemporaneità; il secondo ambisce a una messa a punto dell'ormai sterminata letteratura sulla cura e dei suoi principali snodi concettuali: si sofferma pertanto sul doppio versante del lavoro di cura e della cura della democrazia suggerendo la necessità di una maggiore messa a fuoco sul tema della libertà in modo tale da trovare un punto di equilibrio tra l'apertura al mondo e la salvaguardia di quella giusta distanza che può contribuire a preservare il proprio sé dal dilagare delle richieste provenienti dall'esterno.

Il volume si sviluppa poi in un ordine cronologico che consente di analizzare alcune delle diverse declinazioni della cura tra l'inizio dell'età moderna e la nostra contemporaneità. Tutt'altro che assente nel lessico politico della tradizione di pensiero occidentale, la parola

“cura” è tuttavia sovente intesa in un’accezione alquanto differente da quella proposta dalle teorie contemporanee e riveste significati che si è giudicato interessante investigare. Di questo tutt’altro che lineare rapporto tra tradizione e contemporaneità in riferimento al concetto di cura si offrono, in questo volume una pluralità di esempi tratti da contesti storici e geografici alquanto diversificati.

Gennaro Maria Barbuto indaga il pensiero di Girolamo Savonarola e lo mette in relazione con un concetto di cura che, filtrato attraverso la tradizione di Michel Foucault e di Max Weber, mostra l’ambivalente compresenza di sottomissione e di educazione alla libertà nel progetto del predicatore fiorentino a fine Quattrocento.

Cintia Faraco apre a una riflessione sul secolo successivo e si sofferma sull’interpretazione suareziana della cura come officio, che si applica tanto alla persona fisica e a quella spirituale, quanto anche ai suoi beni patrimoniali, individuando l’incerto legame che lega questa comprensione della cura dalla più recente interpretazione di essa.

Il saggio di Diego Lazzarich spazia tra le riflessioni di Robert Filmer, John Locke e Ugo Grozio e ricostruisce il perimetro di un percorso che conduce dal suddito al cittadino per concludere intorno a una proposta di lettura che si sforza di recuperare all’attenzione snodi teorico-politici utili a ripensare teoricamente il *tra* che unisce i cittadini senza sacrificarne l’indipendenza.

È invece ambientato in un contesto settecentesco il contributo di Gianluca Dioni, in cui si propone una analisi della *Pflichtenlehre* di Christian Wolff che, pur nel riconoscimento della distanza dalle teorie contemporanee della cura, ne fa vibrare ‘per simpatia’ alcuni specifici principi, con particolare riferimento alla possibilità di fioritura dell’essere umano e alla assunzione di responsabilità condivise.

È ancora il Settecento ad essere all’attenzione nel saggio di Giovanni Scarpato, il cui principale punto di osservazione è costituito dalle opere di Giambattista Vico e dalla sua declinazione del tema della cura lungo le tre direttrici teoriche della cura che la Provvidenza opera nei confronti del mondo “civile”, della cura dei legami familiari nelle loro diverse determinazioni storiche e della cura del legame sociale.

Per una rappresentazione delle declinazioni del concetto di cura nell’Ottocento Maria Pia Paternò ha scelto di mettere sotto osservazione la letteratura utopistica, concentrandosi sul contributo apportato da Edward Bellamy ai fini della rappresentazione di una società solidale, di cui si immagina tanto una sensibilità specifica al lavoro di cura

quanto anche un impegno condiviso della cittadinanza alla cura delle istituzioni e dello Stato.

Con i saggi di Elena Cuomo e di Tommaso Visone siamo invece in pieno Novecento. Si tratta di un periodo storico declinato, dalla prima, con uno sguardo attento ai processi di disumanizzazione in atto a partire dal Ventesimo secolo e tutt'ora pienamente operanti. Essi vengono recuperati all'attenzione del lettore ed interpretati sul filo di una traccia che si snoda a partire dalla riflessione sviluppata in alcuni testi di Hannah Arendt di cui si suggerisce una rilettura attenta alle componenti dell'amicizia e della compassione.

È, invece, Cornelius Castoriadis ad essere preso in considerazione da Tommaso Visone nel suo tentativo di incrociare il tema della cura con le considerazioni del filosofo greco-francese sul ruolo dell'immaginario, sulla democrazia e sull'importanza della "paideia" democratica: ne emerge il tentativo di arricchire l'ambito dei temi più di frequente al centro dell'attenzione delle teorie della cura – quello della responsabilità, dell'attenzione e della competenza dei soggetti coinvolti nell'attività di cura- con quello, in quest'ambito di studi assai meno frequentato, del rapporto tra cura e creatività.

SEZIONE PRIMA

JOAN C. TRONTO

DEMOCRACY AS A CARE PRACTICE:
SOME CONSIDERATIONS FROM THUCYDIDES
AND DE TOCQUEVILLE

SUMMARY: 1. Introduction. – 2. Thucydides (with a brief gloss by Plato). – 3. Alexis de Tocqueville. – 4. Some Concluding Thoughts.

1. *Introduction*

In *Caring Democracy* I posited that *democratic politics should center upon assigning responsibilities for care, and for ensuring that democratic citizens are as capable as possible of participating in this assignment of responsibilities*¹. By this account, democracy consists of a set relational practices aimed at equal participation in decision-making and in distributing care responsibilities. These practices are embedded in institutions, and so we need to engage democratically within institutions, but we must also care for the institutions that set the possibilities for care as well. The institutions cannot be taken as a given – they also require that we be attentive to them, take responsibility, and make sure that they function well.

What would it mean to be able to care for the institutions of democracy themselves? Do the practices of caring democratically for each other – even assuming that we know how and can do so – necessarily translate into being able to take care of the institutions that allow democratic life to flourish?

The idea that some are better able – or better positioned – to care for institutions is an uncomfortable one. What is to prevent such keepers from turning the institutions to their own end, or turning the institutions against the people?² The danger, always, is that power feels as if it should be unlimited.

¹ J.C. TRONTO, *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*, NYU Press, New York, 2013, 30.

² I am reminded of the government in Jose Saramago's novel *Seeing* which becomes incensed when citizens refuse to vote. J. SARAMAGO, *Seeing*, translated by M. JULL COSTA, Random House, New York, 2013.

The competence to protect democratic institutions from corruption, then, can only be in the hands of the people, but the people may well need some guidance to know how to protect those institutions. The obvious answer is to say: think of caring for an institution in the same way that we think of all caring. We need to be attentive and assess needs for care, to allocate responsibility, to do what necessary work there is, such as changing laws or structures, to be responsive and assessing the adequacy of such changes, and to build trust in such institutional changes. It is difficult to be responsive to institutional change, since institutions do not speak, but we can be attentive to whether and how well institutions achieve their purposes as a first step in engaging responsiveness. So the people themselves have to become able to return to questions of purpose and make proper judgments based on them. As Selma Sevenhuijsen's Dutch title foretold, one key practice that democratic caring requires is "judging with care"³. Thus, while scholars of democracy often concentrate on the demands for democratic institutions, we can also identify the kinds of dispositions, habits, skills, ways of doing of democratic practices. This paper is an attempt to contribute to this task.

In recent years, feminist scholars of care have emphasized a number of features of caring well that mesh well with this account of democratic care as a set of practices that will democratize life. Perhaps the most attention has been to the central role of listening and doing so with a kind of "epistemological humility"⁴. Others scholars have spoken about the centrality of listening as a way towards creating a politics of care; Bourgault, for example, aims "to convince the champions of care theory that what is at the heart of their ideal is listening"⁵. For Bourgault, as she has continued to work out what the ideal of listening requires, it is corporeal and involves the real engagement of people, one with another.

³ S. SEVENHUIJSEN, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*, Routledge, London-New York, 1998.

⁴ V. DALMIYA, *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata*, Oxford University Press, New Delhi, 2016. Iris Young had also spoken of moral humility as a key element of feminist practice; thanks to Bourgault for reminding me of this point.

⁵ S. BOURGAULT, *Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times*, in "Ethica & Politica" 2016, 18 (3), 314.

In this essay, I want to take Bourgault's insistence one step further. I want to suggest that what Sevenhuijsen called "judging with care" is above all else, an engaged activity that requires an active capacity to make balanced judgments among competing interests, both among different parties and among long- and short-term decisions for individuals themselves. Such an active capacity also requires that people find themselves in a place which is congruent with such active capacities to judge. Thus people need to be able to listen well and to do so with openness and humility.

These capacities are a deep part of a political culture. Without the supportive surroundings of sufficient time, lowered threat, a possibility of a sense of self-worth, how can anyone engage in the difficult democratic task of *Talking to Strangers*?⁶ After listening, one needs also to be able to react to what one has heard. Reacting honestly and openly, rather than with pre-conceived ideas or emotions such as disgust or anger, is never easy. It is probably not a solitary activity and one that people have to carry out collectively; without sufficient trust in others, such "unpacking" will not likely go well. Listening well, then, as Bourgault has observed, requires time, physical proximity, and the capacity to go back and forth around the listening. Before we can listen as democratic citizens, we already need to find ourselves in a milieu of democratic practices, such as the ones Iris Young described, of greeting⁷, and of epistemological humility and openness, as described by Dalmiya, and, earlier by Young and John Dewey⁸.

When this cycle of practices are reinforcing one another, democracy is possible and democratic caring can flourish. In the absence of these practices, democratic caring will be considerably more difficult. Considering the presence and absence of the kinds of practices that can make democracy caring will provide us with a guide about how to move forward in this political project of enacting a more caring politics.

⁶ See D. ALLEN, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown V. Board of Education*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.

⁷ See I. M. YOUNG, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, NJ-Princeton, 1997.

⁸ Bourgault reminds us that Young also discussed humility. See also John Dewey's dictum, the sentence that concludes his book: "Interest in learning from all the contacts of life is the essential moral interest". J. DEWEY, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, Free Press, New York, 1916.

This paper seeks to make a modest contribution to this project by examining accounts of the failure and success of democratic institutions to create the conditions for citizens to engage in practices that could make their democracy more fully a “caring democracy.” I will take up one case of a writer who describes a democracy in its final stages of collapse, namely, Thucydides, and a writer who sees much potential in democratic life, Alexis de Tocqueville. The goal will be see if thinking about these cases reveals anything about the present moment.

2. *Thucydides (with a brief gloss by Plato)*

Thucydides’ *History of the Peloponnesian War*⁹ recounts the end of the democratic Athenian empire, and provided grist for the nearly universal consensus against democracy as a form of government that prevailed until at least the middle of the nineteenth century. Thucydides, himself a member of Athens’s elite and a general in the war, was no friend of democracy. Nevertheless, his history does provide us with some useful insights into how people engage in democratic practices as a democracy spirals towards rash decisions and political self-destruction. Early in the text, Thucydides observes that while Athens was ostensibly a democracy, it was really under the sway of a single, wise leader – Pericles – who “could respect the liberty of the people and at the same time hold them in check”¹⁰. When Pericles died, the conduct of the war, was left to people whom Thucydides portrays as at best incompetent leaders and at worst demagogues and charlatans. But underneath this change in leadership, I want to reflect upon the change that is occurring among the citizens. As Thucydides observed, “in the end it was only because they had destroyed themselves by their own internal strife that finally they were forced to surrender”¹¹. The changes in the people are catalogued throughout the text, but in a chilling parallel with our own time,

⁹ See THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War*, R. Warner and M.I. Finley (eds.), translated by R. Warner, Penguin Books, Harmondsworth, Eng., Baltimore, 1972.

¹⁰ *Ivi*, 164.

¹¹ *Ibidem*.

Thucydides first remarks on this change in the first year of the war, when an unknown plague strikes Athens and other city states. It is worth quoting Thucydides at length here:

II.53: “In other respects also Athens owed to the plague the beginnings of a state of unprecedented lawlessness. Seeing how quick and abrupt were the changes of fortune which came to the rich who suddenly died and to those who had previously been penniless but now inherited their wealth, people now began openly to venture on acts of self-indulgence which before then they used to keep dark. Thus they resolved to spend their money quickly and to spend it on pleasure, since money and life alike seemed equally ephemeral. As for what is called honour, no one showed himself willing to abide by its laws, so doubtful was it whether one would survive to enjoy the name for it. It was generally agreed that what was both honourable and valuable was the pleasure of the moment and everything that might conceivably contribute to that pleasure. No fear of god or law of man had a restraining influence....”¹².

In his funeral oration Pericles had described Athenians as free, law-abiding, open, tolerant, and committed to equal treatment before the law, and their city “an education to Greece”¹³. He had commented on their role as citizens, engaging in thoughtful discussion of courses of action where they weigh the consequences of their actions:

Here each individual is interested not only in his own affairs but in the affairs of the state as well: even those who are mostly occupied with their own business are extremely well-informed on general politics – this is a peculiarity of ours: we do not say that a man who takes no interest in politics is a man who minds his own business; we say that he has no business here at all¹⁴.

By a few years later when the Athenians reconsider whether to sentence to death the entire adult male population of Mytilene, Cleon – “remarkable among the Athenians for the violence of his character, and at this time he exercised far the greatest influence over the

¹² Ivi, 155.

¹³ See ivi, 145-7.

¹⁴ See ivi, 147.

people,”¹⁵ – chides the Athenians for being persuaded by compassion rather than recognizing the tyrannical nature of imperial rule. He urges the Assembly not to be moved by “the sort of people” opposed to him; since “as a general rule states are better governed by the man in the street than by intellectuals”¹⁶. Instead, he impugns his opponents’ motives (“or else he must have been bribed”¹⁷) and blames inaction on their love of debate (against Pericles’s earlier account of the genius of the deliberative capabilities of the Athenians). “You have become regular speech-goers, and as for action, you merely listen to accounts of it...”¹⁸. While the outcome of the debate spares the lives of the Mytilenean men, Cleon has begun to undermine the legitimacy of the decision-making process. He urges the people not to disagree with him, which would make them “traitors to your own selves”¹⁹.

Diodotus responds to this debate by suggesting that pragmatically, such severe punishment will result in a disastrous escalation when former allies revolt. Instead, he argues, since Athens gets from subject cities “this revenue that our strength in war depends”²⁰ upon,

“[T]he right way to deal with free people is this – not to inflict tremendous punishments on them after they have revolted, but to take tremendous care of them before this point is reached, to prevent them even contemplating the idea of revolt...”²¹.

As the war continues, Thucydides reveals the increasingly debased character of the Athenians in his stylized debate about Melos, and finally in the disastrous decision to invade Sicily, made by an enthusiastic Assembly where “the general masses and the average soldier” were so taken with “the prospect of getting pay for the time being and of adding to the empire so as to secure permanent paid employment in the future”²² that they ignored the realities of the difficulty of the undertaking.

¹⁵ *Ivi*, 212; III, 36.

¹⁶ *Ivi*, 213.

¹⁷ *Ivi*, 214.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, 217.

²⁰ *Ivi*, 221.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, 425.

The practices of democracy are thus gradually eroded and become less caring. From a starting point in which citizens are active participants in political life, what they care about is the public good (filtered, always through their own viewpoints), and politics is about the interests of the city as a whole, gradually people moved to be more focused on the immediate and in thinking of their *private* gain in making decisions about what the state should do. By the time Plato foreshadows the demise of Socrates in the opening lines of the *Republic*, the young aristocrats of Athens jokingly make clear to Socrates that he cannot yet leave their company because they outnumber him. When he asked whether he might persuade them to let them go, they reply, “But *could* you persuade us, if we refused to listen?”²³ With this sentence, Socrates captures the essential uncaring pose towards politics: simply refusing to listen.²⁴

But there is a second concern with the kind of democratic practice that Thucydides observed: the danger of arrogance and hubris, of the lack of humility, that often creeps into humans, indeed, even at the heart of the practices of many caregivers, especially along paternalistic and parochial lines. If we were to gloss ancient Greek culture by

²³ Ivi, 327d; and *Collected Dialogues* 577. Of course, Plato traditionally is understood to dislike democracy because of strength of the *demos* and their collective incapacities to know; an exemplary passage: «When they meet together, and the world sits down at an assembly, or in a court of law, or a theatre, or a camp, or in any other popular resort, and there is a great uproar, and they praise some things which are being said or done, and blame other things, equally exaggerating both, shouting and clapping their hands, and the echo of the rocks and the place in which they are assembled redoubles the sound of the praise or blame – at such a time will not a young man’s heart, as they say, leap within him? Will any private training enable him to stand firm against the overwhelming flood of popular opinion? or will he be carried away by the stream? Will he not have the notions of good and evil which the public in general have – he will do as they do, and as they are, such will he be?» *Republic* 492 b-d.

What defenders of democracy should address in response to this onslaught is whether there is a kind of knowledge different from Plato’s that can be both reliable and more democratic. This is precisely what *practices* can do, if they are well grounded. It is not the same as arguing for the necessity of “anything goes” in order to discover the truth, either; my thinking here is much influenced by Sophie Bourgault. See S. BOURGAULT, *Putting Bullshit on Trial: The Closing Chapter of Michel Foucault’s Voyage to Antiquity*, in “Theory & Event”, 14 (1),1, 2011.

²⁴ Brunella Casalini recently reminded us: “Italian fascists shouted ‘Me ne frego!’ (‘I don’t give a damn!’), ‘I don’t care!’): B. CASALINI, *Care and Injustice*, in “International Journal of Care and Caring”, 2019, 4,1, 67.

invoking Harry Frankfurt's dictum about "the importance of what we care about"²⁵, we would say that this was a culture that cared the most about honor, and where a grave moral danger was hubris.²⁶ The point is succinctly made by C. M. Bowra, *The Greek Experience*: "The desire to excel feeds on the humiliation of others..."²⁷. It is difficult to care much about those whom one is humiliating, or only slighting, by using them to one's own ends. Neither of these poses is compatible with caring democracy, which aims at a kind of humility, which takes the interests of the cared-for as an important part of the practices of making judgments.

The underlying political culture of honor might well have doomed Athenian democracy eventually without imperial ambitions. But the imperial ambitions of the Athenians are justified (for as long as Thucydides portrays them as bothering to do so...) by a claim to what Athens is owed in honor of its military defense of the Greek cities. The danger of substituting honor for care has not yet left us.

3. *Alexis de Tocqueville*

In *Democracy in America*²⁸, Tocqueville wrote a story²⁹ about democracy, which he foresaw as a result of the "providential fact" of

²⁵ See H. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, in "Synthese", 1982 (53), 257-72.

²⁶ On the centrality of honor, and its tipping point over into *hybris*, consider F. M. Cornford's account of the fate of Athens in his F.M. CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*, Routledge, London, 1905 [2014].

²⁷ C.M. BOWRA, *The Greek Experience*, New American Library, New York, 1957, 46.

²⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, translated by A. GOLDHAMMER, Library of America, New York, 2004.

²⁹ Historically, should we believe Tocqueville? While it is certain that he observed New England town meetings, recent scholarship has been harsh in assessing Tocqueville on various subjects, including race. Among useful sources, I keep in mind M. KOHN, *The Other America: Tocqueville and Beaumont on Race and Slavery*, in "Polity" 2002, 35 (2), 169-93; R.M. SMITH, *Oligarchies in America: Reflections on Tocqueville's Fears*, in "Journal of Classical Sociology" 2010, 10 (3), 189-200; A.B. TILLERY, *Tocqueville as Critical Race Theorist: Whiteness as Property, Interest Convergence, and the Limits of Jacksonian Democracy*, in "Political Research Quarterly" 2009, 62 (4), 639-52; S.S. WOLIN, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2003. What follows is obviously my own interpretation.

the increasing “equality of conditions” in the modern age. Tocqueville mourned the passing of a storied version of aristocracy which brought with it a kind of refinement of the upper classes and their heroic defense against forms of absolutism (as he saw it). But Tocqueville’s goal is “to educate democracy”³⁰ through a portrayal of how self-reliant but cooperating individuals can follow a path to “self-interest properly understood”³¹. While they may not possess the virtues of great aristocrats, they will avoid both the enthusiasms of a mob and the dangers of autocratic centralization that will also accompany the growth of democratic states. The dangers of an uneducated, selfish populace are obvious to Tocqueville³². But the advantages arose out of one feature he found in American life: the activity of citizens, especially in associational life. By themselves, Tocqueville argued, equal citizens are weak, but when they work together actively, they are able to achieve a great deal³³. As a result, human activity, ongoing practices, are at the key to what makes democracy work. As he wrote, “Feelings and ideas are renewed, the heart expands, and the human spirit develops only through the reciprocal action of human beings on one another”³⁴. If the pursuit of material wealth, though, turns people into passive viewers of the political process, then democracy has failed:

When the mass of citizens is willing to concern itself only with private affairs, not even the smallest parties need abandon hope of seizing control of public affairs.

At such times it is not uncommon to find a multitude represented on the world’s vast stage by a few men, just as in a theater. Those few alone speak in the name of an absent or inattentive crowd. They alone act amid

³⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, 7.

³¹ Ivi, 610-613.

³² “If citizens, in becoming equal, were to remain ignorant and crude, it would be hard to predict to what stupid lengths their egoism might carry them, and it would be impossible to say in advance what sort of shameful wretchedness they might become involved in for fear of sacrificing some of their well-being to the prosperity of their fellow men”, A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, 613.

³³ “Among democratic peoples...all citizens are independent and weak; they can do almost nothing by themselves.... Hence they become helpless if they do not learn to help one another of their own free will”, Ivi, 596.

³⁴ Ivi, 598.

universal immobility. They decide everything to suit themselves, changing laws and exerting tyrannical control over mores at will, and it is astonishing to see how few, how weak, and how unworthy are the hands into which a great people can fall”³⁵.

The undoing of democratic life occurs when people lose their concerns with the common good and direct all of their care towards their private lives, families, and fortunes. What keeps democracy alive is not just a belief in it, but active participation:

the most powerful way of persuading men that they have a stake in their country’s fate, and perhaps the only way still available to us, is to see to it that they participate in its government³⁶.

Tocqueville’s concerns, that democratic life requires that citizens be concerned with the purposes of political life – especially with liberty and equality and not simply with the maintenance of order – requires that citizens be educated and skilled at participation. Such skills can only be learned through practice. Thus, democracy requires a “political ‘we’”³⁷ – people need to have knowledge of how to navigate and make political judgments for themselves and others. This knowledge is not the abstract knowledge of the “ideal citizen” who determines the proper way to cast a ballot, to say nothing of people who vote now largely unguided by policy, platform, or anything except a vaguely held sense of their identity group. Such majorities are likely to become tyrannical, a situation made all the worse by the fact that those who have been so denuded of knowledge of the practice of public life have no idea what the problem is.

³⁵ Ivi, 631.

³⁶ Ivi, 270.

³⁷ The term “political we” appears in the opening pages of Nancy MacLean’s book, she is quoting an historian of the “public choice” school of economics who are delighted that their school has “sounded the death knell of the ‘political we’”, N. MACLEAN, *Democracy in Chains: The Dee History of the Radical Right's Stealth Plan for America*, Viking, New York, 2017 [9].

4. *Some Concluding Thoughts*

Are there some lessons to learn for improving democratic practice from my highly idiosyncratic recounting of these two accounts of democratic decline and possibility?

A first point is that challenges to the terms and conditions of democratic practice themselves are fundamentally dangerous.

In English, the rhetorical strategy known as “poisoning the well” refers narrowly to the strategy of making ad hominem attacks against an opponent before they speak, as when, in contemporary parlance, “don’t trust those leftists, they are all socialists so you cannot trust what they say.” As in the ancient war tactic of poisoning a community’s water source, the rhetorical effects of poisoned wells reach far. Cleon did not simply say that his reasons were correct and Diodotus’s were wrong, he tried to poison the well by saying that one must be suspicious of clever arguments³⁸. And, if we can push the analogy a bit further, the caring practice necessary to restore democracy is then to find a way to decontaminate the water, or to find a fresh source. This is not, then, the same response as saying “we must listen to those with whom we disagree,” as if the disagreement is happening on the same level as a regular debate.

Sadly, the well cannot always be decontaminated. But this should be the first strategy of defense.

A second point is that when people begin to substitute their private interest for the public good as a way to assess their political interests, democrats need to redirect democratic practices towards the collective good. One then needs practices that will reaffirm the centrality of, and clarify the nature of, the public interest and the health of public institutions. This undertaking is all the more difficult when an event such as a plague (or pandemic) have made the appeal of taking a short-cut to public life more appealing. Observing the problem in the first place is an important step; it is, as it were, identifying a need for care. It is no guarantee that care will be forthcoming, but without recognizing it, things will get worse.

³⁸ And we recall that one of the charges brought against Socrates was that he made the weaker argument defeat the stronger one. What can such a strange charge mean, except, “we no longer know how to argue but we don’t like it when he wins”.

A third point is that *passive* citizens will not understand how to judge with care. From this perspective, citizens first need to be persuaded to resume an active place in public life. This does not mean amplifying their own voices more loudly, but making a commitment for the voices of everyone to be heard. It requires going beyond voting to be informed on the issues. It requires recognizing what responsibilities one has for actions taken in one's name and owning up to those responsibilities.

Since the 1980s it has become popular to speak not about participatory democracy but about deliberative democracy. The problem with such an approach should be obvious: deliberation is an intellectual activity and practice. It says nothing about who should be responsible for the creating and maintaining and repairing the institutions for deliberation. It says nothing about the need to engage one's emotions, empathy, humility as well as being clever in argument. In short, it assumes that many of the thorny issues that will affect any difficult political question have been bracketed and set aside, just as for most of the history of political thought the actual daily concerns of care had been bracketed and set aside in the so-called *oikos* or private realm.

A useful language that some political theorists in the last half-century used to describe this broader relational practice is the language of cultivation. In a frequently quoted passage, Hannah Arendt characterized cultivation of a proper attitude toward the world as a type of "loving care"³⁹. A similar point is made by Sheldon Wolin⁴⁰. And The Care Collective uses this language extensively in

³⁹ The word 'culture' derives from *colere* – to cultivate, to dwell, to take care, to tend and preserve – and it relates primarily to the intercourse of man with nature in the sense of cultivating and tending nature until it becomes fit for human habitation. As such, it indicates an attitude of loving care and stands in sharp contrast to all efforts to subject nature to the dominion of man (quoted in P. VOICE, *Consuming the World: Hannah Arendt on Politics and the Environment* in "Journal of International Political Theory" 2013, 9 (2), 178-93).

⁴⁰ "With the emergence of democratic ideas during the seventeenth and eighteenth centuries, it fell to the citizen to assume responsibility for taking care of political and social arrangements, not only operating institutions but "cultivating" them, caring for them, improving them, and, ultimately, defending them", S.S. WOLIN, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008, 138.

their path-breaking *Care Manifesto*⁴¹. Cultivation is a practice that requires give and take, careful observation, that is, caring. The hoped-for result in public life is to cultivate a kind of popular culture⁴² that makes ongoing practical engagement in activities of public and personal care an important part of people's daily lives. This ideal no longer even seems within the realm of that for which we might hope. But, if we do not at least hope for it, then the fate of our democracies is likely to follow the path of other, historically failed, democracies.

⁴¹ "...our capacities to care are interdependent and cannot be realised in an uncaring world. Practices more conventionally understood as care, like parenting and nursing, in other words, cannot be properly carried out unless both caregivers and care receivers – indeed, all of us – are supported. This can only happen if care, as a capacity and a practice, is cultivated, shared and resourced on an egalitarian basis. THE CARE COLLECTIVE, *Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso Publishers, London, 2020.

⁴² Wolin wrote, in the sentences just preceding those quoted above, "Democracy presumed the presence of a 'popular culture,' not in the contemporary sense of packaged pleasures for a perpetually adolescent consumer...", see S.S. WOLIN, *Democracy Incorporated*.

MARIA PIA PATERNÒ

CURA, POLITICA, DEMOCRAZIA

SOMMARIO: 1. Lavoro politico e lavoro di cura. – 2. Il concetto di cura: una costellazione di idee di base. – 3. La cura, il femminile, il materno. – 4. Cura e democrazia. – 5. Un approccio realistico.

1. *Lavoro politico e lavoro di cura*

Nel composito panorama della riflessione politico-filosofica contemporanea va da tempo facendosi strada un approccio che mette in valore il pensiero e l'esperienza della cura¹. Esso si va articolando lungo due principali e generalissime direttrici che recuperano fortemente all'attenzione l'aspetto relazionale della cura e puntano verso l'obiettivo di un pieno riconoscimento della polisemanticità del concetto e delle pluralità delle sue pratiche, situandone i contenuti ben oltre i confini della definizione di una terapia di contrasto a condizioni caratterizzate da una qualche patologicità. Si tratta dunque di una cura intesa come *care* piuttosto che come *cure*. Nel suo duplice significato di sollecitudine e preoccupazione – “*aver cura è prendersi a cuore, preoccuparsi, avere premura, dedicarsi a qualcosa*”² – essa si esprime sia

¹ Il successo di questo approccio, testimoniato dall'ampia fioritura di studi, ha spinto Luigina Mortari a parlare di “una sorta di *caring turn*” in ambito filosofico (L. MORTARI, *La cura*, il melangolo, Genova, 2021, 10). Nell'impossibilità di dar conto della letteratura di quello che è diventato negli ultimi trent'anni un “*burgeoning field of study*” (cfr. D. ENGSTER e M. HAMINGTON, introduzione a *Care Ethics and Political Theory*, Oxford University Press, 2015, 1-16) ci si limita qui a rinviare al recente tentativo di messa a punto operato in *The Ethics of Care: the State of the Art*, a cura di F. Vosman, A. Baart e J. Hoffmann, Peeters, Leuven, 2020.

² L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, 14. Insiste sulla rilevanza di questa duplicità di riferimenti anche Elena Pulcini, che giudica importante recuperare il “doppio significato etimologico di *preoccupazione* e *sollecitudine*, in virtù del quale la cura, intesa come *Sorge* o come *concern*, si arricchisce di una dimensione squisitamente *pratica*. La cura in altri termini non è solo un principio morale (ciò che vale invece, sia detto solo per inciso, per il principio responsabilità) ma è anche, appunto “lavoro”, *impegno capillare e concreto* che implica, oltre al coinvolgimento emotivo dei soggetti, la capacità di mettersi in gioco nella molteplicità delle si-

come pratica³ rivolta al soddisfacimento di necessità che attengono alla materialità dell'esistenza quanto anche come attenzione a bisogni più ampi, che esulano dalla sfera della fisicità e della corporeità: la cura non è dunque solo una azione terapeutica tesa a lenire ferite o sofferenze né soltanto lavoro necessario a nutrire e conservare l'esistenza fisica degli organismi viventi e del loro ambiente, ma anche attenzione alle condizioni che consentono di promuovere le possibilità esistenziali che sono proprie a quegli esseri umani in relazione con il mondo che noi siamo.

In ciascuno dei suoi ambiti -quello "del lavoro del vivere" per preservare l'esistenza, quello "della tecnica del rammendo per guarire le ferite" e quello di impulso e sostegno alla "fioritura dell'essere"⁴, la cura viene intesa come un'attività intensamente relazionale e fortemente caratterizzata da una disponibilità all'apertura all'alterità. Se con il termine «cura» si è per lo più storicamente inteso un atteggiamento di tipo assistenziale, da indirizzarsi nei confronti di soggetti bisognosi e non auto-sufficienti, le teorie della cura della nostra contemporaneità hanno dunque cambiato la prospettiva e recuperato all'attenzione una dimensione concettuale più complessa, non più prevalentemente concentrata su una accezione dalla forte coloritura patologica o deficitaria: esse indirizzano infatti lo sguardo verso una costellazione di significati in grado di cogliere le potenzialità esistenti nella fioritura dell'umano che può avvenire nell'apertura al mondo e nell'incontro con l'altro. Non la *cura sui* è prevalentemente al centro di questo *philosophical turn* di fine millennio, ma la cura dell'Altro e delle sue possibilità più

tuazioni in cui essi si trovano ad agire; e la volontà di ottenere effetti, di raggiungere obiettivi" (E. PULCINI, *Cura di sé, cura dell'altro*, in "Thaumàzein", 1, 2013, 85-102. La citazione è a pagina 96).

³ La cura è stata variamente descritta come una pratica, una disposizione, un valore, un dovere. Se Tronto l'ha definita "sia una pratica sia una disposizione" (J.C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia 2006, 132), nel suo *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford, 2006, 42, Virginia Held ha precisato che, a suo avviso, "care is both a practice and a value". Per una declinazione della cura (dei bisogni fondamentali) come dovere o obbligazione nell'ambito di un approccio che mette insieme etica kantiana ed etica femminista della cura cfr. S. MILLER CLARK, *The Ethics of Need. Agency, Dignity and Obligation*, Routledge, New York and London, 2012.

⁴ Cfr. L. MORTARI, *Filosofia della cura*, cit., 35. Cfr. anche EAD., *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, 46.

proprie di stare al mondo, di crescere e di “attualizzare se stesso”⁵ grazie alla rete di relazioni tessute tutt’intorno. La cura, ha precisato Luigina Mortari, legando insieme i due versanti della cura di sé e della cura dell’altro in un approccio filosofico-educativo non scevro di sensibilità per quello che è il piano politico-istituzionale⁶, “è sollecitudine per il possibile che siamo chiamati ad essere; è premura per l’altro; è sentirsi responsabili per le istituzioni che strutturano il mondo umano; è dedizione a rendere attuale il possibile”⁷.

La cura di cui si parla nelle contemporanee teorie della cura è dunque una cura che non si riferisce in via esclusiva al lavoro di accudimento dei corpi e ai bisogni di chi non può provvedere adeguatamente da sé (bambini, anziani, malati)⁸, ma assume significati più vasti, diversamente individuati nelle molteplici declinazioni di tale concetto, che grazie alla sua forte vocazione relazionale ha conquistato un interessante ambito di riflessione anche nel campo della teoria politica. Il merito di tale ampliamento della sfera di interesse va *in primis* attribuito all’attività di ricerca scientifica di Joan Tronto, nella cui ampia – e volutamente generica – definizione del concetto di cura ha trovato un punto di almeno provvisoria convergenza la ormai composita letteratura internazionale. La cura, ha suggerito la studiosa americana, può venire intesa 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”⁹. Il legame tra que-

⁵ Cfr. M. MAYEROFF, *On Caring*, Harper Collins Publishers, New York, 1990, per il quale la cura è sempre aver cura di un’altra persona e questo aver cura “nel suo senso più significativo, è aiutarla a crescere e ad attualizzare se stessa” (1).

⁶ Per l’idea di una *caring education* si rinvia a N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984 e a EAD., *Education and Democracy in the 21st Century*, Teachers College, New York and London, 2013. Si veda in proposito S. OLIVERIO, *Pensiero caring ed educazione alla democrazia*, in *Cura e cittadinanza: un approccio complesso*, in *Cura e Cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, a cura di C. Faraco e M. P. Paternò, Editoriale Scientifica, Napoli, 2021, 161-179.

⁷ L. MORTARI, *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021, 50.

⁸ Per una concezione della cura in cui *care* e *cure* si arricchiscono “convergenndo e facendosi carico l’una delle istanze dell’altra”, vedi G. CUSINATO, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona, 2014, 422.

⁹ J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 118.

sto modo di intendere la cura e l'ambito della politica è stretto ed immediato¹⁰, tanto più che Tronto esplicita fin dall'inizio che, per come da lei inteso, nel concetto di mondo sono inclusi “i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente”, che, come poi precisa, “cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita”¹¹.

Nella loro accezione contemporanea le teorie politiche che si richiamano alla cura si impegnano dunque su un duplice versante: da una parte conferiscono nuova centralità al lavoro di cura in senso proprio e operano al fine di sottrarlo al regime di invisibilità in cui continua largamente a svolgersi nonostante la crescente esternalizzazione che ne ha caratterizzato il percorso di trasformazione registratosi negli ultimi decenni; dall'altra arricchiscono il vocabolario della politica di un concetto ulteriore rispetto a quelli più tradizionalmente impiegati nella nostra tradizione di pensiero, quali quelli di libertà, giustizia o eguaglianza. I due versanti si rivelano, alla fine, come strettamente interrelati: solo un gesto di discontinuità con una tradizione che ha oc-

¹⁰ Si tratta di un legame chiaramente esplicitato fin nei titoli dei libri di Tronto: *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia, 2006, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, 2013 e *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Cornell University Press, New York, 2015. Con il titolo *Chi se ne cura? Come riformare la democrazia*, quest'ultimo testo è stato recentemente proposto in traduzione italiana alle pagine 97-122 del fascicolo 73 del 2022 della rivista “La società degli individui”. Il tema del rapporto tra cura, politica e diritto è al centro dei saggi raccolti nel volume *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, a cura di Maria Pia Paternò, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

¹¹ J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 118. Molto aderenti a quella di Tronto sono le definizioni proposte da Fabienne Brugère, che articola il concetto come “an activity which maintains, repairs, protects and supports individual or collective development” (*Care Ethics. The Introduction of Care as Political Category*, Peeters, Leuven, 2019, 28); da S. Laugier, per la quale la cura “è una varietà di attività con cui cerchiamo di organizzare il nostro mondo per potervi vivere al meglio” (S. LAUGIER, *Etica e politica dell'ordinario*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2015, 45) nella consapevolezza di ciò che è importante ma è spesso occultato all'attenzione (cfr. *ivi*, 52) e da Puig de la Bellacasa che spinge tuttavia nella direzione di una “radically displaced nonhumanist rephrasing” della definizione: “We need to disrupt the subjective-collective behind the “we”: care is everything that *is* done (rather than everything that “we” do) to maintain, continue and repair “the world” so that *all* (rather than “we”) can live in it as well as possible” (P. DE LA BELLACASA, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017, 161).

cultato il valore pubblico e sociale del lavoro di cura dietro la barriera della sfera privata può fornire il background necessario a una proposta politica che lavora intorno al progetto di ridefinire i contenuti della cittadinanza allo scopo di spezzarne il rapporto di discontinuità con la sfera della cura. Se infatti a caratterizzare la tradizione politico-filosofica occidentale è stata un'impostazione di pensiero che ha storicamente separato le attività di cura e la riproduzione sociale dall'ambito del lavoro produttivo e del riconoscimento del beneficio della cittadinanza, la proposta che emerge oggi si configura con un'ottica del tutto speculare: non l'esenzione dalle attività di cura diventerebbe presupposto per il godimento dei diritti di cittadinanza, ma il loro più pieno e ampio esercizio¹². All'interno di un orizzonte concettuale che recupera il linguaggio della giustizia¹³ e fa di quello di cura un diritto da declinarsi sul duplice versante di un diritto a ricevere e a prestare cura¹⁴, prende così corpo, nella più recente stagione della riflessione sul tema, una sensibilità per gli spazi di interconnessione tra il personale e il politico¹⁵ che si lega a un intenso lavoro di riconcettualizzazione del rapporto tra Stato e cittadino.

Se dunque nel passato la sfera pubblica e politica è stata abitata da quella parte della popolazione (maschile) che era dispensata dal lavoro di cura perché impegnata in altri tipi di attività produttive e/o in un servizio di difesa della patria¹⁶, il riconoscimento del valore politico

¹² Per Tronto il riconoscimento della natura sociale e politica della cura implica e sollecita la necessità di una ridefinizione del contenuto della cittadinanza, al fine di includere la cura tra le attività che *rendono* cittadine e cittadini (J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 187-188). Per un'introduzione allo studio del rapporto tra cura, lavoro e cittadinanza in lingua italiana si veda *Cura e Cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, a cura di C. Faraco e M.P. Paternò, Editoriale Scientifica, Napoli, 2021.

¹³ Per una analisi del difficile rapporto tra cura e giustizia si rinvia a L. PALAZZANI, *Cura e giustizia. Tra teoria e prassi*, Studium, Roma, 2017 e a E. PULCINI, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

¹⁴ Cfr. R. WEST, *The Right to Care*, in *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, a cura di E.K. Feder e E. Feder Kittay, Rowman & Littlefield, New York-Oxford 2002, 88-114. Il tema è affrontato anche in J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 153 ss.

¹⁵ Per un'analisi delle motivazioni e del significato radicale della formula "il personale è politico" negli anni '70, cfr. *Il personale è politico*, in M. FRAIRE, a cura di, *Lessico politico delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2002.

¹⁶ Tronto ha fatto riferimento all'idea di un vero e proprio "lasciapassare" dalle attività di cura in senso stretto, che esenta da tali pratiche coloro che ne sono in pos-

della pratica della cura dovrebbe oggi invece condurre a un ampliamento della sfera della cittadinanza e a una qualche trasformazione del dibattito pubblico¹⁷ in cui, lungi dal fare dell'esenzione dal lavoro di cura un presupposto dell'accesso al godimento dei diritti politici, si proceda in direzione inversa, lungo una direttrice in cui si possano pensare proposte di raccordo tra cura e cittadinanza¹⁸.

La proposta politica avanzata in quest'ambito di pensiero lega dunque insieme una valorizzazione del lavoro di cura che passa per una profonda rivisitazione dei confini tra pubblico e privato e una critica alle società contemporanee capace di mettere a fuoco l'incuria che ne caratterizza non solo il distruttivo rapporto con l'ambiente (naturale, sociale, politico) ma anche la problematica tessitura interrelazionale all'interno di una logica assai poco permeabile a ragioni diverse da quelle del profitto, della competizione e dell'accumulazione¹⁹. Per poterne valutare la portata innovativa sarà dunque necessario soffermarsi sul concetto di cura per come viene pensato nella contemporaneità, cioè come strumento indispensabile alla messa a fuoco dei limiti politici e filosofici della tradizione *mainstream* del pensiero occidentale e

nesso in base all'idea che essi già fanno la loro parte nella comunità attraverso il loro impegno in attività di tipo produttivo e/o in un servizio (militare o civile) in difesa della patria. Ha dunque parlato di una "engendered care", precisando che, tradizionalmente, "men provide two forms of broader social care: they protect the society and they engage in productive economic activity. Thus, the argument goes, they are due a 'pass' from engaging in the daily activity of care" (J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 91).

¹⁷ J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 193 ss.

¹⁸ Ad esempio quella recentemente venuta alla luce, seppure in forma ancora abbozzata, nell'idea di un *care corps* o di un servizio civile di cura. Si veda in proposito A. BHANDARI, *Freedom to Care. Liberalism, Dependency Care, and Culture*, Routledge, New York and London, 2021 e le perplessità avanzate in proposito da D. ENGSTER, *Just Add Care and Stir? The Limits of Mainstream Liberal Theory for Taking on Dependency Care*, in "Critical Review of International Social and Political Philosophy", 4 maggio 2021, 1-8. Si veda inoltre F. POLACCHINI, *Il servizio civile universale: verso un nuovo concetto di patria e di cittadinanza*, in "Rivista AIC", 3, 2017, 1-22.

¹⁹ Per una interessante analisi di queste logiche, all'interno di una ormai sconfinata produzione critica, si veda P. DARDOT, C. LAVAL, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2013), DeriveApprodi, Roma, 2019. Per un'analisi che lega insieme il tema della cura e quello delle trasformazioni dell'individualità nelle condizioni storiche e socio-politiche dell'età contemporanea si rinvia invece in particolare a E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

come opportunità per inquadrare la possibilità di un progetto almeno in parte alternativo: un progetto che sappia svelare i molteplici risvolti della *carelessness* dei nostri tempi²⁰ e dare conto della consapevolezza della asimmetria che caratterizza molte delle relazioni interpersonali senza deflettere dall'impegno a tenere alta l'attenzione sul rischio di una declinazione della disparità relazionale in modi che ricalchino ancora una volta i percorsi, ormai ben noti, della gerarchia e del paternalismo.

2. Il concetto di cura: una costellazione di idee di base

La cura cui si richiamano gli scritti filosofici della contemporaneità fa dunque capo a un concetto che riunisce sotto uno stesso tetto riferimenti assai disparati: una cura "bassa", funzionale, ripetitiva (e magari "inautentica" come nella specifica accezione che essa acquisisce nella riflessione ontologica di Heidegger²¹) e una sua modalità "alta", che non è solo un conservare in vita ma anche un dare visibilità a "ciò che conta"²² e un "un far fiorire le possibilità dell'essere"²³ evitando di incorrere in atteggiamenti di tipo paternalistico e di produrre conse-

²⁰ Nel primo capitolo di *Essential Care. An Ethics of Human Nature*, SPCK, London, 2007 intitolato *Carelessness: a Sign of Our Times*, L. Boff sottolinea la necessità di un nuovo paradigma di convivenza e individua le ragioni profonde dell'attuale crisi della civiltà in un generale atteggiamento di "indisponibilità" che, come egli precisa, "manifests itself in the guise of neglect, of disregard and of abandonment; in short, it manifests itself as a lack of care" (2).

²¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano, 2005. Una interessante riflessione sulle coordinate attorno alle quali ruota il pensiero heideggeriano della cura è rinvenibile in W. TOMASI, *Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana*, Liguori, Napoli, 2011, 12 e ss. Si veda anche, più recentemente, F. BRENCIO, *Martin Heidegger e il pensiero della cura*, in "La società degli individui", 1, 2022, 35-44.

²² S. LAUGIER, *Etica e politica dell'ordinario*, cit., 52.

²³ L. MORTARI, *Filosofia della cura*, cit., 123, ma si veda tutto il capitolo primo, *Ragioni ontologiche della cura*, alle pagine 11-67. Ripensando i temi dell'etica della cura dal punto di vista di una filosofia della nascita G. Cusinato ha rilevato che, da questo punto di vista, "la *care* è la cura della rinascita che avviene nell'incontro con l'altro. Affermare che la *care* è rivolta alla fioritura dell'umano rischia di essere ancora troppo generico. La *care* mira alla fioritura intesa come ri-nascita che avviene nell'incontro con l'altro" (G. CUSINATO, *Cura e nascita. Emotional Sharing come fondamento delle relazioni di cura*, in *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, a cura di E. Pulcini e S. Bourgault, il Mulino, Bologna, 2018, 155).

guentemente inaccettabili riduzioni delle possibilità di agency e di autodeterminazione nei soggetti coinvolti. Imprescindibili sono dunque, in questo orizzonte, tanto un atteggiamento di ascolto che non cede alla tentazione di un silenziamento della voce dell'altro, quanto anche la disponibilità a un uso accorto e plurale di strumenti diversificati: alcuni indirizzati all'individuazione di risorse di tipo (infra)strutturale e politico-istituzionale²⁴, altri caratterizzati dalla messa in valore dello sforzo di accogliere la legittimità del punto di vista e dei desideri dell'altro e di restare sempre un passo indietro rispetto alla tentazione di avanzare quella che è invece la propria interpretazione dei bisogni altrui.

Le idee di base che stanno dietro ai contemporanei tentativi di definire il concetto di cura e di renderlo utilizzabile in una prospettiva non solo terapeutica-educativa ma anche politico-filosofica sono dunque primariamente quelle di voce, di ascolto e di attenzione²⁵, da declinarsi in correlazione con quelle di contestualità e corporeità, responsabilità, relazionalità, vulnerabilità e narratività. Ad esse va tuttavia premessa una critica del pensiero gerarchico e binario della tradizione occidentale che, oltre ad investire la logica oppositiva, ne stigmatizza la insufficiente e selettiva attenzione da essa attribuita al versante emotivo dell'esperienza umana e alle pratiche del vissuto quotidiano²⁶.

²⁴ Si veda in proposito la proposta di una "care as responsive infrastructure" formulata da M. HAMINGTON e M. FLOWER in *Care Ethics in the Age of Precarity*, University of Minnesota Press, 2021, 281-304.

²⁵ Per riferimenti al tema del rapporto tra voce e ascolto come contenuto specifico di un'etica della cura si rinvia a D. KOEHN, *Rethinking Feminist Ethics. Care Trust and Empathy*, Routledge, London and New York, 1998 e a S. BOURGAULT, *Repenser la "voix", repenser le silence: l'apport du care*, in S. Bourgault e J. Perrault (a cura di), *Le care. Ethique féministe actuelle*, Les éditions du remue-ménage, Montréal, Québec 2015 nonché EAD., *Democratic Practice and 'Caring to Deliberate': a Gadamerian Account of Conversation and Listening*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, a cura di P. Urban e L. Ward, Springer, London, 2020, 31-51. Per una riflessione sulla cura come attenzione che non prescinde da un richiamo alle condizioni materiali e politiche che la rendono possibile cfr. inoltre EAD., *Cura come attenzione: riflessioni sulla dimensione affettiva e cognitiva della cura*, in *Cura ed Emozioni*, cit., 209-228 e B. CASALINI, *La cura e la necessaria 'ecologia dell'attenzione'*, in "La società degli individui", 73, 2022, 59-70.

²⁶ Scrive S. Laugier (*Etica e politica dell'ordinario*, cit., 42) che "l'attenzione per il quotidiano è il primo passo della cura: questa richiama la nostra attenzione verso fenomeni solitamente non visti, ma che sono sotto i nostri occhi" pur non venendo (adeguatamente) percepiti proprio per effetto della loro immediatezza e vicinanza.

Franz Vosman ha individuato sette idee-base della cura e ha messo in rilievo lo stretto collegamento che esse intrattengono con il pensiero delle donne, così come esso è venuto precisandosi nei diversi femminismi che, tra il diciannovesimo e il ventunesimo secolo, ne hanno rappresentato la storia in occidente. Nell'ambito di queste *core ideas* egli annovera la relazionalità, la contestualità, l'importanza attribuita alle emozioni, il riconoscimento della natura politica delle pratiche del dare e del ricevere cura, il concetto di responsabilità, l'attenzione alla corporeità e alla vulnerabilità²⁷.

L'elenco rende evidente che il riferimento al pensiero femminista non va esclusivamente al momento dei suoi esordi o alla sua insistenza sulla necessità di recuperare all'attenzione della discussione pubblica ambiti tradizionalmente ascritti alla sfera del privato e affidati al lavoro di quelle componenti della società che per la loro appartenenza di genere (oltre che in conseguenza della loro condizione socio-economica o di un pregiudizio razziale) sono state storicamente escluse dalla cittadinanza e hanno goduto più limitatamente di altre dei diritti politici, economici e sociali. Il rinvio alla rilevanza dei concetti appena enumerati spinge infatti nella direzione di un apprezzamento del contributo specificamente apportato da quella stagione del femminismo che ha spostato il suo focus dalla rivendicazione di eguaglianza prevalentemente avanzata dal movimento delle donne nell'Ottocento e ha rivolto la sua "attenzione ad una lettura più strettamente concettuale della logica androcentrica"²⁸ mettendo a tema una più ampia riflessione sulla differenza. La revisione critica del progetto dell'emancipazione – e della richiesta di omologazione ad un modello maschile che in esso si è ritenuto essere implicitamente contenuta – ha infatti favorito l'espressione di forme nuove e originali di pensiero che hanno rivolto la loro attenzione a una riflessione concettuale della logica dell'antropocentrismo e hanno insistito sull'esigenza di mettere a fuoco proposte ed esperienze differenti da quelle dominanti e da queste

²⁷ F. VOSMAN introduzione a *The Ethics of Care: the State of the Art*, cit. 36. Un'interessante messa a punto del tema del rapporto tra cura e vulnerabilità è in *Philosophy of Care. New Approaches to Vulnerability, Otherness and Therapy*, a cura di J. BRAGA e M. SANTIAGO DE CARVALHO, Springer, Cham, 2021, Part I, *Care and Vulnerability*, 1-95.

²⁸ Per un primo approccio alle filosofie femministe cfr. A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. RESTAINO, A. CAVARERO (a cura di), *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999. La citazione è a pagina 116.

difformi per la loro capacità di fare affiorare punti di osservazione e di vista da esse occultati non solo nella rigidità della separazione tra pubblico e privato e nella logica egemone della prima delle due sfere, ma anche in una insufficiente valorizzazione delle forme dell'impegno emotivo²⁹ e dei saperi esperenziali e relazionali³⁰.

All'approccio (falsamente) universalistico che ha caratterizzato lo stile di pensiero politico-filosofico di una tradizione maschile razionalistica e gerarchica che "assume l'uomo come uno dei due generi della razza umana e, allo stesso tempo, come paradigma universale dell'intera specie"³¹, viene così ad essere opposta una possibilità di vedere e di concepire il mondo pensata in funzione dell'obiettivo di salvaguardare un approccio paritario e pluralista e un adeguato apprezzamento del valore dei differenti apporti che, all'ordine politico-sociale, possono venire dall'accoglimento della molteplicità dei punti di vista e delle competenze disponibili. Questa accentuazione del tema della differenza – di genere, di classe, di razza o altro – si è accompagnata a una nuova sensibilità ai contesti e a un approccio di complessiva rivalutazione della sfera del sentire e del valore delle pratiche quotidiane: in particolare quelle, tradizionalmente invisibili alla sfera pubblica e politica, di un fare legato ai corpi e al benessere psicofisico di quelle persone in relazione che ci riveliamo essere nonostante lo storico sbilanciamento sui concetti di indipendenza e di autonomia che, come si sottolinea in questa costellazione di pensiero, avrebbe fortemente caratterizzato il pensiero occidentale.

Nella rilettura di tali centrali categorie concettuali, l'approccio che

²⁹ Sull'importanza dei sentimenti e dei valori che dovrebbero informare un'etica della cura ha particolarmente insistito V. HELD, *The Ethics of Care*, cit. Part 1, 9 ss. Molto frequentato nell'ambito della riflessione sulla cura, il tema del suo rapporto con le emozioni è stato recentemente ripreso da V. SORRENTINO, *Esistenza, cura ed emozioni*, in *Cura ed emozioni*, cit., 229-248.

³⁰ Particolarmente interessanti appaiono in quest'ottica essere le ricadute del pensiero italiano della differenza sessuale per la sua sensibilità al tema del pensiero dell'esperienza e delle pratiche dell'affidamento e del partire da sé. Nell'ambito dell'ampia letteratura in materia si veda almeno DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale: da scoprire e da produrre*, La Tartaruga, Milano, 1987 e il saggio di M.S. SAPEGNO dal titolo *Gli anni Settanta: quale politica? Autocoscienza e differenza*, in EAD. (a cura di) *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Mondadori, Milano, 2011, 153-169.

³¹ A. CAVARERO, *Il pensiero femminista*, cit., 124.

viene messo a fuoco insiste sulla realtà della fragilità, della vulnerabilità e dell'interdipendenza e complessivamente invita a un atteggiamento di maggiore modestia antropologica. Ne emerge un richiamo alla necessità di ripensare il concetto di autonomia sottraendone l'interpretazione alla tentazione di una declinazione in termini di autosufficienza e sostenendo invece lo sforzo necessario a riformularlo in modi che siano maggiormente appropriati alla realtà della corporeità e dell'esposizione al bisogno che ci caratterizza in quanto soggetti eccentrici, "estatici"³² e relazionali, in mutevole equilibrio con l'ambiente e mai integralmente bastanti a noi stessi.

Se la cura è dunque in primo luogo "una sfida all'idea che gli individui siano *interamente* autonomi e autosufficienti"³³, essa si precisa poi per la complessa natura della sua risposta a questa acquisizione del pensiero. Avere cura, si insiste infatti nell'ambito di questa impostazione concettuale, vuol dire essere capaci di cogliere la realtà (e forse il valore) di una vulnerabilità che ci caratterizza tutti e che ci impone di ripensare l'autonomia abbandonando le illusioni che hanno caratterizzato la storia del pensiero liberale occidentale³⁴ per riformularne il senso all'interno di un discorso che sappia aprirsi a una prospettiva diversa da quella offerta dal panorama filosofico-concettuale che ha prevalentemente caratterizzato il nostro passato: un discorso che, pur salvaguardandone il postulato della imprescindibilità, collochi l'autonomia nella sfera della capacità di ridisegnare le relazioni (piuttosto che di sottrarsi ad esse) e la pensi nell'ambito di processi che maturano all'interno di relazioni di cura andate a buon fine³⁵. Si tratta tuttavia di relazioni, è bene precisare fin da subito, che è necessario sottoporre a costante monitoraggio: esse vanno preservate dalla minaccia del domi-

³² Cfr. W. TOMMASI, *Una soggettività estatica: emozioni, vulnerabilità e desiderio*, in "Thaumazein", 2, 2014, 407-430.

³³ J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 34. Il corsivo è mio.

³⁴ Per una critica in tal senso in ambito femminista cfr. M. FINEMAN, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, New York-London, 2004.

³⁵ Così ad esempio V. HELD, *The Ethics of Care*, cit., 14 che, all'ideale impoverito dell'autonomia declinato dal pensiero liberale, oppone un concetto relazionale di essa: "the autonomy sought within the ethics of care is a capacity to reshape and cultivate new relations, not to ever more closely resemble the unencumbered abstract rational self of liberal political and moral theories". Cfr. inoltre D. ENGSTER, *Care Ethics and Liberal Freedom*, in *Caring for Liberalism. Dependency and Liberal Political Theory*, a cura di A. Bhandary e A.R. Baehr, Routledge, New York and London, 2021.

nio e del paternalismo attraverso un esercizio costante di resistenza alla tentazione di una definizione monologica della realtà e di omologazione delle differenze. Il risultato di tale sforzo di attenzione si situerà in un qualche punto di mezzo di un percorso di mediazione tra interpretazioni discordanti che, pur non potendo riuscire che in modo parziale e limitato³⁶, può trovare sostegno nella disponibilità a un ascolto “significativo” e nella risultante accettazione della legittimità di punti di vista non coincidenti con il proprio.

3. *La cura, il femminile, il materno*

Stanti il comune posizionamento critico nei confronti della tradizione e la condivisione dei riferimenti concettuali alla corporeità e a una relazionalità non gerarchica, c'è dunque un forte collegamento tra l'affermazione positiva della differenza promossa dal femminismo della cosiddetta seconda ondata e l'etica della cura³⁷, non a caso prevalentemente concepita come un'etica femminile, sebbene la sua contestazione della struttura oppositiva e gerarchica dell'ordine tradizionale la qualifichi, più precisamente, come un'etica femminista e post-patriarcale³⁸. Tanto la sensibilità ai contesti e alle relazioni quanto il rilievo accordato alla corporeità e alle emozioni in una cornice di complessivo apprezzamento della rilevanza – e della politicità – delle pratiche di cura hanno contribuito a saldare l'alleanza nel contesto di una sensibilità critica che investe tanto il lungo passato del patriarcato quanto anche, con lo sguardo ai nostri giorni, le derive (pseudo?) paternalistiche del modello di welfare occidentale e l'eccesso di investi-

³⁶ Sul rischio di un paternalismo pubblico dai tratti ancora simili a quelli del potere privato e paterno della tradizione occidentale cfr. J. A. WHITE, *Democracy, Justice, and the Welfare State: Reconstructing Public Care*, The Pennsylvania State University Press, 2000. Ma si veda anche, più recentemente, M. SMILEY, *Re-thinking 'Paternalism' for a Democratic Theory of Care*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, cit., 93-115.

³⁷ Si veda, in relazione al dibattito italiano, *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, a cura di B. Beccalli e C. Martucci, La Tartaruga, Milano, 2005.

³⁸ Chiarissima sul punto C. GILLIGAN, *La resistenza all'ingiustizia: un'etica femminista della cura*, in “Iride”, 2, 2011, 315-329. Cfr. inoltre C. BOTTI, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia diritto, Milano, 2017, 48 ss.

mento nella logica del mercato verso cui inclina l'approccio di stampo liberale. Differentemente da quanto è avvenuto del legame tra cura, antipatriarcalismo e femminismo, la connessione tra la cura e il femminile non si è dimostrata altrettanto salda nel tempo. Si tratta di un collegamento che, come è stato osservato, non è concettualmente necessario, non essendo in alcun modo esclusa la possibilità di impostare una teoria della cura senza che si debba far ricorso a una tale declinazione in termini di genere: ad opinione di Joan Tronto un superamento di tale posizione favorirebbe anzi il dispiegarsi di una "full-fledged moral and political theory of care"³⁹, perché la libererebbe da un ancoramento di dubbia sostenibilità con l'idea di una moralità femminile, il cui postulato potrebbe dimostrarsi teoricamente azzardato e strategicamente controproducente. Stante l'ancora ampiamente perdurante identificazione della "normalità" con il maschile, argomenta Tronto, quella tra la cura e il femminile potrebbe infatti rivelarsi una equazione politicamente rischiosa perché la rivendicazione in tali termini di una differenza di genere si presterebbe, a tutt'oggi, al non insignificante pericolo di venire più o meno surrettiziamente a ospitare un rinvio a una condizione di inferiorità⁴⁰.

Giudicata come scarsamente sostenibile a livello teorico e come tutt'altro che utile dal punto di vista della strategia dell'emancipazione che si intenderebbe invece promuovere, l'identificazione tra la cura e il femminile è stata dunque sottoposta ad un processo di radicale revisione. È infatti nella direzione indicata da Tronto che hanno per lo più interpretato la cura le teorie di seconda generazione⁴¹, la cui particolare specificità è stata quella di avere affiancato alla critica

³⁹ J.C. TRONTO, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, in "Signs", 4, 1987, 644-666, la citazione è a pagina 657.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, 646: «My argument is threefold. The equation of "care" with "female" is questionable because the evidence to support the link between gender difference and different moral perspectives is inadequate. It is a strategically dangerous position for feminists because the simple assertion of gender difference in a social context that identifies the male as normal contains an implication of the inferiority of the distinctly female. It is philosophically stultifying because, if feminists think of the ethic of care as categorized by gender difference, they are likely to become trapped trying to defend women's morality rather than looking critically at the philosophical promises and problems of an ethic of care».

⁴¹ O. HANKIVSKY, *Social Policy and the Ethics of Care*, UBC Press, Vancouver e Toronto, 2004, 11.

all'antropologia dell'individualismo liberale e all'attenzione alla realtà dell'interdipendenza un collegamento con l'etica dei diritti (precedentemente assente) e una rivisitazione critica dell'ottica di genere che era stata invece largamente presente nelle prime teorizzazioni della cura. A fare le spese di questa revisione sono state tanto le interpretazioni di una "differenza" da intendersi come il portato di un punto di vista declinato al singolare (come se esistesse un solo punto di vista femminile, condiviso da tutte le donne indipendentemente da altre variabili personali o economico-sociali), quanto anche l'idea che la cura possa essere rappresentata come esemplificata, al suo meglio, nell'esperienza materna⁴² o, al più, genitoriale, nella misura in cui essa si presta al riconoscimento della possibilità di un apprendimento culturale dell'accudimento (che sarebbe dunque aperto anche al genere maschile).

Entrambe le radici femministe di un'etica della cura -quella riconducibile all'idea di un "pensiero materno" formulata da Sara Ruddick e quella di una voce morale femminile riflessiva connotata dalla sensibilità al contesto e dall'esperienza della connessione di Carol Gilligan, vengono con ciò ad essere oggi rivisitate, nel timore che possano ospitare il rischio di una deriva di tipo essenzialistico. Si tratta di un rischio che, a stare alle specificazioni da loro fornite nel corso degli anni, sta in realtà più in alcune delle letture che ne sono state offerte che nelle intenzioni delle autrici e nelle formulazioni originarie. Ciò che una loro più attenta lettura lascia comunque in definitiva emergere è che, anche a prescindere da come sono state pensate originariamente⁴³, queste riflessioni prestano entrambe utili strumenti a una filosofia della cura in grado di svilupparsi pienamente senza ricadere nella trappola del paternalismo e senza soggiacere a quella logica dell'essenzialismo⁴⁴ che,

⁴² Come invece nell'impostazione di Ruddick e Noddings, le cui posizioni sono commentate in O. HANKIVSKI, *Social Policy and the Ethics of Care*, cit., 12.

⁴³ Se, per come esposte in *Con voce di donna*, le teorie di Gilligan possono indurre qualche dubbio in tal senso, l'autrice ha poi meglio specificato, sottolineando l'estraneità della sua proposta a una qualche logica di tipo essenzialistico. Si veda in particolare EAD., *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere* (2011), Moretti e Vitali, Bergamo, 2014 e, più recentemente, EAD. e N. SNIDER, *Perché il patriarcato persiste?* (2018), Vanda edizioni, Milano, 2021, in cui respinge l'addebito e individua il nucleo delle tesi espresse in una critica di tipo culturale (126 s.). Per un'analisi della questione cfr. C. BOTTI, *Cura e differenza*, cit., 35 ss.

⁴⁴ A fugare ogni dubbio in proposito relativamente al pensiero di Ruddick, può a

prescindendo dalle storie e dai contesti, pretende di individuare per tutte le donne (e per tutti gli uomini) caratteristiche fisse e resistenti alla possibilità di mutamento. Se dunque il femminismo di terza ondata e le teorie della cura di seconda generazione hanno rivisitato criticamente alcuni aspetti delle teorizzazioni precedenti, investendone la tentazione di fare della differenza femminile una sorta di correlato dell'universalismo maschile a valenza dimidiata (in quanto applicabile al solo genere femminile) e spazzando via la focalizzazione sul legame interpersonale nella specificità del rapporto madre-figli, sarebbe in pura perdita che si costituirebbe un atteggiamento di così ampia diffidenza da giungere al punto da precludere la possibilità di preservare adeguatamente all'attenzione alcuni dei loro spunti più interessanti. La voce "femminile" di Gilligan e il pensiero materno di Ruddick conservano infatti la loro pregnanza se li si legge (come hanno del resto ampiamente fatto anche le loro stesse pensatrici) come espressioni di capacità che non sono già da sempre e per natura a disposizione, ma che si formano e si strutturano proprio nel corso del lavoro che il loro esercizio richiede. Considerare il tema dell'educazione al distacco e all'astrazione come ha fatto Gilligan in *With a Different Voice*⁴⁵ o

mio avviso bastare la sua definizione di madre come "persona che soddisfa le tre fondamentali richieste di protezione, crescita e approvazione sociale", e la successiva puntualizzazione sul fatto che "nessuna donna o uomo nasce madre: le persone diventano madri in particolari circostanze storiche e sociali" (S. RUDDICK, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, non violenza: il pensiero della differenza per una nuova politica* (1989), red edizioni, Como, 1993, 69. Cfr. inoltre 56. Per un'analisi dell'estraneità del pensiero di Ruddick a posizioni di tipo essenzialistico, cfr. P. URBAN e L. WARD, *Introducing the Contexts of a Moral and Political Theory of Care*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, 1 ss.

⁴⁵ Facendo riferimento alle teorie di Nancy Chodorow, Gilligan ha riflettuto sulle conseguenze di passaggi pedagogico-esistenziali differenziati, caratterizzati da un'educazione al distacco per i maschi e da un'educazione all'attaccamento e alla connessione con la madre per le femmine. Cfr. C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano, 1987. Nei testi successivi di Gilligan il rapporto di connessione con la madre sembra giocare un ruolo minore e si afferma con maggiore evidenza l'idea che la fiducia nelle relazioni e l'empatia siano originariamente una propensione che appartiene a tutti, indipendentemente dal genere, ma che essa viene tuttavia pervertita dai condizionamenti e dall'inconscia adesione a stereotipi di genere di tipo patriarcale. Così anche nel recente collegamento tra la politica del patriarcato e la psicologia della perdita sviluppato nel 2018 in *Why does Patriarchy Persist?* attraverso una interessante rielaborazione degli studi sull'attaccamento di John Bowlby.

guardare al vissuto materno come a un'esperienza di ascolto, di disponibilità al cambiamento e di mediazione tra esigenze diverse (quelle della madre e quella del figlio, quelle dei diversi figli tra loro, quelle che nascono dalle aspettative sociali e genitoriali e quelle che sono riposte nella personalità in costante mutamento che ciascun figlio esprime) non implica altro che l'esigenza di ampliare il più possibile la possibilità di fare ricorso a tali pratiche relazionali non monologiche, rendendone a tutti fruibile l'esperienza. Ciò che si può pertanto proficuamente cogliere abbandonando gli atteggiamenti di diffidenza e rigidità che possono nascere da un eccesso di timore nei confronti dell'essenzialismo è che, se si intende riconoscere il giusto valore alla questione della relazionalità dell'essere umano, non si potrà probabilmente schivare del tutto la questione della natura della relazione che è alla base di tutte le relazioni: la relazione "materna" intrattenuta con colei (o colui) che, a prescindere dalla sua appartenenza di genere, si è preso cura di noi alla nostra nascita, offrendoci la possibilità di stare al mondo.

Tale questione, che è al centro della riflessione delle teorie della differenza sessuale⁴⁶, è stata declinata, anche in ambito diverso da quello statunitense, con una interessante connessione al tema della democrazia e all'approccio non monologico che la caratterizza nel profondo. Non solo nell'analisi di Gilligan, che vede nella democrazia un'alternativa al patriarcato, ma nell'approccio filosofico e psicanalitico delle teorizzazioni di Luisa Muraro e di Luce Irigaray emerge un collegamento proficuo tra il tema della cura e quello della politica come luogo di espressione di un pluralismo le cui radici stanno in un percorso di apprendimento dell'importanza del Due⁴⁷, che fa parte in-

⁴⁶ Essa è in particolare al centro della riflessione di L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Milano, 1992, II ed. ampliata e rivista 2006 e di L. IRIGARAY, *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (1974), tr. it. a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano, 1984. Ma si vedano inoltre le tesi contenute in EAD., *Etica della differenza sessuale* (1984), Feltrinelli, Milano, 1985.

⁴⁷ Su questo terreno del riconoscimento di un agire politico costruito in modi alternativi a quelli fondati sulla relazione di potere che costruisce il comando e l'obbedienza, molto promettenti sembrano essere alcune acquisizioni del pensiero della differenza così come concepito in quei due laboratori del femminismo europeo che sono stati la Francia e l'Italia degli ultimi decenni del secolo scorso. In quest'ambito di pensiero, fortemente segnato dalla riflessione lacaniana e dalla rielaborazione di essa operata da Luce Irigaray il patriarcato è concepito non solo come un ordine sociale

tegrante dell'apprendistato materno e della continuativa esperienza di mediazione che, in un continuo andirivieni di scambi, caratterizza la relazione madre-figlio.

Ciò che sarà necessario monitorare, una volta che la focalizzazione sul tema dell'essenzialismo avrà esaurito la sua spinta propulsiva, avrà in questa prospettiva a che fare non tanto con la presupposta "natura" del femminile (e del maschile), ma con la necessità di una più attenta valutazione dei rischi che sono a tutto campo implicitamente connessi a tali pratiche e con l'esigenza di sostenere un atteggiamento di realismo come presupposto indispensabile a monitorarne le contraddizioni⁴⁸. Nessuna idealizzazione sarebbe infatti benvenuta: la consapevolezza del fatto che pratiche come quelle di cura diano origine a un determinato tipo di pensiero non esonera dalla necessità di riconoscere l'ambivalenza che è insita in esse (la pratiche materna senz'altro non esclusa) e di non trascurare la tendenza all'aggressività o al dominio che vi si possono celare⁴⁹. Una consapevolezza della pervasività delle logiche di potere non deve tuttavia fare da velo alla possibilità di misurare i diversi gradi di gerarchizzazione delle differenze presenti nelle molteplici esperienze relazionali a nostra disposizione e di interrogarsi sulla possibilità che pratiche non patriarcali come quella della cura possano in qualche modo trasmigrare sulla scena pubblica e politica correggendone lo sbilanciamento verso il paternalismo che ha caratterizzato la cultura tradizionale.

4. Cura e democrazia

Sgombrato dunque il campo dall'equivoco che nascerebbe dal considerare la cura di cui qui si parla nel senso -esclusivo o prevalente- di un accudimento del corpo che lo tenga al riparo dalla malattia o costituisca una terapia degli stati patologici in cui possono incorrere

gerarchico, ma come un ordine simbolico che va ripensato dando importanza alla relazione materna. Si veda in proposito L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Milano, 1994 e EAD. *In tutto il mondo siamo sempre in due. Chiavi per una convivenza universale*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006.

⁴⁸ Per esempio, all'interno della pratica materna, "quella tra noncuranza e coscienza e quella tra dominio e controllo educativo" (S. RUDDICK, *Il pensiero materno*, cit., 133).

⁴⁹ Ivi, 45.

quegli organismi fragili che siamo (ciò che corrisponderebbe all'inglese *to cure*), resta ancora necessario declinare adeguatamente il concetto sul versante dell'analisi politica e istituzionale e indicare la natura del legame con la democrazia rivendicato con crescente insistenza dalle contemporanee teorie della cura⁵⁰. Sebbene possa sembrare alquanto scontato che non possano mancare ricadute in tale campo nell'ambito di una riflessione che insiste sui concetti di relazionalità e responsabilità, sarebbe tuttavia fuorviante immaginare che, da questa sensibilità ai temi della fragilità, della vulnerabilità e dell'interdipendenza, scaturisca un tipo di riflessione preponderantemente caratterizzato da un interesse specifico per un'analisi politologica in senso stretto o per gli accorgimenti di tipo politico-istituzionale che possono sembrare più appropriati per offrire riparo a quella parte della molteplice realtà della sofferenza umana che potrebbe essere efficacemente presa in carico attraverso la messa in opera di una cornice istituzionale sostenuta da una adeguata impalcatura giuridico-politica⁵¹.

Piuttosto che a un lavoro di ridefinizione dell'impianto politico-istituzionale di cui una democrazia dovrebbe essere provvista per poter essere messa in condizione di non disattendere i criteri di parità, pluralismo, non silenziamento e presa in carico della vulnerabilità che sono parte integrante del loro bagaglio filosofico-culturale, le contemporanee teorie della cura rivolgono principalmente la loro attenzione alla messa in evidenza dello sfondo concettuale che ne dovrebbe costituire il presupposto: in mancanza di una adeguata osservazione delle sue pratiche e di una riflessione a tutto campo sulle idee-guida che dovrebbero sorreggerla, la democrazia rischierebbe infatti di ricalcare quegli stessi percorsi che, ad ogni svolta del suo lungo cammino, si sono efficacemente riproposti, impedendone una adeguata affermazione. La presa di coscienza di tale storico fallimento, che appare essere oggi dilagante nel vissuto collettivo ed evidente nel reiterarsi dei discorsi sulla crisi di tale forma di governo, costituisce in tale prospettiva lo

⁵⁰ Nell'ambito del lungo elenco di pubblicazioni che si potrebbero citare a sostegno di tale affermazione si vedano almeno *Politiciser le care? Perspectives sociologiques et politiques*, a cura di M. Garrau e A. Le Goff, *Le bord de l'eau*, Lormont, 2012, *Care Ethics and Political Theory*, a cura di D. Engster e M. Hamington, Oxford University Press, Oxford, 2015, G. SERUGHETTI, *Democratizzare la cura/Curare la democrazia*, edizioni Nottetempo, Milano, 2020.

⁵¹ Cfr. P. URBAN, *Organizing the Caring Society: Toward a Care Ethical Perspective on Institutions*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, cit., 277-303.

sfondo a partire dal quale può oggi essere pensabile una riflessione sulle molteplici cause che sono alla radice di un tale esito a partire da quel disaccoppiamento tra politica e cura che impedisce per un verso di fare dell'allocazione del lavoro di cura uno dei principali temi dell'agenda politica e per l'altro di procedere a una presa in cura della democrazia da parte dei cittadini⁵². Per portare questa forma di governo oltre l'impasse in cui sembra essersi arenata, le teorie politiche della cura si ripropongono dunque, così come parte rilevante del pensiero femminista, di mettere a fuoco una serie complessa di problemi la cui molteplice realtà appare essere sostanzialmente riconducibile alla stabile affermazione di un ordine sociale e simbolico caratterizzato da un binarismo gerarchico e generatore di separazioni, silenziamenti e disuguaglianze (di cui quella tra maschile e femminile è la principale ma nient'affatto l'unica). Determinante è pertanto, in tale prospettiva critica, il riferimento polemico a un sistema che, indipendentemente da un'analisi delle diverse forme che esso può avere assunto nel corso della storia, si presenta invariabilmente come un approccio monologico che esprime una voce egemone e silenziatrice, che ordina la realtà in precisi rapporti di superiorità e di subordinazione e che si ripercuote negativamente sulla possibilità di una corretta espressione della natura relazionale dell'essere umano⁵³: si tratta dunque di un discorso che investe un sistema complessivamente definito come patriarcale e, in una cornice più estesa, la logica androcentrica e fallogocratica ad esso correlata.

Di questo ordine politico la democrazia viene dichiarata essere l'inverso concettuale⁵⁴. Mai finora affermata in quanto tale nel reale, la democrazia descrive in questa prospettiva di pensiero un orizzonte teorico-politico che punta al superamento del verticalismo e del binarismo che pertengono alla struttura del patriarcalismo e promuove un approccio non monologico e una logica di accettazione del molteplice e del plurale: quella teorizzata nell'ambito di questo orizzonte di pensiero è dunque una democrazia esigente, che “dipende dall'aver pari

⁵² *Care deficit e democratic deficit* possono in questo senso essere rappresentati come due facce della stessa medaglia. Cfr. J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 103.

⁵³ Cfr. C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit., 35-36.

⁵⁴ Si noti in proposito che, come nota Wanda Tomasi nella sua introduzione, Gilligan contrappone il patriarcato non al matriarcato, ma alla democrazia. Cfr. C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit., 21.

voce e da un impegno responsivo”⁵⁵ e non può prescindere dalla resistenza al tacitamento di quella “voce umana relazionale” che viene detta appartenerci indipendentemente dal genere se non mortificata e deragliata ad opera del sistema patriarcale⁵⁶. Se l’etica della cura, radicata nella voce e nelle relazioni, può così venire ad essere immaginata come “un’etica della resistenza che ha la virtù di contrastare l’ingiustizia” e “che storicamente lotta per liberare la democrazia dal patriarcato”⁵⁷, la prospettiva da essa propugnata non può che manifestarsi come tutt’altro che estranea alla sfera politica e si costituisce, a conti fatti, come possibilità di superare i codici binari, le prescrizioni gerarchiche e la spinta alla separazione del sé dalla relazione che vengono invece individuati come caratteristiche intrinseche di ogni patriarcalismo.

Pensiero femminista ed etica della cura convergono dunque al fondo, seppur con argomentazioni non sempre sovrapponibili, su una radicale messa in discussione della struttura monologica dell’ordine tradizionale occidentale (e non), che viene detto assumere solo uno dei due sessi come paradigma dell’intero genere umano e funzionare sistematicamente in base a codici precisi di subordinazione e di esclusione. Ma oltre ad evidenziare il binarismo e il verticalismo del sistema patriarcale, che strutturano precise gerarchie e differenziano saperi e poteri in sfere distinte e di disuguale peso valoriale, esse si concentrano poi lungo una direttrice che sfocia su un lavoro di elaborazione di una proposta alternativa, finalizzata alla restituzione di visibilità alle differenze e alla attivazione di una possibilità di declinarne i contenuti in modi che non siano né gerarchici né monologici. Si tratta dunque di proposte che, nel loro aspetto più generale, mirano a valorizzare la possibilità di una disparità non gerarchica e a costituirsi come un’alternativa democratica e pluralista a un “ordine di centralità maschile che struttura la tradizione in tutte le sue forme”⁵⁸ e ne permea le

⁵⁵ Cfr. C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit., 177.

⁵⁶ Come commenta Wanda Tommasi, nel patriarcato il gioco relazionale, che è originariamente di tutti e di tutte, viene “deragliato e perverso, associando la voce relazionale al femminile e quella assertiva la maschile” (Cfr. C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit. 18).

⁵⁷ Così fin già nella quarta di copertina di C. Gilligan, *La virtù della resistenza: resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2014. Per una definizione della cura come resistenza all’etica dell’incuria tipica del capitalismo neoliberale cfr. K. LYNCH, *Care and Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 2022.

⁵⁸ A. CAVARERO, *Il pensiero femminista*, cit., 114.

istituzioni disegnandole a partire dalle esigenze di una parte che erroneamente esprime la rivendicazione di rappresentare il tutto.

Nel declinare il concetto di democrazia in stretta connessione con una polemica antipatriarcale densa di riferimenti critici, le teorie politico-filosofiche di cui si tratta non procedono necessariamente a una messa in chiaro di cosa si debba intendere, con esattezza, per patriarcalismo. Di esso vengono per lo più richiamate, in termini alquanto generici, la tendenza monologica e gerarchica e le numerose e pesanti ricadute causate dalla perversione delle dinamiche relazionali da esso generata. Se nella definizione di Adrienne Rich viene in primo piano una struttura oppositiva strettamente legata al genere⁵⁹, nella teorizzazione di Gilligan pare acquistare un certo peso l'idea che i processi attivati nella struttura patriarcale della società esprimano un discorso più articolato di separazioni e inferiorizzazioni: la resistenza ad essi si presenterebbe di conseguenza non solo come “una battaglia delle donne”, ma come “una liberazione” che è nell'interesse comune di tutti⁶⁰. Nella riflessione di Gilligan il patriarcalismo crea dunque divisioni ad ampio raggio: tra uomini e tra uomini e donne⁶¹. Esso è rappresentato come un sistema binario che privilegia alcune “capacità umane” (quelle maschiline), che “eleva alcuni uomini al di sopra di altri e tutti gli uomini al di sopra delle donne” e che opera, infine, in modo tale da costringere “a una separazione tra il sé e le relazioni” che risulta dimidiante tanto per gli uomini quanto per le donne⁶². Per come concepito da Gilli-

⁵⁹ Il patriarcalismo viene da Rich definito come “un sistema socio-familiare, ideologico, politico in cui gli uomini – con la forza, con la persuasione diretta o attraverso riti, tradizioni, leggi, linguaggio, abitudini, etichetta, educazione e divisione del lavoro – determinano quale ruolo compete alle donne, in cui la femmina è ovunque sottoposta al maschio” (A. RICH, *Nato di donna* (1976), Garzanti, Milano, 2000, 104).

⁶⁰ C. GILLIGAN, *La resistenza all'ingiustizia: un'etica femminista della cura*, in “Iride”, 2, 2011, 315-329, la citazione è a pagina 319.

⁶¹ Questo sistema sociale gerarchico, scrive Gilligan, “privilegia alcuni uomini rispetto ad altri (eterosessuali rispetto a omosessuali, ricchi rispetto a poveri, bianchi rispetto a neri, padri rispetto a figli, una religione rispetto a un'altra, una casta rispetto alle altre) e mette tutti gli uomini al di sopra delle donne” (C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit., 69).

⁶² C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit., 35. Non è tuttavia lo stesso tipo di perdita quello cui, in questo percorso, vanno incontro uomini e donne. Il patriarcalismo danneggia infatti diversamente i due generi, “obbligando gli uomini a comportarsi come se non avessero o non avessero bisogno di relazioni e le donne a comportarsi come se non avessero o non avessero bisogno di un sé (cfr. *ivi*, 36).

gan, questo sistema sociale gerarchico si caratterizza per la sua capacità di tacitare la voce umana relazionale e di razionalizzare la disegualianza chiudendo lo sguardo alla realtà di chi si trova in fondo alla scala sociale ed è sprovvisto di agency e di voce. Se ne evincerebbe, nella lapidaria conclusione del ragionamento che su queste basi viene articolato, che “la politica del patriarcato è la politica del dominio”⁶³.

In termini di riflessione politica, il risultato di questo tipo di comprensione del patriarcalismo è piuttosto esiguo nella sua alquanto schematica rappresentazione di un mondo suddiviso tra dominanti e dominati, in cui vanno perse non solo l’idea di una disparità non gerarchica e la percezione della molteplicità delle possibilità di declinarsi dei rapporti di subordinazione, ma anche la consapevolezza dello stretto e tutt’altro che lineare nesso che è storicamente esistito tra la supremazia e il predominio da un lato e l’assistenza e la cura dall’altro. Il riferimento polemico al patriarcalismo che fa dunque parte integrante dell’approccio avanzato all’interno della riflessione politico-filosofica delle teorie della cura appare essere tutt’altro che scevro di problematicità. E questo non solo per la genericità di un riferimento a “una struttura antica pressoché universale”⁶⁴ e a un concetto la cui validità si applica indistintamente a tutte le epoche storiche e le culture esistenti, eccezion fatta per una fase matriarcale di cui si sono per lo più perse le tracce nella storia⁶⁵; né semplicemente per la tutt’altro che

⁶³ Ivi, 70, dove Gilligan specifica che si tratta di “una politica che razionalizza la disuguaglianza e chiude gli occhi di fronte a quello che, in una prospettiva democratica, riconosciamo come oppressione (trovarsi in fondo, non avere voce, essere alla mercè di chi è in cima)”.

⁶⁴ Ivi, 35.

⁶⁵ Nel pensiero femminista, il riferimento al patriarcalismo sta a indicare il sistema di significati e poteri che ha caratterizzato la tradizione culturale dell’Occidente praticamente fin dalle sue origini: “esso ha la stessa estensione della tradizione occidentale e tende a coincidervi” (A. CAVARERO, *Il pensiero femminista*, cit., 113). Si è tuttavia a volte provveduto a introdurre alcune distinzioni all’interno di questa così ampia categoria: per esempio relativamente alla discontinuità tra un patriarcalismo classico e attuale, fondato sulla convinzione della immodificabilità dell’ordine tradizionale -quello dell’età feudale-, e un patriarcalismo secondario e familiare, tipico dei rapporti di genere in un ordine sociale borghese che trovava invece la sua legittimazione politica nell’affermazione dei valori di libertà ed eguaglianza (Cfr. U. GERHARD, *Patriarbat – Patriarcalismus: Kampfparole und analytisches Konzept*, in *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, a cura di B. Kortendiek, Springer, Wiesbaden, 221 ss.) Un’articolazione in diverse, seppure ampissime fasi, si trova invece in C. PATEMAN, *Il*

pacifica possibilità di fare un uso che non sia esclusivamente polemico di un concetto che rinvia a una cultura fondata su una struttura binaria e su una gerarchia di genere che non tutti sono oggi propensi a ritenere ancora effettivamente operante⁶⁶; ma anche per il rischio di sottovalutare la realtà del conflitto e i modi sotterranei e striscianti in cui può esprimersi, all'interno delle più diverse tipologie di relazione (quella materna non esclusa), l'aspirazione al controllo e al dominio.

5. *Un approccio realistico*

Sarebbe dunque utile se l'apertura su una elaborazione del concetto di democrazia capace di insistere sulla imprescindibilità della messa in sicurezza di spazi di ascolto di quella voce relazionale che la costruzione patriarcale della mascolinità come indipendenza ha relegato all'ambito del privato e del femminile si declinasse nel contesto di un approccio capace di tenere alta l'attenzione per la molteplice realtà del potere e per l'imprescindibilità del conflitto. La messa in discussione del sistema patriarcale potrebbe così articolarsi come un gesto politico che, nel chiedere la revisione della distinzione tradizionale tra ciò che

contratto sessuale (1988), Editori Riuniti, Roma, 1997, che distingue tra un patriarcato tradizionale, un patriarcato classico e un patriarcato moderno, di tipo fraterno e contrattuale. Cfr. inoltre N. FOLBRE, *The Rise and Decline of Patriarchal Systems*, Verso, London-New York, 2020.

⁶⁶ Gilligan rinviene l'attualità del patriarcato nella sua funzione di protezione da emozioni e conoscenze che percepiamo come pericolose (cfr. C. GILLIGAN, *Perché il patriarcato persiste?*, cit., 33). Esso è dunque attivo in una dimensione psicologica, in cui viene mantenuta in vita una struttura di potere che costringe a una separazione tra il sé e le relazioni che esiste anche interiormente, dando "forma al nostro modo di pensare e alle emozioni che proviamo, a come percepiamo e ci giudichiamo, ai nostri desideri, alle nostre relazioni e al mondo in cui viviamo" (Ivi, 35). Se Gilligan vede nel patriarcato una minaccia a tutt'oggi presente, la riflessione promossa dalla Libreria delle donne ne vede, piuttosto, la sua prossima fine: "Il patriarcato è finito, non ha più il credito femminile ed è finito. È durato quanto la sua capacità di significare qualcosa per la mente femminile. Adesso che l'ha perduta, ci accorgiamo che senza non può durare" ("Sottosopra rosso" intitolato *È accaduto non per caso*, gennaio 1996, 1). Cfr. inoltre L. MURARO, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli, 2009 e I. STRAZZERI, *Il post-patriarcato. L'agonia di un ordine simbolico. Sintomi, passaggi, discontinuità, sfide*, Aracne, Roma, 2014. In riferimento al concetto di "neo-patriarcato" si veda anche il numero monografico di "Soft Power", 2, 2017, a cura di I. Dominijanni.

viene definito come pubblico e politico e ciò che viene invece alloggiato nell'ambito dell'opacità e del privato⁶⁷, non si esponga al rischio di mettere semplicemente in dissolvenza le differenze, né di cedere alla tentazione di una idealizzazione incapace di dare conto delle dimensioni del conflitto e del potere attorno a cui si articola l'esperienza umana della relazione⁶⁸.

Non si tratta dunque, nella prospettiva teorica che si è qui presa in considerazione, di costruire una proposta politico-filosofica a partire da assunti ideologici e idealizzati attorno alla natura dell'uomo, sbilanciando stavolta l'attenzione sulla predisposizione alla cooperazione e alla solidarietà piuttosto che sulle spinte egoistiche e sulla volontà di auto-affermazione con tanta maggiore frequenza sottolineate nella tradizione di pensiero occidentale. Preso atto della ricchezza delle componenti della realtà umana, tanto l'idea di un soggetto sovrano e auto-diretto quanto anche la opposta enfasi sulla capacità empatica e relazionale dell'individuo sembrano offrire prospettive esposte al rischio di una eguale, seppur inversa, parzialità: non parrebbe dunque avere particolarmente senso industriarsi per enfatizzarne alcune a discapito delle altre. Il tentativo di riposizionamento realistico che, dal punto di osservazione prescelto, si ambisce perseguire consiglia piuttosto di abbandonare il terreno delle scelte impossibili e unilaterali e di rifiutare l'opposizione binaria tra il campo dell'affermazione del sé e quello dell'apertura all'altro. Si tratta di un tentativo che si costruisce pertanto intorno alla scelta di mettere in evidenza le componenti di fragilità e di vulnerabilità dell'umano e di riconoscerne la connaturata esposizione al bisogno mantenendo tuttavia alta l'attenzione sui rischi contenuti nella tentazione di far ricorso a un'idea mitizzata della cura e a un immaginario distorto della relazione materna. Il possibile realismo di tale

⁶⁷ Una proposta interessante è quella avanzata in quest'ambito nel confronto con la riflessione di Jacques Rancière e la sua concezione della politica. Cfr. S. BOURGAULT, *Jacques Rancière and Care Ethics: Four Lessons in (Feminist) Emancipation*, in "Philosophies", 7, 2022 p. 7

⁶⁸ A raccogliere l'esortazione di Tronto a non dimenticare il rapporto tra cura e potere è, in particolare, S. Sevenhuijsen che invita a cogliere la dimensione del conflitto insita in tutte le relazioni e a distinguere tra potere e dominio. Cfr. S. SEVENHUIJSEN, *Citizenship and the Ethics of Care*, Routledge, London, 1998. Per una declinazione del tema della cura con una forte sottolineatura del tema del conflitto cfr. I. MICHAELI, *Self-Care as Warfare or a Neoliberal Trap?*, in "Development", 8 dicembre 2017, 50-56.

approccio è pertanto legato sia alla capacità di evitare di idealizzare i legami di cura (in particolare di quella materna) e di fare dell'immediatezza e della prossimità la cifra essenziale della sua qualità, quanto alla scelta di sostituire alla narrazione di un soggetto sovrano quella di un soggetto vulnerabile che non sia sprovvisto di "un punto di vista di prima persona"⁶⁹, risignificando in questo scenario l'autonomia come l'esito (pur sempre parziale e precario) di un processo di cura andato a buon fine.

Se sul versante filosofico-antropologico l'approccio della cura si connota tanto per l'attenzione alla relazionalità e all'interdipendenza quanto anche per la scelta metodologica di privilegiare l'osservazione degli scenari di vita quotidiana piuttosto che di costruire sistemi astratti di pensiero, sul versante politico esso si caratterizza per la centralità attribuita a una rivisitazione del concetto di democrazia che allarga all'allocatione del lavoro di cura l'agenda delle questioni oggetto di deliberazione pubblica e invita tanto a non distogliere lo sguardo dai problemi, quanto ad aprirsi alla necessità di pensare criticamente e innovativamente. Nella loro polemica contro la logica escludente dei populismi⁷⁰ e l'attribuzione di priorità alla produttività e al profitto dell'ordine del discorso neoliberale⁷¹, le teorie politiche della cura insistono con forza sulla necessità di ripensare la democrazia e l'eguaglianza⁷² e di avviare un percorso di riposizionamento della scala delle priorità che apra alla possibilità di rivalorizzare i tempi lunghi che sono necessari all'apertura dialogo, alla deliberazione politica, alla

⁶⁹ D. PAGLIACCI, *La cifra antropologico-relazionale della distanza: sfide e prospettive*, in *Cura e responsabilità. Tra prossimità e distanza*, a cura di L. Alici e S. Pierosara, FrancoAngeli, Milano, 2022, 24.

⁷⁰ Per una lettura comparativa di neoliberalismo e populismo cfr. F. BRUGÈRE, *Caring Democracy as a Solution Against Neoliberalism and Populism*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, cit., 137-159.

⁷¹ Per un'interessante lettura in proposito si veda B. CASALINI, *Il femminile e le sfide del neoliberalismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, Methexis, Firenze, 2018 e il volume collettaneo originato da tale riflessione: *Postfemminismo e neoliberalismo*, a cura di A. Verza e S. Vida, Aracne, Roma, 2020. Per una ricerca di alternative all'organizzazione neo-liberista della cura si rinvia a M. FRAGNITO, *Ecologie della cura*, Orthotes, Nocera Inferiore, 2021.

⁷² Per una critica della razionalità neoliberale che afferma l'uguaglianza formale dei soggetti ma ne promuove una disuguaglianza sostanziale cfr. L. RE, *Difendere l'uguaglianza. Verso la democrazia costituzionale della cura*, in "La società degli individui", 73, 2022, 71-81.

presa in carico e al soddisfacimento dei bisogni di cura⁷³. Più marginale si presenta invece il discorso sulla libertà, che appare essere risucchiato dalla critica al simulacro di essa che si realizzerebbe nell'ambito del dominio della razionalità neoliberista e del sacrificio di sé che in essa di fatto si consuma.

Un approccio realista a una teoria politica della cura non dovrebbe tuttavia necessariamente abbandonare qualsiasi ancoramento alla lunga tradizione liberale del pensiero occidentale⁷⁴, né mancare di sviluppare una sensibilità per la vulnerabilità della libertà stessa così come anche una attenzione alla possibilità di porre freni all'ingerenza e di coltivare forme di distanziamento e di auto-limitazione. L'atteggiamento fortemente critico assunto da queste teorie nei confronti dell'attuale contingenza politica e della razionalità economica che contraddistingue il neoliberismo spinge indubbiamente nel senso di una desensibilizzazione verso l'orizzonte teorico della tradizione liberale e una narrazione anche radicale della cura. Ma una politica dell'interdipendenza non deve necessariamente sposare una rappresentazione della cura come "indiscriminata" e "promiscua"⁷⁵ e basarla su una richiesta talmente allargata di solidarietà e di condivisione da mettere in allarme coloro che ne temono le derive illiberali e l'eccessiva compressione degli spazi individuali di scelta e di azione⁷⁶. Come avviene per i concetti di libertà, eguaglianza o giustizia, molteplici sono infatti i modi e le accezioni in cui è possibile declinare il concetto di cura: esso consente di dedicare particolare attenzione alle persone o ai gruppi che vengono inferiorizzati o resi invisibili, metten-

⁷³ Cfr. J.A. WHITE, *Time for Caring Democracy: Resisting the Temporal Regimes of Neoliberalism*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, cit., 161-177.

⁷⁴ Tale problematica è stata anche di recente affrontata da J.C. Tronto in *Caring Democracy: How should Concepts Travel?*, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, cit., 181-197.

⁷⁵ Così invece in *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza* (2020), a cura di alcuni studiosi e attivisti riuniti sotto la denominazione di The Care Collective, Edizioni Alegre, Roma, 2020. Si veda tuttavia il significato peculiare attribuito al concetto di promiscuità alla pagina 38 e seguenti.

⁷⁶ Esprime forte preoccupazione per il rischio di una riduzione degli spazi di libertà individuali e per l'erosione della linea di demarcazione tra pubblico e privato F. RIMOLI, *Etica della cura, diritto e giustizia. Una prospettiva plausibile?*, in *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, cit., 243-275.

do a fuoco i bisogni che, in determinati contesti, vengono ignorati; ma può rappresentare, più in generale, un'occasione per ripensare la collocazione di ciascuno a partire da una differente percezione del proprio posizionamento nel mondo e da un allargamento della sfera di azione per la quale poter essere disposti ad assumere -e condividere- una responsabilità.

L'abbandono degli atteggiamenti di indifferenza e di incuria che caratterizzano più diffusamente che mai il nostro tempo storico non sta in alcun modo in contraddizione con il tentativo di salvaguardare alcuni dei principi del liberalismo classico⁷⁷, pur potendo contribuire ad arricchirli con una declinazione non esclusivamente individuale o imprenditoriale del concetto di responsabilità⁷⁸ e con quella più ampia consapevolezza delle conseguenze del proprio agire che la situazione attuale ci invita ad assumere per salvaguardare un ambiente – umano e non – a rischio di disfacimento e distruzione. Sarebbe tuttavia plausibile, nell'ottica qui prescelta, declinare tali proposte di interrelazione responsabile e consapevole insistendo sulla parimenti necessaria attenzione alla imprescindibile esigenza di mantenersi in rapporto con il mondo senza rinunciare all'individuazione di una giusta distanza, così come ci invita a fare una linea significativa della riflessione politico-filosofica contemporanea⁷⁹. Nell'ottica che qui si propone di abbrac-

⁷⁷ Si veda ad esempio la riproposizione del principio del danno di J. S. Mill nell'ottica di una declinazione liberale della cura in D. ENGSTER, *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2007. Un differente punto di vista viene espresso da O. GIOLO, *La responsabilità delle donne tra patriarcato e neoliberalismo*, in *Postfemminismo e neoliberalismo*, cit., 197-219, in part. 206 e s.

⁷⁸ Nell'impossibilità di dar conto della imponente letteratura attorno al tema della responsabilità ci si limita a rinviare a V. FRANCO, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma, 2015. Per una critica della sua declinazione liberale in termini di sola accountability, cfr. invece Y. MOUNK, *The Age of Responsibility. Luck, Choice, and the Welfare State*, Harvard University Press, Cambridge, 2017.

⁷⁹ Si veda in proposito H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano, 1988, 39, dove la filosofa tedesca si adopera per valorizzare quell'elemento di congiunzione – l'"in-fra", il "tra", l'"in-between" – grazie al quale l'esperienza dell'essere insieme tra uomini non giunge a sacrificarne la loro originaria molteplicità: "vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo". Il tavolo cui fa riferimento Arendt è una superficie che

ciare è cura infatti, oltre che agire per e con gli altri nelle diverse modalità evidenziate da Joan Tronto⁸⁰, tanto preservare il proprio sé dal dilagare delle richieste del mondo⁸¹, quanto astenersi dal pesare sugli altri per quella parte di aspettative per la cui soddisfazione si punta a una disponibilità supererogatoria che il sistema concorrenziale contribuisce ad alimentare. Del focus sulla responsabilità e dell'attenzione sulle conseguenze del proprio agire che caratterizzano l'ottica della cura devono infatti entrare a far parte anche la determinazione a resistere alla tentazione di lasciarsi infantilizzare dalle molteplici pressioni di un paternalismo ancora oggi in azione e un impegno attivo ad attrezzarsi al meglio per resistere⁸² di fronte a quelle richieste indebite o in eccesso che, sia che provengano da individui determinati a economizzare a spese di altri le proprie forze, sia che siano il risultato di una più ampia pervasività della razionalità neoliberale, ci spogliano di fatto della possibilità di soddisfare la nostra giusta aspirazione a margini di separazione e di distanza⁸³.

Una riattualizzazione del concetto di cura nelle difficili condizioni della società globale del rischio⁸⁴ dovrebbe dunque esplicarsi in un raggio molto ampio: essa pertiene infatti tanto alla consapevolezza dell'esperienza umana della mancanza quanto alla necessità di mantenere alta l'attenzione sulla speculare necessità di preservare se stessi e

esplica una duplice funzione: se senza di esso due persone sedute ai lati opposti sarebbero del tutto prive di relazioni, la sua presenza costituisce anche, allo stesso tempo, uno spazio che le separa, impedendo loro di trovarsi schiacciate le une sulle altre, senza i necessari ambiti di libertà e di movimento.

⁸⁰ S tratta delle dimensioni del *caring about*, del *caring for*, del *care giving* e del *care receiving* (Cfr. J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 121 ss.) cui va ad aggiungersi la dimensione del *caring with* (Cfr., J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 35).

⁸¹ Stimolante in proposito la riflessione di B.-C. HAN, *La società della stanchezza* (2010), Nottetempo, Milano, 2020.

⁸² Si veda in proposito, oltre al già citato *La virtù della resistenza*, C. GILLIGAN, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance & Democracy's Future*, Cambridge University Press, 2008.

⁸³ Un'interessante elaborazione del concetto di distanza a partire dall'antropologia filosofica tedesca dell'inizio del secolo scorso è quella proposta da D. PAGLIACCI, *La cifra antropologico-relazionale della distanza: sfide e prospettive*, in *Cura e responsabilità. Tra prossimità e distanza*, a cura di L. Alici e S. Pierosara, FrancoAngeli, Milano, 2022, 23-43.

⁸⁴ Per un confronto tra il linguaggio del rischio e quello della cura si rinvia a J.C. TRONTO, *Le risque ou le care?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

di mantenere margini di separazione e di distanza tra persone in relazione, la cui interdipendenza non necessariamente deve essere pensata come un impedimento insormontabile alla soddisfazione dell'anelito a spazi privati ed esclusivi, sottratti, per quanto possibile, all'influenza di poteri disciplinanti e normativi e all'imperativo della auto-imprenditorialità⁸⁵. Una teoria politico-filosofica della cura intrisa di spirito realistico dovrebbe dunque procedere con decisione lungo una pluralità di percorsi: non soltanto astenersi, come già avviene, dal costruire edifici teorici la cui astratta sostenibilità appare essere inversamente proporzionale alla percezione della realtà dei vissuti personali e delle pratiche di vita quotidiane, ma anche spingersi verso l'elaborazione di una cultura del limite⁸⁶ che offra una maggiore possibilità di comprendere la vulnerabilità di tutti e l'esigenza, per ciascuno, di preservare spazi propri e di tenerli al sicuro dall'eccesso di richieste che premono dall'esterno: spazi liberi per se stessi, per le attività di vita quotidiana, per il gioco, per partecipare e relazionarsi agli altri e all'ambiente in contesti non gerarchici e liberati dalla pressione esercitata da un'economia dell'efficienza e dell'accelerazione.

L'adozione del linguaggio della cura potrebbe dunque consentirci non soltanto di recuperare alla vista ciò che è stato collocato fuori dal campo visivo, ma di mettere diversamente a fuoco anche ciò che, in quel campo, è stato invece sempre contenuto, sebbene all'interno di un differente angolo visuale. Essa potrebbe aiutarci a tenere fermo lo sguardo, abbracciando una prospettiva in grado di inquadrare sia la realtà degli esclusi e degli emarginati che l'onnipervasività della condizione di vulnerabilità: i giovani, gli anziani e noi tutti per qualche verso o in qualche fase della nostra vita soffriamo di un tipo di incuria che, per essere meno estremo, non per questo va allontanato dal raggio del nostro sguardo. La negligenza autorizzata dall'apposizione di schermi di ignoranza investe infatti una ricca molteplicità di situazioni e fa del "non sapere" un privilegio molto più diffuso di quanto si potrebbe, a

⁸⁵ Sul sacrificio della libertà nella società neoliberale stimolante è la riflessione proposta da B.-C. HAN, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere* (2014), Nottetempo, Milano, 2016 e recentemente riproposta all'attenzione in ID., *Perché oggi non è possibile una rivoluzione. Saggi brevi e interviste*, Nottetempo, Milano, 2022.

⁸⁶ Interessanti considerazioni sul tema dei limiti in C. BOTTI, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia diritto, Milano, 2017.

prima vista, ritenere⁸⁷. Parlare di cura in quest'ottica vuol dire affiancare all'attenzione ai temi della giustizia e della disegualianza la consapevolezza dei rischi contenuti in qualsivoglia restringimento dello sguardo: vuol dire dunque assumere una postura più solida e realistica, che ci mantenga aperti all'ascolto nel rispetto di quella giusta distanza che ci consente di evitare tanto l'indifferenza quanto la fusione, adoperandoci per apprendere una forma della libertà e del rispetto che ci tuteli tanto dal rischio di farci fagocitare e mettere in gioco la nostra libertà, quanto da quello di assimilare l'altro e sostituirci a lui⁸⁸ occupando la spazio della sua autonomia.

⁸⁷ Stimolanti riflessioni sul tema del privilegio dell'ignoranza epistemica in B. CASALINI, *Politizzare la cura. Per andare oltre l'irresponsabilità dei privilegiati*, in "Machina-DeriveApprodi", 2020.

⁸⁸ Un lucido monito in tal senso è già presente nelle riflessioni heideggeriane sulla cura, laddove l'autore fa riferimento per un verso a una cura che assume il modo dell'intromissione e trasforma l'altro "in dipendente e in dominato", e per l'altro, a una cura autentica che "aiuta l'altro a divenire trasparente *nella* propria cura e libero *per essa*" (M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., 153. Per un'analisi del concetto heideggeriano di cura si rinvia a L. MORTARI, *Esserci con cura*, in "La società degli individui", 1, 2022, 46-58).

SEZIONE SECONDA

GENNARO MARIA BARBUTO

SAVONAROLA E LA CURA PROFETICA

SOMMARIO: 1. *Auctoritates*. – 2. Un profeta per la cura della città. – 3. Resistenze e contrasti. – 4. Una cura onnipervasiva. – 5. Un profeta contro i cattivi pastori. – 6. Ambivalenze.

1. *Auctoritates*

In queste note sul tema del rapporto fra predicazione profetica di Savonarola e cura, vorrei avvalermi dell'ausilio di due grandi pensatori del XX secolo, Michel Foucault e Max Weber. Il primo, in un corso di lezioni memorabili al Collège de France, sulle diverse forme di potere che si erano succedute in Europa, dedicò un'attenzione peculiare ad illustrare il concetto di potere pastorale, che il filosofo francese riteneva estraneo al mondo greco-romano ed arrivato dal Medio Oriente in Europa in virtù della mediazione cristiana:

L'idea che possa esistere un governo degli uomini, e che gli uomini possano essere governati, non mi sembra un'idea greca (...) L'idea di un governo degli uomini ha avuto origine piuttosto in Oriente – inizialmente in Oriente precristiano, e poi nell'Oriente cristiano –, in due forme: da un lato con l'idea e l'organizzazione di un potere di tipo pastorale, dall'altro con la direzione di coscienza e la direzione delle anime¹.

Foucault specificava che la cura pastorale era rivolta non solo a tutto il gregge, all'intero popolo, ma riguardava anche la singola persona e che tale forma di potere aveva acquisito una sua forma specifica con i profeti biblici:

È con gli ebrei che il tema del pastorato si sviluppa e si approfondisce in modo decisivo (...) Si ritiene semplicemente che alcuni profeti abbiano

¹ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France (1977-1978), edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Sennellart, tr. di Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005 (ed. or., Paris, 2004), 99.

ricevuto dalle mani di Dio il gregge degli uomini, e a lui debbano restituirlo (...) Il rapporto pastorale, nella sua forma piena e positiva, è essenzialmente il rapporto tra Dio e gli uomini².

Si tenga presente che Savonarola dedicò i suoi cicli di predicazione a profeti biblici, fra i quali uno al profeta pastore Amos. Ma anche un'altra osservazione di Foucault concerne direttamente la vita di Savonarola (se si pensi all'aspro conflitto fra il Frate e la Chiesa di Roma), quando lo studioso francese chiarisce che il potere pastorale, di cura individuale e collettiva del gregge, si istituzionalizza nella Chiesa cristiana (in modo eminente, possiamo aggiungere, in quella romana):

Nella storia e nell'organizzazione del popolo ebraico, il rapporto pastore-gregge non era la sola dimensione e forma in cui si concepivano i rapporti tra Dio e il suo popolo (...) Nella Chiesa cristiana, invece, il tema del pastore acquista una progressiva autonomia, non rimane cioè una delle tante dimensioni del rapporto tra Dio e gli uomini. Diventerà il rapporto fondamentale, essenziale, che comprende tutti gli altri, e che, inoltre, si istituzionalizza in un pastorato con proprie leggi, regole, tecniche e procedure. Il pastorato diventerà perciò autonomo, inglobante e specifico. Nella Chiesa tutti i rapporti di autorità sono fondati sui privilegi e, contemporaneamente, sui compiti assunti dal pastore nei riguardi del suo gregge (...) Il primo pastore è evidentemente Cristo (...) Cristo è il pastore, ma anche gli apostoli sono dei pastori (...) Gesù Cristo comanda a Pietro di pascere i suoi agnelli e le sue pecore. Gli apostoli sono dei pastori, così come lo sono i vescovi, ovvero i preposti, cioè coloro che sono posti in prima linea – cito dalla lettera 8 di san Cipriano – a custodire il *gregem*³.

Diversamente dal mondo ebraico, quindi, nel mondo cristiano il potere pastorale, legittimato da una investitura divina, si articola in una fitta rete istituzionale, e “non coincide né con una politica, né con una pedagogia, né con una retorica. È qualcosa di completamente diverso. È un'arte di ‘governare gli uomini’”⁴.

Più che all'uomo della legge, il pastore cristiano si assimila al me-

² Ivi, 99-100.

³ Ivi, 118-119.

⁴ Ivi, 125.

dico e alla sua cura personale e collettiva⁵ (infatti, è ricorrente nelle prediche di Savonarola il paragone fra il suo esercizio profetico e il lavoro dei medici). Un'altra caratteristica del potere pastorale è che esso esige una obbedienza assoluta, individuale e totale⁶.

Quest'ultimo punto, per quanto attiene a Savonarola, andrebbe almeno problematizzato. Il Domenicano non solo si fece promotore a Firenze della libertà politica e svolse una integerrima campagna anti-tirannica, ma affermava ripetutamente che il suo messaggio, esemplandosi sulle parole di Cristo, intendeva rendere liberi gli uomini ed emanciparli dall'opprimente e inutile osservanza di formalismi e cerimonialismi imposti dalla istituzione ecclesiastica, la quale invece era intimamente corrotta. D'altra parte, però, le parole di Foucault non vanno dimenticate se si pensa al forte ascendente che il Frate aveva sulle folle e sui singoli fiorentini.

Le illuminanti intuizioni di Foucault possono essere integrate dalle lucidissime considerazioni di Max Weber sul profeta. Max Weber anzitutto sottolinea l'intrinseco legame fra la figura del profeta e il tipo di potere carismatico:

I tipi più puri [del dominio carismatico] sono il dominio del profeta, dell'eroe di guerra, del grande demagogo. L'associazione in base al dominio è la comunione nella congregazione o nel seguito. Il tipo di chi comanda è il *capo* (*Fuehrer*). Il tipo di chi obbedisce è il "discepolo". Si obbedisce al capo sul piano personale puro, esclusivamente in virtù delle sue qualità personali, non-feriali, non per via di una posizione statuita o di una dignità tradizionale⁷.

Il profeta è detentore *par excellence* di un carisma e perciò abilitato a curare le anime della sua comunità. Per il grande sociologo tedesco, il profeta è:

un detentore di carisma puramente *personale*, che in virtù della missione annuncia una *dottrina* religiosa o un comando divino (...) È decisi-

⁵ Ivi, 132.

⁶ Ivi, 140-141.

⁷ M. WEBER, *Economia e società. Dominio*, a cura di E. HANKE in collaborazione con T. KROLL, edizione italiana condotta sul nuovo testo critico della Max Weber-Gesamtausgabe a cura di M. PALMA, Donzelli, Roma, 2012, (ed.or. Tuebingen 2005), 829.

va per noi la vocazione “personale”. È questa a distinguerlo dal sacerdote. In primo luogo e soprattutto poiché questi è al servizio di una tradizione sacra, mentre il profeta esige autorità in virtù di una rivelazione personale o della legge (...) Contrariamente al profeta, il sacerdote elargisce beni di salvezza in virtù del suo ufficio⁸.

Weber chiarisce la tipologia del carisma profetico, segnandone la divergenza rispetto al sacerdote che elargisce la cura dei fedeli non in quanto personalmente *chiamato* dal Signore a svolgere la sua missione profetica, ma in quanto amministratore di un ufficio, fondato sulla tradizione. È importante ricordare, riguardo al nostro esempio storico, che Savonarola sovente ribadisce che, senza alcun merito speciale (la profezia è tomisticamente *gratis data* da Dio al fine di un suo disegno nella vita degli uomini) e anche contrariamente alla sua volontà, è stato individualmente chiamato dal Signore a diventare il profeta di Firenze per fare della città la repubblica di Cristo. I fiorentini devono avere fiducia in lui, anzitutto per le giuste previsioni di un flagello sull'Italia, identificato nella venuta di Carlo VIII, ma soprattutto per il fatto che la sua predicazione ha trasformato la loro vita da un esempio di corruzione spirituale, consentaneo a quello dell'intera Penisola, massime Roma e la curia papale, in una vita virtuosa e molto più conforme al dettato evangelico.

Il modello di tale vita è dato dal Convento di San Marco a Firenze, che grazie alle cure del Frate si è notevolmente accresciuto fino a raggiungere circa duecento frati, anche provenienti dalle famiglie più in vista della città per il loro prestigio economico, politico e culturale. E non a caso l'autonomia giurisdizionale del convento sarà fino alla fine e con grande impegno difesa da Savonarola contro le decisioni del papa. Tipica dimostrazione di quelle tensioni evidenziate da Weber: “Si dà ovunque tensione tra il profeta, i suoi seguaci laici e i rappresentanti della tradizione sacerdotale, ed è una questione di potere (...) il prestigio che il carisma profetico come tale suscitava presso i laici rispetto ai tecnici del culto quotidiano: la sacralità di una nuova rivelazione si oppone alla sacralità della tradizione”⁹.

⁸ ID., *Economia e società. Comunità religiose*, testo critico della Max Weber-Gesamtausgabe a cura di H.G. KIPPENBERG, in collaborazione con P. SCHILM e J. NIEMEIER, edizione italiana a cura di M. PALMA, Donzelli, Roma, 2017, I ed., 2006, (ed. or., Tuebingen 2001), 43-44.

⁹ Ivi, 60.

Era in realtà un'aspra contesa fra il profeta e il sacerdote (che incarna la istituzione) su chi avesse la prerogativa di esercitare la cura delle anime:

la cura delle anime, l'assistenza religiosa prestata agli individui, è, parimenti, nella sua forma sistematico-razionale, un prodotto della religione profetica rivelata. La predicazione e cura delle anime agiscono diversamente poiché diverso è il loro effetto pratico sulla condotta di vita. La predicazione dispiega al massimo la sua potenza in epoche di eccitazione profetica. Già per il fatto che il carisma del discorso è individuale, nell'esercizio quotidiano essa decade in modo particolarmente deciso fino a smarrire del tutto la sua capacità di influenzare efficacemente la condotta di vita. Invece la cura delle anime, in tutte le sue forme, è l'autentico strumento di potere dei sacerdoti proprio nei confronti della vita quotidiana, e influenza tanto più la condotta di vita quanto più la religione ha carattere etico¹⁰.

Max Weber approfondisce l'incompatibilità fra carisma profetico e ufficio sacerdotale, che si concretizza in una differente etica e cura delle anime. Sistematizzato attingendo al diritto romano e più attento alla esteriorità delle pratiche e dei riti, quello sacerdotale, più rispondente a una conversione interiore secondo un senso storico voluto da Dio, quella del profeta, che si presenta alla sua comunità come interprete e voce della volontà divina:

Sono prevalentemente i compiti pratici di predicazione e cura delle anime a tenere viva la sistematizzazione dell'elaborazione casistica [di cui nella pagina precedente Weber ha rilevato la sistematizzazione razionale della Chiesa romana istruita dal diritto romano] dell'ordine sacerdotale concernente i comandamenti etici e le verità di fede, e sono soltanto questi in genere, a costringere alla presa di posizione rispetto agli innumerevoli problemi concreti che nella stessa rivelazione non sono risolti. Sono questi, pertanto, a comportare anche da un lato la quotidianizzazione del contenuto delle esigenze profetiche in singole prescrizioni – di carattere casistico e in questo senso (rispetto all'etica dei profeti) più razionale –. E dall'altro la perdita di quell'intima unità che il profeta aveva prodotto

¹⁰ Ivi, 68.

nell'etica: che ciò che gli è dovuto derivi da uno specifico rapporto "sen-
sato" col suo dio, che egli stesso intrattiene e in virtù del quale, invece di
chiedere del significato esterno della propria azione, si domanda del suo
portato di senso per il rapporto complessivo con dio¹¹.

2. *Un profeta per la cura della città*

Grazie alle riflessioni di Michel Foucault e di Max Weber possiamo individuare tre temi che attraversano la predicazione profetica di Savonarola: cura pastorale del popolo affidata al profeta da Dio; cura legittimata da un carisma, in virtù del quale si esercita un potere eminentemente profetico; forte dissidio e contesa fra la cura in nome di un potere pastorale istituzionale, fondato sulla tradizione, e la cura in nome di un potere eccezionale e straordinario derivato da una chiamata diretta di Dio. E, ancora, nel caso specifico di Savonarola, la cura profetica si catalizza nella tutela del governo popolare, nella città affidatagli da Dio.

Savonarola si percepiva e si presentava ai fiorentini come il profeta e il pastore che si prende cura del suo popolo. Lo ribadisce più volte nella sua predicazione, tanto più negli ultimi anni della sua missione, dopo la venuta di Carlo VIII in Italia, la caduta del regime mediceo e la instaurazione di un "governo largo", come veniva definito dai fiorentini il governo ispirato da Savonarola e molto diverso dal "governo stretto" ossia oligarchico, che gli ottimati avevano cercato di instaurare nella città. In Italia, per quei tempi, la repubblica fiorentina diventò un esempio di repubblica *democratica* diversa dall'esempio veneziano di repubblica aristocratica.

Ovviamente la qualifica di *democratica* per la repubblica fiorentina fra fine '400 e inizio '500 non deve essere assimilata *tout court* ai paradigmi contemporanei. Molte sono le diversità che impediscono una sovrapposizione fra quella esperienza e quella delle democrazie occidentali contemporanee. Ma, ciò nonostante, la repubblica fiorentina, inaugurata dal Frate, aveva ed era valutata come un potere con un forte carattere popolare, sancito dalla istituzione, a fine dicembre 1494, del Consiglio maggiore.

¹¹ Ivi, 68-69.

Il Consiglio maggiore, che consentiva un'ampia partecipazione cittadina alla vita politica, era l'istituzione fondamentale della repubblica, dalla quale dovevano essere approvate tutte le leggi e le deliberazioni fatte dalla Signoria. Era, secondo la felice denominazione di Guicciardini, l'"anima" della repubblica fiorentina. E un particolare versante della predicazione profetica di Savonarola riguardava appunto il Consiglio maggiore, da lui accesamente difeso e inteso come una istituzione voluta da Dio per la tutela della libertà a Firenze, che doveva diventare grazie al Frate la repubblica di Cristo. E, in effetti, a imitazione di Cristo, Savonarola dimostrava la sua vocazione profetica a Firenze.

In una predica sopra i Salmi del 3 maggio 1495, il cui *incipit* era il versetto giovanneo "*Ego sum Pastor bonus*" (*Joan.*, X, 11), con il quale Gesù si presenta come il pastore, che ha cura delle sue pecorelle diversamente dal cattivo pastore, Savonarola spiegava le qualità che deve avere il buon pastore, che imita Cristo, chiarendo che alla sua missione non erano sufficienti le doti naturali, ma occorre doti superiori e straordinarie:

Se il pastore non avessi più intelletto che le pecorelle, non si governerebbe già bene le cose: bisogna al pastore uno lume superiore a quello delle pecorelle. E però non basta a dire: - Costui ha gran naturale e sa filosofia -. E' gli bisogna altro, bisogna che colui che governa sia tanto superiore di cognizione a quelli che sono governati da lui, quanto è differenza dal pastore alle pecorelle. E perciò bisogna avere la grazia del Spirito Santo. Dice santo Augustino che quello che appetisce il governo delle pecorelle, bisogna che abbi prima la grazia del Spirito Santo eccessiva, cioè che governi per cognizione e per amore¹².

Il buon pastore, che ha "lume soprannaturale"¹³, si distingue nettamente dal cattivo pastore (e, per Savonarola, a questa categoria apparteneva la stragrande parte dei sacerdoti, prelati e frati del suo tempo), che si vende per soldi, che addirittura vende il sangue di Cristo, e ha una condotta di vita noncurante e indifferente verso il gregge che gli è stato affidato, abbandonandolo alle brame demoniache del lupo:

¹² G. SAVONAROLA, *Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. Romano, Belardetti, Roma, 1969, vol. I, 161.

¹³ *Ivi*, 168.

Il cattivo pastore è mercenario, il quale serve per mercede e prezzo e non serve le pecorelle per amore. Lui se ne va là e toglie la cornamusa e suona tutto el dì, e dassi piacere e la notte dorme, e il lupo viene e toglie le pecore e il mercenario non se ne cura; lui toglie il suo salario e fa una bella gonnella e va a ballare, e ruba il latte delle pecore. Ora questi sono e' tepidi pastori che hanno gli occhi nel cuore e non guardano se non alle cose esteriori e, per piacere alli uomini, non curono delle pecore. E io vi dico che questo è tutto abominabile innanzi a Dio... questi mali pastori vedi che non sono vestiti di veste pastorali, ma pompose. Item, quando el lupo viene che e' toglie le pecore, il mercenario fugge, perché egli è mercenario, perché gli basta la sua mercede. Il pastore buono non cerca mercede ma la salute degli altri, e mette la vita per la salute delle sue pecorelle¹⁴.

Savonarola era salutato come il profeta, che ha la cura di Firenze per volontà divina, anche dai più famosi intellettuali e filosofi di quel periodo. Molti sono i nomi di poeti, filosofi, pittori, come Giovanni Pico della Mirandola e Botticelli, solo per citare i più famosi, che lo vedevano aureolato di questa figura pastorale e profetica. Un caso singolare è rappresentato proprio da Marsilio Ficino, che avrebbe trasmesso le opere di Platone in tutta Europa. Un caso singolare appunto perché concerneva il più famoso intellettuale di quei tempi, lo stesso, che, poi, dopo essersi disilluso della bontà del frate, l'avrebbe chiamato addirittura Anticristo. Nella lettera del 12 dicembre a Giovanni Cavalcanti, Marsilio Ficino paragonando i profeti ai medici che, curandosi dei pazienti, predicano il corso delle loro malattie e predispongono terapie efficaci, conclude l'epistola, dopo avere dispiegato diversi esempi classici soprattutto platonici, menzionando Savonarola, illustre per santità e sapienza, che con le sue profezie si era curato dei fiorentini, avvertendoli dell'arrivo di un cataclisma, la discesa in Italia da parte di Carlo VIII e la sua entrata a Firenze, predisponendoli così a preghiere e pentimenti, che avevano scongiurato il saccheggio della città da parte dell'esercito di Carlo VIII¹⁵.

¹⁴ Ivi, 163.

¹⁵ R. EBG (a cura di), *Umanisti italiani*, saggio introduttivo di M. CACCIARI, Torino, Einaudi, 2016, 521-526. Marsilio Ficino rappresenta un caso singolare, perché prima interpretò la profezia savonaroliana come coerente al suo pensiero, imperniato su una *pia philosophia*, che da Mosè e gli ermetici, tramite soprattutto Platone, culmi-

3. Resistenze e contrasti

La cura di Savonarola per il popolo fiorentino è il rimedio per le estreme tribolazioni che verranno a travagliare l'Italia per punirla dei suoi peccati e della sua insopportabile corruzione, che già aveva suscitato nel giovane ferrarese una veemente protesta in versi¹⁶ e lo aveva indotto a lasciare la casa paterna ed entrare in convento. Ma questa cura provoca reazioni, resistenze, contraddizioni. A controbattere sono soprattutto i "cattivi pastori", i "tiepidi", che vedono nel carisma di questo frate una minaccia alla loro esclusiva pretesa di rappresentare Cristo sulla terra, ma anche quegli ottimati, che non tollerano il governo largo, e i nostalgici del regime mediceo¹⁷.

Eppure, proprio verso questi ultimi il Frate non aveva scatenato le vendette dei fautori della repubblica popolare. Il risultato non sarebbe stato altro che perpetuare quello spirito fazioso della città, che avrebbe impedito a Savonarola di curare le anime dei fiorentini e farli diventare abitanti della città di Cristo. Il frate predicava la pace a Firenze, anzi si faceva promotore di una legge per la pacificazione della città fra ex medicei e nemici dei Medici, consapevole che una Firenze divisa era un gravissimo pericolo per la sua sopravvivenza in un momento così drammatico qual era l'inizio delle guerre d'Italia¹⁸.

nava nel messaggio cristiano, abbracciando anche le tradizioni magiche e astrologiche (contro le quali durissima fu la polemica di Savonarola, in quanto le riteneva lesive del libero arbitrio e una minaccia alla previsione del futuro, prerogativa esclusiva del profeta per virtù divina), ma in seguito si rese conto della inconciliabilità fra le tesi del Domenicano, radicate nella fonte tomistica, e le sue idee, e arrivò al punto di definire Anticristo il Frate, all'indomani della sua morte.

¹⁶ Il *De ruina mundi* e il *De ruina ecclesiae*, in G. SAVONAROLA, *Poesie*, a cura di M. MARTELLI, Belardetti, Roma, 1968, 5-9, sono due poemetti in volgare composti prima di fare la scelta monastica, costituiscono il codice genetico dell'aspra protesta contro il disfacimento etico del mondo e della Chiesa, al quale Savonarola si sarebbe mantenuto fedele per tutta la vita.

¹⁷ Sui nemici nella predicazione savonaroliana, si veda J.C. ZANCARINI, *La question de l'ennemi dans les sermons et écrits de Savonarole*, in A. FONTES, J.-L. FOURNEL, M. PLAISANCE, (Actes du Colloque international, Paris, 25.27 janvier 1996, réunis par), *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1997, 45-58.

¹⁸ "Io ti dico che 'l maggior rimedio che tu possa avere si è la pace della tua città; - lascia, ti dico, l'odio, e fa' la pace col core e con le opere -. Tu di' che vuoi consiglio da me, ecco che io te l'ho dato: fa' pace, in verità, ti dico, perché se tu ti unissi in uno co-

Savonarola si trovava in una situazione oggettivamente ambigua. Mentre, per un verso, invocava unione e pace della città, per altro verso, la sua predicazione profetica per la radicalità delle riforme che proponeva, per il suo proposito di sradicare la corruzione morale e civile e instaurare il modello di una città cristiana, necessariamente comportava decise ripulse e ostilità. Era una cura tanto profonda da non poter essere accettata senza gravi contrasti. Il domenicano, comunque, riuscì a far approvare la *lex pacis et appellationis* (19 marzo 1495), che prevedeva l'amnistia per i precedenti reati politici e l'appello al Consiglio maggiore da parte dei condannati a morte per la medesima tipologia di reati. Ma, nonostante questi suoi propositi, il Frate era altrettanto consapevole che la sua parola provocava una guerra civile a Firenze fra i suoi avversari e i suoi sostenitori. I suoi avversari non erano solamente interni alla città, ma anche (ed erano i più potenti) esterni a Firenze, concentrandosi nella curia romana e, soprattutto, nel papa Borgia.

Firenze si mostrava riluttante a seguire la cura del profeta: “Vien qua, medico: tu hai uno infermo e ordini la medicina; lui non la vuole pigliare; dirai tu che quello infermo si confidi nel medico? – Mai non –; tu credi tu, infermo, che ‘l medico sa, può e vuole guarirti, e *tamen* tu non vuoi la medicina”¹⁹.

La profezia savonaroliana risulta così repulsiva, proprio perché non vuole essere un semplice palliativo, bensì vuole curare ed espellere la radice del male, che consiste in una vita refrattaria all'insegnamento di Cristo. I maggiori nemici sono appunto quei sacerdoti e monaci, che si sono impadroniti della sua Chiesa, e conducono una vita antitetica a quella evangelica.

4. *Una cura onnipervasiva*

La cura profetica di Savonarola, nonostante per la sua radicalità

re e facessi vera pace e perdonassi al tuo inimico, io mi confiderei in Dio che non passerebbe otto dì che tu saresti fuori delle tue tribolazioni (...) Confòrmati, dunque, prima con Dio e fa' pace con Lui e arai la pace con li altri... Facendo tu, dunque, pace con Dio e con li uomini, e confidandoti tu in Dio, che può e sa e vuole ogni bene, tu arai ogni bene” (ID., *Prediche sopra i Salmi*, cit., vol. I, 270-271).

¹⁹ G. SAVONAROLA, *Prediche sopra i Salmi*, vol. I, cit., 269.

susciti forti resistenze, ha lo scopo di creare una unità organicistica nello spirito di una profonda riforma spirituale e civile. Savonarola si sente profeta della città di Firenze, che deve diventare il centro irradiatore di un rinnovamento religioso in Italia e in tutto il mondo. La sua parola assume accenti apocalittici, quando profetizza la conversione degli ebrei e dell'Islam alla fine dei tempi. Ma, in prima istanza, Dio ha scelto Firenze quale luogo privilegiato e primigenio di questa terapia morale e ha eletto Savonarola a suo portavoce.

La onnipervasività del messaggio del Frate appare in tutta evidenza nella cura speciale, che lui rivolge, anche grazie all'ausilio dei suoi confratelli più fedeli, alla riforma delle donne e a quella dei fanciulli²⁰. L'attenzione alle donne scaturisce dalla convinzione che, aristotelicamente e tomisticamente, la *polis* ha origine dalla famiglia, la quale è principalmente affidata alle assidue cure domestiche della donna.

Di conseguenza, il Domenicano cerca di liberare le donne dalla seduzione delle apparenze, di vesti lussuose e dalla vana cura della bellezza del corpo. Una seduzione molto avvertita nella Firenze rinascimentale, nella quale gli artisti illustravano la bellezza del corpo femminile e in cui botteghe specializzate nell'arte della seta confezionavano abiti raffinati. Savonarola vuole indurre le donne a ritrarsi da queste lusinghe esteriori, a condurre una vita morigerata e castigata, e a concentrarsi in una profonda conversione interiore, che le abiliti ad essere guida della famiglia.

Alla stessa stregua, la cura dei fanciulli si spiega con l'intenzione di creare generazioni già assuefatte al messaggio del Frate, che non si dedichino più, come era consuetudine in quei tempi a Firenze, a giochi violenti per strada. I fanciulli devono, anzi, diventare la giovane milizia al servizio della *pulizia* etica dei fiorentini, distogliendoli dall'amore per il gioco e le carte, impedendo la prostituzione e scoraggiando le donne a far uso di cosmetici o esibire gioielli preziosi e indossare vestiti costosi. La rappresentazione più appariscente di questa cura profetica si ebbe nelle processioni nelle quali i fanciulli vestiti di bianco con in mano una piccola croce rossa ordinatamente insieme alle donne

²⁰ Sulla riforma dei fanciulli si veda O. NICCOLI, *I bambini del Savonarola*, in G.C. GARFAGNINI, *Studi savonaroliani*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1996, 279-288; sulla riforma delle donne si legga A. VALERIO, *La riforma delle donne e la Bibbia in Savonarola*, in STEFANI (a cura di), *Bibbia e predicazione in Savonarola*, in "Humanitas", marzo-aprile 2021, 225-236.

cantavano lodi al Signore. Il culmine di queste processioni, come avvenne il 7 febbraio del 1497 (ma non solo), durante il carnevale che ai tempi di Savonarola non diventava altro che una quaresima anticipata, era segnato dal falò delle vanità. Tale fuoco purificatore non fu una novità introdotta dal Frate, in quanto era effetto non raro della predicazione nel '400, ma nella sua visione profetica assumeva una accezione particolare, acclimatandosi al processo di generale e individuale *metanoia*.

5. *Un profeta contro i cattivi pastori*

Savonarola ha una visione della città senza conflitti e divisioni, in cui un ruolo peculiare deve essere svolto dai fanciulli e dalle donne. La sua città deve essere unanime per meritare che Dio la vivifichi, la tuteli e la guidi:

Pertanto, popolo mio, tu hai inteso: e' ti bisogna essere unito, se tu vorrai che Dio sia con esso teco; e' ti bisogna, Firenze, fare una unione che li cattivi non la possino dissolvere, e che in quella e' buoni possino far bene e che non siano costretti a far male. Or tu hai inteso, popolo: l'aiuto che tuaresti avere da Dio non è certo, perché tu non sei unito... dove non è unione non è forza né virtù, perché la virtù divisa non è forte come quando ella è unita²¹.

La sua incandescente parola, suscitava, però, lancinanti lacerazioni e accese reazioni da parte di quei pastori cattivi o tiepidi, dei quali Savonarola, come una sorta di *vademecum*, forniva ai fiorentini un ritratto, che risultava dal rovescio e dall'esatta antitesi del buon pastore. Era l'immagine plastica della divergenza fra carisma profetico e cura istituzionale depravata:

Or guarda el buon pastore, se vuoi cognoscere che non sia lupo (...) Prima guarda se ha la faccia della aquila, cioè che abbia lume superiore, guarda el parlare suo, se va alto a parlare delle cose di Dio, guarda se va alto

²¹ ID., *Prediche sopra Giobbe*, vol. I, a cura di R. Ridolfi, Belardetti, Roma, 1957, 298; cfr.: "Voi, cittadini, bisogna, come avete inteso, che siate uniti e lavorate e date da vivere al popolo minuto... Popolo mio, tu sei causa del tuo male per esser disunito e le promissioni non possano venire, se non viene l'unione... la causa del vostro male è il non essere tra voi unione" (ivi, 301).

con l'occhio per contemplazione, guarda se va alto nella esposizione delle Scritture (...) Guarda poi se ha faccia d'uomo che sia anche col lume naturale e con la prudenzia; guarda se è leone, che è magnanimo [non come Machiavelli leone per la sua forza bestiale], e quando ha preso la preda vengono li cani attorno, e lui sta saldo: così el buon pastore sta saldo quando ha convertito le anime, che non ha paura di niente e non vuole lasciarle. Guarda se è bue, cioè castrato dalle cose terrene, se porta il giogo di Cristo pazientemente²².

È necessario che i fiorentini, grazie alla predicazione profetica del Frate e alla sua paziente cura, caccino via i cattivi pastori che sono rappresentano una peste spirituale: "El nostro Salvatore non averia così apertamente predicato contro alli sacerdoti e scribi e farisei, dandoci esempio di vita e di predicazione a tutti noi, se la vita loro e la loro ipocrisia non fussi stata detrimento delle anime"²³.

I cattivi pastori arrivano a vendere impudicamente il sangue di Cristo e ad ostacolare la profezia:

Orsù tali adunque, perché sono cattivi, hanno in odio e' buoni e proibiscano che non si profeti. Così si faceva al tempo di Amos, e così si fa oggi ancora (...) Noi conduciamo il popolo alla pace; voi rompete la pace del ben vivere con la vostra mala vita e col malo exemplo (...) Orsù. Dio ha detto che profetiamo; vogliamo adunque obedire a Dio e non alli uomini e in prima vogliamo morire che non obedire a Dio²⁴.

La lotta fra carisma pastorale profetico e carisma istituzionale implicava l'esplicita richiesta dell'intervento del potere secolare. Ma, quest'ultimo, non più favorevole a Savonarola e in combutta col potere pontificio, si sarebbe ritorto contro di lui, conducendolo al patibolo: "Non dico assolutamente che tu cacci via uno cattivo prete, o frate; ma quando e' fussi causa della ruina della tua città, o delle anime di quella, se fussi bene solamente ruina d'una anima. E questo intendo che tu puoi cacciarlo via, quando li superiori non vogliono provvedervi, e che tu non puoi provvedervi altrimenti"²⁵.

²² ID., *Prediche sopra Ezechiele*, vol. I, a cura di R. Ridolfi, Belardetti, Roma, 65-66.

²³ ID., *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di Ghiglieri, vol. I, Belardetti, Roma, 1971, 190.

²⁴ Ivi, 200-201.

²⁵ ID., *Prediche sopra Ruth e Michea*, vol. I, a cura di V. Romano, Belardetti, Roma, 1962, 291.

E, chiarendo i suoi propositi, il Frate arrivava a dettagliare la sua richiesta di espulsione di coloro che, pur essendo investiti del sacramento sacerdotale, lo contaminavano e godevano della protezione e connivenza dei superiori e del pontefice:

Si potria adunque fare una legge che dicessi: - Noi comandiamo che uno prete o frate corruttore delle anime, e che guasta el bene commune, benché non sia corretto da' suoi superiori, che sia lasciato stare, e che ognuno el lasci fare -, parrebbetegli a te che questa legge fussi ragionevole? Io, per me, me ne farei le marce beffe; e se la facessi bene el Papa questa legge, io ti dico che me ne farei le marce beffe... noi non dobbiamo servare questa legge de libertate ecclesiastica, la quale è molto manco che la fama, quando noi veggiamo el pericolo delle anime. Cristo non servò la fama alli Scribi e Farisei, perché vedeva che ruinavano le anime allo Inferno, anzi gli disse che erano ribaldi e cattivi²⁶.

La guerra ai cattivi pastori non era intralciata nemmeno da quelle remore della libertà ecclesiastica, quel codice di norme con le quali la Chiesa di Roma inibiva il pieno esercizio della potestà temporale, rivendicando una propria intangibilità e insindacabilità:

Vuo' tu vedere ancora che la Chiesa, per la salute delle anime e per il bene publico, non cura di questa libertà ecclesiastica, e che uno sia iudicato da chi non è suo iudice? Guarda quando uno prete ha fatto male; la Chiesa el digrada, e dàlo nelle mani a' Seculari. Ecco adunque che la Chiesa vuole che *etiam* li sacerdoti sieno corretti da' seculari quando egli errano (...) non bisogna che tu alleghi capituli della Libertà ecclesiastica, perché una risposta sola solve a ogni cosa, cioè che la carità va innanzi a ogni cosa; e quando non è carità in una legge, quella legge è morta, e non è più legge²⁷.

Il richiamo di Savonarola all'intervento delle autorità repubblicane, per la piena realizzazione della sua cura riformatrice, rientrava nella sua missione profetica. Coerentemente, Savonarola, contro chi lo accusava di "impacciarsi dello Stato", sosteneva che egli non ricopriva nessun ruolo istituzionale, ma le sue invocazioni e proposte si addice-

²⁶ Ivi, 295.

²⁷ Ivi, 296

vano, anzi erano richieste dal suo carisma profetico per il bene delle anime dei fiorentini.

6. *Ambivalenze*

Un'ultima considerazione, che cerca anche di riassumere il senso di queste pagine, può aiutare a capire meglio la cura profetica di Savonarola. Che, non si dimentichi, risenti della tradizione repubblicana di Firenze²⁸, dell'epocale momento storico in cui prese forma (quello dell'inizio delle guerre d'Italia, che appare come il *kairos* della predicazione savonaroliana) e, anche, delle tradizioni religiose del XV secolo, per le quali certi eventi ed esperienze patrocinati dal Frate, che oggi possono senz'altro sembrare urticanti, si configurano in un quadro di pertinenza storica.

La questione fondamentale, anche facendo tesoro delle intuizioni di Foucault, è quanto la parola e la prassi di Savonarola intrattenga un legame intrinseco con la libertà o quanto, invece, la neghi, proponendo modelli di soggezione e umiliazione. Non è facile rispondere univocamente a tale problema, anche perché bisogna tener presenti i diversi ambiti della vita dei fiorentini dell'epoca. Dal punto di vista politico, ad esempio, fu molto forte il legame fra tutela della libertà repubblicana, restaurata dopo il regime mediceo, e predicazione di Savonarola. Anzi, il Frate fu uno dei protagonisti di questa restaurazione repubblicana. E, non a caso, l'eco delle parole di Savonarola fu molto avvertito e influente nella fase finale dell'ultima effimera esperienza repubblicana a Firenze²⁹, durata dal 1527 al 1530 e stravolta dalle conseguenze della pace e degli accordi fra il papa mediceo Clemente VII e Carlo V.

Più controverso è l'esito della cura profetica di Savonarola sull'etica, sui costumi, sulla vita dei fiorentini. Era una cura che aveva l'intenzione precipua di sanare la corruttela sociale ed ecclesiastica della Firenze di fine '400. Quello che destava maggiore scandalo, insistentemente ribadito da Savonarola, era che gli stessi medici, ossia preti

²⁸ Su questo tema si legga la fondamentale monografia di D. WEINSTEIN, *Savonarola a Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Il Mulino, Bologna, 1976 (ed. or. Princeton, 1970).

²⁹ L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence (1494-1545)*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

monaci prelati fino al papa Borgia (raro esempio di scelleratezza che provocò terribili parole di condanna anche in un grande storico disincantato, come il Guicciardini della *Storia d'Italia*), lo stesso clero era gravemente affetto dalla medesima patologia. Infatti, le parole di Savonarola avrebbero suscitato l'attenzione e il consenso di Lutero e dei riformati, pur nella consapevolezza delle divergenze dottrinali. Era, quello di Savonarola, il tentativo di una *disperata* riforma religiosa, etica e civile, alla quale non restò insensibile lo stesso Machiavelli, spirito *naturaliter* anti-piagnone, ma che sapeva molto bene valutare la necessità di quella riforma per un cristianesimo civile (non "ozioso") indispensabile a una repubblica, come era stata la religione degli antichi Romani per la grandezza di quel popolo (ovviamente il modello di Savonarola per la sua cura profetica era il cristianesimo evangelico).

Però, altrettanto giustamente, non bisogna dimenticare che la predicazione savonaroliana produsse effetti anche in una repressione della splendida vitalità rinascimentale a Firenze. A illuminare tali effetti si possono porre a contrasto, in una specie di dittico immaginario, la *Nascita di Venere* o la *Primavera* di Botticelli, alla Galleria degli Uffizi, e la *Natività*, alla National Gallery a Londra, dello stesso pittore in seguito alla sua *conversione* savonaroliana³⁰. La cura profetica di Savonarola poteva, in conclusione, avere quella ambivalenza che può avere qualsiasi cura: una educazione alla libertà, ma anche un incupimento degli animi e sottomissione.

³⁰ Cfr. R. HARTFIELD, *Botticelli's Mystic Nativity, Savonarola and the Millennium*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 1995, Vol. 58 (1995), 88-114.

CINTIA FARACO

LA CURA DELL'ANIMA IN FRANCISCO SUÁREZ:
PROSPETTIVE FILOSOFICO-POLITICHE

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. L'interpretazione suareziana della cura. Il caso della cura dei figli. – 3. Il caso della povertà. – 4. Possibili conclusioni.

1. *Premessa*

Il tema della cura dell'altro ha, negli ultimi anni, assunto un posto sempre più di rilievo in molteplici ambiti. A partire da quello che poteva esser un elemento naturalmente legato a funzioni familiari o, più generalmente, svolto all'interno delle famiglie, e per questo motivo delegato – o attribuito quasi in modo esclusivo – per lo più alla donna, si sta velocemente modificando e divenendo un tema che riguarda l'intera collettività.

La cura non assume più una connotazione prevalentemente legata ad un malessere, si pensi ad una attività medica o paramedica, o legata ad una naturale condizione umana, si pensi, tra le tante, all'età avanzata del soggetto curato, essa pone, invece, in luce molteplici nuovi interrogativi.

La predisposizione all'altro, l'occuparsi dell'altro in un presente attivo e, per questo, pienamente vivo, comporta trovarsi anche nella condizione di poter osservare se stessi in quella gestualità, in quell'azione che viene richiesta, ma anche scelta e, dunque, decisa.

In questo presente pienamente vivo, dove, osservando l'altrui fragilità, si osserva la propria, interrogarsi sulla possibilità che il tema della cura sia stata indagato anche in altri momenti del tempo e che abbia avuto varie soluzioni o interpretazioni contribuisce a dare strumenti e mezzi per una maggiore consapevolezza della contemporaneità.

È per tali ragioni che appare interessante, allora, indagare, nel pensiero di Francisco Suárez¹ – gesuita spagnolo vissuto a cavallo tra il

¹ Francisco Suárez (Granada 5 gennaio 1548-Lisbona 25 settembre 1617) è stato teologo, filosofo e giurista gesuita, rappresentante di spicco della Scolastica Spagnola. La sua fama fu tale che il papa Paolo V nel 1606 lo appellò *Doctor Eximius*, come soli-

Cinque e il Seicento, uomo di grande carisma intellettuale nonché riconosciuto teologo e giurista – una indicazione sulla cura.

Anticipando qui le conclusioni cui si giunge nella lettura di molte pagine di due trattati sull'Opera della Religione, posso sicuramente affermare che il problema della cura, prima ancora che possa essere considerata una attività legata ad una figura piuttosto che un'altra, ad un genere piuttosto che un altro, viene trattato dal gesuita spagnolo con una impostazione che sorprende per la sua praticità.

La cura è, infatti, per il filosofo innanzitutto un ufficio e, come tale, dovrà essere considerato, sia che venga svolto da un genitore, da un prelado o anche da un famigliaio.

La cura è, dunque, un compito scelto liberamente e, in alcuni casi, potrà essere completamente gratuita per la natura stessa di alcune funzioni particolari che vengono svolte. È il caso questo della cura del genitore verso il figlio, la quale come tale non dà luogo ad alcun obbligo da parte del curato nei confronti colui che presta la sua cura. Al contrario, per la maggior parte dei casi, compreso la cosiddetta *cura animae*, si dovrà pensare alla cura come ufficio, cui dovrà essere attribuito anche una retribuzione al fine di permettere al soggetto, che presta attivamente la cura all'altro, sia materiale che morale, che educativa, il poter essere in grado di vivere e di svolgere tale compito in modo continuativo.

2. *L'interpretazione suareziana della cura. Il caso della cura dei figli*

Tra le opere suareziane, quelle che hanno ad oggetto la cosiddetta *Opera della Religione* sono sicuramente ricche di numerosi spunti teorici su argomenti variamente connessi tra loro, e, tra essi, si può rintracciare anche il tema della cura.

Il tema, in verità, non è oggetto di una specifica trattazione, quanto

tamente viene ricordato, assieme ai più noti appellativi quali Teologo di Coimbra, con riferimento alla *Schola* dove è stato più a lungo ad insegnare, e Filosofo di Granada, con riferimento al luogo di nascita. Per una biografia vedasi R. DE SCORRAILLE, *François Suárez de la Compagnie Jésus*, voll. I-II, ed. Lantilleux, Paris, 1912-1913, J.H. FICHTER, *Man of Spain. A biography of Francis Suárez*, ed. Macmillan, New York, 1940; R. CONDE Y LUQUE, *Vida y doctrina de Suárez*, in *Diccionario de filosofía*, vol. 4, ed. Ariel Referencia, Barcelona, 1994.

piuttosto esso si presenta variamente citato, laddove l'argomentazione principale, sia essa l'educazione religiosa dei figli, sia essa la vita ecclesiastica in generale, lo richieda, e si mostra evidente come l'approccio con cui viene affrontato tale tema da parte del Teologo di Coimbra sia di natura pratica.

Del resto, il gesuita nelle sue opere mantiene sempre uno stretto contatto con il dato di realtà in cui lui stesso è immerso e, se questo appare evidente nelle opere a carattere più prettamente metafisico, diviene ancora più tangibile quando si tratta di argomenti che coinvolgono direttamente la vita mondana dell'uomo.

La cura si presenta, perciò, come un tema dai profili concreti e viene inquadrato soprattutto come un ufficio, un dovere, che si applica tanto alla persona fisica, tanto alla persona spirituale, quanto ai suoi beni patrimoniali.

Con spirito da esploratore immerso in foreste impervie, ma di sillogismi rigorosissimi, esattamente come era richiesto dal metodo scolastico di cui Suárez è maestro, allora, ci addentriamo nel cuore di alcuni dei trattati che compongono il più generale "*Opus de Virtute et Statu Religionis*", tenendo sempre bene stretto, come Perseo nel labirinto, il filo rosso della cura.

Si osserva, allora, come nel settimo trattato dell'*Opus de Religionis*, tra gli uffici cui i genitori sono naturalmente tenuti, vi sia anche quello di curare l'educazione religiosa dei propri figli, soprattutto quando essi siano infanti o, comunque, quando non abbiano ancora sviluppato correttamente l'uso della ragione². Anzi, ancora più specificamente, allo stesso dovere, sono tenuti anche i tutori.

A leggere il testo si comprende che la vita di un fanciullo, come analizzata dal gesuita, è inserita in una serie di relazioni familiari complesse, cui concorrono non solo i genitori, ma anche i tutori e, quindi, qualora vi fossero, anche i maestri.

L'educazione è evidentemente un tema molto importante per lo spagnolo e, come sempre, viene affrontato tenendo d'occhio la realtà. Ecco spiegato il perché vi è una attenzione precisa al caso,

² Cfr. F. SUÁREZ, *Operis de Religione Tractatum Septimum de obligationibus quae religiosum statum constituunt, vel ad illum disponunt*, a cura di C. Berton, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, Parisiis, 1851, in ID., *Opera Omnia*, XV, t.VII, l.V, c. I, nn. 10-11, 292 (da qui in poi userò la più breve indicazione di *Opus de Religione*).

all'eccezione, alla situazione particolare, non soltanto in quanto ciò risponde all'esigenza, tutta interna alla *schola* dei casuisti, ma anche perché esso risponde esattamente all'esigenza di dare riscontri e soluzioni alle sollecitazioni della vita quotidiana, che, chiaramente, è fatta più di eccezioni che di regole. In questo senso si deve, perciò, interpretare anche quanto viene scritto da Suárez in caso di possibile conflitto, nell'educazione dell'infante, tra i genitori e il tutore:

Atque idem iudicium cum proportione ferendum censeo, quoties partes privati fuerint iudicis patriae potestate, usu et cura, eaque fueri in tutore translata; nam potestas parentis in filium ita jure naturae concessa, ut possit per humana coarctari, vel etiam impediri quoad gubernationem et dispositionem circa filium, et ejus³.

L'educazione ecclesiastica, secondo quanto descritto in questi trattati, deve in qualche modo prevalere sulla mancanza di essa, o, nel caso in cui uno dei due genitori sia un *infedele* o un *eretico*, deve essere demandata a chi, di fatto, può rendere facilitato l'ingresso al fanciullo nella fede cattolica. Si tratta, allora, di una vera e propria connessione tra l'educazione religiosa e la cura del fanciullo, intesa questa, come cura all'ingresso nella fede, tanto che, leggendo qualche passo più avanti, Suárez prende spunto dall'autorità, ovvero Tommaso d'Aquino, ed afferma il principio secondo il quale un figlio non sarebbe obbligato

per se ad alendum seu honorandum parentem, nisi per accidens ratione necessitatis; pater autem non ex accidenti tantum, sed per ratione sui munieris tenetur alere et instituere filium, quia est principium ejus⁴.

In altri termini, non vi è specularità alcuna nella cura nelle fasi iniziali della vita di un infante nonché di un giovane essere umano: il dovere di nutrire, educare, formare appartiene come *munus*, obbligo, compito essenziale alla natura stessa dell'esser padre, che deve, quindi, curare la prole, e, nel contempo, a tale compito i figli non sono obbligati a rispondere. Ecco allora che potremmo iniziare a delineare una cura specifica, nell'educazione alla religione, nonché più ampiamente

³ Ivi, n. 15, 298.

⁴ Ivi, c.IV, n. 1, 320.

alla vita, cui non corrisponde niente altro che l'esser di per se stessa legata al compito essenziale della natura del ruolo scelto⁵.

Potremmo interpretare tali parole di Suárez attraverso il concetto stesso di ruolo e libertà dell'agire: è nella *libertas* che l'uomo si riconosce figlio di Dio, creatura di Dio, non soggetto naturalmente ad un suo pari e capace di autorganizzarsi perfettamente. Questo significa che tale espressione può riferirsi anche ai figli rispetto ai padri. In particolare, si può dire che se un uomo sceglie liberamente di assumere il ruolo di padre o di tutore, da questa scelta derivano conseguenze legate al ruolo liberamente scelto; al contrario, invece, l'esser figlio non è frutto di una scelta, libera, indifferente, come quella che un uomo dotato di uso della ragione e della piena volontà può compiere, pertanto, di riflesso, non è legato a nessun obbligo, potremmo dire, sinallagmatico in queste prime fasi della vita nei confronti del genitore⁶.

Il contenuto della scelta compiuta liberamente implica una qualche limitazione ad una libertà ancora priva di un concreto contenuto. Ecco che in una concezione prettamente maschile, come quella di fine '500 inizi '600, il concetto di *libertas* appartiene pienamente al *pater familias*, se pensiamo all'esercizio della funzione pubblica e, quindi, alla sua titolarità di una *potestas oeconomica* e nell'esercizio di quell'unico vicolo che è la libertà di completarsi, che si autoorganizza con gli altri *patres* e forma una *congregatio politica*⁷. Ma la *libertas* appartiene pienamente all'uomo, se pensiamo all'esercizio dei suoi compiti privati, sempre all'interno di quella *potestas oeconomica* che gli è propria, con cui sceglie un ruolo e, nello sceglierlo, individua il contenuto della medesima libertà⁸.

La cura, allora, rientra in modo connaturato in uno dei contenuti

⁵ *Ibidem*.

⁶ Voglio qui sottolineare che ho preso in considerazione soltanto alcuni casi specifici in cui si manifesta una possibile cura dell'altro e come essi vengono argomentati all'interno del complesso pensiero del teologo, tralasciando volutamente l'intera casistica variamente presente. Facendo ciò, ho ritenuto di favorire la comprensione del meccanismo architettonico dell'argomentazione suareziana.

⁷ F. SUÁREZ, *Opus de religione*, t.III, sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavellat, Lugduni, 1624, l.II, c.3, n.15, 88; V. ABRIL CASTELLÓ, *Obligación política según Suárez*, in "Revista de Ciencias Humanas y Sociales", 1972, nn.183-184, 111-158 e nello stesso senso anche D. SCHWARTZ PORZECANSKI, *Francisco Suárez y la tradición del contrato social*, in "Revista Internacional de Filosofía", X, (2005), 119-138.

⁸ *Ibidem*.

della libera scelta di un particolare ruolo o compito o ufficio, che l'uomo decide per se stesso di scegliere, per l'appunto.

3. *Il caso della povertà*

Altro caso, però, è quello della povertà⁹. Strettamente connesso a due elementi, ovvero la cura dei beni da un lato e quella del corpo dall'altro, la povertà potrebbe essere considerata una scelta, nel caso in cui un giovane scelga la vita conventuale con il voto di povertà o potrebbe essere, invece, una condizione nella quale l'uomo si viene a trovare per ragioni economiche più ampie. Ebbene i due casi, sicuramente differenti, sono interessanti da osservare per poter comprendere meglio quale sia la posizione suareziana sul tema.

Partiamo dalla descrizione del caso della scelta del noviziato.

In questa ipotesi, Suárez chiarisce che il voto di povertà è un voto che concerne, in particolare, i beni già presenti nel patrimonio del soggetto, che decide di entrare in una congregazione e non strettamente quelli futuri.

Ciò che sorprende, in una visione simile, è la praticità, ancora una volta, del gesuita, il quale differenzia tra un voto di povertà semplice ed uno più stringente. Il primo è il caso che, in qualche modo sembrerebbe essere stato fatto da tutti i religiosi, i quali sono tenuti ad una povertà, ovvero allo spogliarsi dei beni materiali, offrendoli alla comunità religiosa, che, nella figura del priore (o del superiore a ciò dedicato), dovrà occuparsi di gestirli, dunque curarli per il bene del singolo e della comunità stessa¹⁰.

In questo senso il novizio, così come il religioso di lungo corso, qualora svolgesse un lavoro, come quello di precettore, ad esempio, sarebbe tenuto a ricevere uno stipendio, che non sarebbe tenuto di devolvere alla comunità di appartenenza e senza, perciò, intaccare in alcuno modo il suo voto di povertà¹¹.

⁹ F. SUÁREZ, *Opus de religione*, t.III, cit., 390 e ss.

¹⁰ F. SUÁREZ, *Opus de Religione*, in ID., *Opera omnia*, cit. t.XV, t.VII, l.V, c.X, n. 3, 342.

¹¹ Penso proprio all'*officium docendi* e agli *stipendia annexa*, i quali sono causati dall'utilità dall'ufficio svolto con l'insegnamento. Cfr. F. SUÁREZ, *Opus de religione*, t.III, cit., l.VIII, ca 4, n. 13, 398.

Cosa diversa accade nel secondo caso ovvero quello di un voto di povertà più stringente, quale può essere quello praticato da alcuni religiosi.

Il caso è chiaramente quello dei francescani, che, ad avviso di Suárez, non abdicavano soltanto ai beni materiali in proprio possesso al momento dell'entrata nell'ordine religioso, bensì rinunciavano *pro futuro* anche a tutti quelli che avrebbero potuto ottenere lavorando in favore della comunità¹².

I due casi, solo in apparenza simili, trovano il loro limite stringente nel voto di obbedienza alle regole dell'ordine di riferimento¹³.

La cura dei beni patrimoniali del religioso, allora, è così demandata ad un superiore, che si comporta esattamente come un tutore, o, piuttosto, riterrei come un *princeps*, che deve garantire il benessere della comunità da lui dipendente e, dunque, curarlo al meglio.

Specularmente potremmo pensare che le comunità religiose siano organizzate in modo molto simile a quelle politiche, che chiameremmo più semplicemente laiche e che Suárez chiamava civili.

Il caso della povertà, anzi, dell'indigenza in cui si può ritrovare un individuo è invece un po' differente.

Innanzitutto, Suárez inquadra la cura dei poveri come ufficio cui sono tenuti i pastori e alla cui mansione possono dedicarsi grazie alle decime, perché se è vero che: *haec cura et sollicitudo pauperum ad spirituale regimen Ecclesiae maxime pertinet, et ideo pastoribus Ecclesiae specialiter commissa est (...)*¹⁴, è pur anche vero che la mansione abbisogna, come tale, di essere sovvenzionata.

Il compito della cura dei poveri è sicuramente un ufficio cui i prelati sono tenuti e, tuttavia, lo svolgimento di esso deve essere regolato, in qualità di lavoro, potremmo azzardare.

Poco più avanti, infatti, Suárez afferma che le decime spetterebbero ai sacerdoti, in quanto *ex officio ministrat*¹⁵ e, qualora fossero poveri al punto da non poter esercitare il ministero loro affidato, proprio a causa della situazione di indigenza, dovrebbero accedere alle decime *ex misericordia*¹⁶.

¹² *Ibidem*.

¹³ Questo significa che il voto di povertà è un voto conseguente al voto di obbedienza ad un ordine e alle sue regole.

¹⁴ F. SUÁREZ, *Opus de Religione*, in Id., *Opera omnia*, cit., t.XIII, t.II, l.V, c.XI, n. 7, 123.

¹⁵ Ivi, n.9, 123.

¹⁶ Ivi, n.9, 124.

La ragione di tale conclusione è la seguente:

*quia decimae dantur pastoribus Ecclesiae ad sustentanda onera sui officii, inter quae (prater propriam sustentationem congruam, tam personarum quam dignitatum et statu uniuscujusque) numerantur sumptus Ecclesiarum, receptio peregrinorum, et subsidia pauperum*¹⁷.

Pertanto, la cura dei fedeli indigenti, anche in senso materiale, *per-tine[a]t ad univeralem Ecclesiae pastorem*¹⁸.

La vocazione giuridica alla soluzione di un caso concretamente controverso e oggetto di ampie discussioni fuori e dentro le sacre stanze ecclesiastiche come quello delle decime è evidente: Suárez, anche su questo tema, si comporta esattamente da *Magister scholae*.

Nell'identificare una questione, come il metodo di Cano aveva insegnato¹⁹, lo sviluppo di essa prosegue attraverso obiezioni e controbiezioni, ma, sopra ogni cosa, prosegue seguendo una logica giuridica molto forte, quella di individuare perfettamente regole ed eccezioni ad essa, perché le eccezioni debbano trovare una soluzione non confligente alla regola.

Le cosiddette *auctoritates*²⁰ teologiche e giuridiche variamente usate dal gesuita fungono, allora, non tanto e solamente da supporto alla validità della soluzione proposta dal medesimo, ma quanto piuttosto esse sono quasi un contorno, uno sfondo sul quale spicca la poderosa successione di connessioni logiche proprie di Suárez.

¹⁷ Ivi, n.13, 125

¹⁸ Ivi, c. XVI, n. 12, 147.

¹⁹ Su Melchor o Melchior Cano (Taracón, 1509-Toledo, 1560) si veda la sua opera importante *De locis theologicis*, Excudebat Mathias Gastius, Salamanticae, 1563; A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Kösel & Pustet, München, 1925; E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, Édition de l'Université, Ottawa, 1949; T. TSHIBANGU, *Melchior Cano et la théologie positive*, in "Ephemerides Theologicae Lovaniensis", 40 (1964), 300-339; A. SCOLA, *Avvenimento e traduzione: questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano, 1987; B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Mediensevice, Graz, 1994; M. FORLIVESI, voce *Cano, Melchor*, in "Enciclopedia filosofica", II (2006), 1609a-b.

²⁰ Ricordo che il metodo della *schola* prevede, una volta classificata la *quaestio* mondana, ovvero rivolta a fatti del mondo, di usare le opinioni di *auctoritates*, come Agostino di Ippona, Tommaso d'Aquino, e così via, come cartine tornasole per sostenere la propria argomentazione.

È il caso, ad esempio, della simonia, la cui trattazione occupa un intero libro, il quarto all'interno del secondo trattato dell'*Opus de virtute et statu religionis*. Del resto, da quanto poc'anzi detto e proseguendo nella lettura del volume, nel quale il gesuita affronta ulteriori ipotesi che possono verificarsi o che, variamente, hanno coinvolto il suo specifico vissuto, è interessante notare come l'occhio giuridico di Francisco Suárez cerchi di contemplare quante più casi possibili, affinché possa essere di conforto a coloro che, trovandosi in certe situazioni, possano avere soluzioni concrete.

Ciò che è interessante sotto il profilo politico della cura è sicuramente rilevare come, ad esempio, l'ospitalità religiosa possa essere considerata sempre una estensione dell'ufficio di cura e, dunque, non possa essere ascritta in un caso di simonia. Allo stesso modo, non è simonia, *exigere stipendium* [pro spirituali functione] *sustentationis, etiam praemisso pacto*²¹. La *ratio* per il gesuita va ricercata nelle parole di Cristo e in quelle di Paolo di Tarso: *quia dignus est operarius cibo suo, ut Christus dixit; et quia nemo militat suis stipendiis, ut dixit Paulus*²².

Le funzioni spirituali sono demandate ai prelati, che, proprio per l'esercizio di tali funzioni, possono ottenere uno *stipendium* con cui sostentarsi e operare. Di qui, la cura delle anime rientra perfettamente all'interno di tali funzioni religiose, questo significa anche che può accadere il caso di una possibile ingerenza del potere temporale nel ministero ecclesiastico.

In questa ipotesi la chiusura netta di Suárez non lascia dubbi. Al principe temporale non appartiene, ad esempio, il potere di istituire feste religiose né tanto meno impedire di accedere alle funzioni religiose, cosa che attiene chiaramente al solo Pontefice.

La cura delle anime possiamo ritenere che sia davvero, in una ottica prettamente aderente alla realtà vissuta dal gesuita spagnolo, un problema dalle mille sfaccettature, che, peraltro, possono apparire anche molto lontane da una funzione prettamente religiosa.

4. Possibili conclusioni

In verità, il filo rosso – che ho tentato di rendere evidente al lettore – si manifesta nella capacità dinamica di adattamento alla ricerca di so-

²¹ F. SUÁREZ, *Opus de Religione*, cit., t.XIII, tr.III, l.IV, c.XLVI, n. 4, 804.

²² *Ibidem*.

luzioni pratiche, concrete, tangibili da parte di Francisco Suárez, come può esserlo, ancora ad esempio, la risposta al poter *curare* un malato anche nel giorno dedicato al Signore.

Se noi moderni potremmo apprezzare sicuramente altri esempi, forniti dal gesuita all'interno dei vari volumi dedicati all'*Opus de Religione*, questo in verità risponde proprio esattamente ad una diatriba interna al rapporto tra lo *Shabbat* e la *domenica*. Così come lo *Shabbat*, anche la domenica è un giorno che dovrebbe essere dedicato ad un riposo contemplativo, tuttavia, Suárez ben delinea l'impossibilità, in alcune situazioni, come quelle in cui si trovano alcuni malati gravi o gravissimi, in cui non è possibile, né per il malato, né tanto meno per coloro che prestano il loro cura²³ o il loro conforto spirituale di sottrarsi a tale attività. Attività, che ricordiamo, per Suárez ha necessità intrinseca di essere riconosciuta come ufficio, dunque, potremmo dire lavoro e, perciò, in qualche modo remunerata.

Nel riconoscere un emolumento, seppur in riferimento ad una funzione prettamente spirituale, potremmo ritenere – senza temere di commettere un errore – di applicare lo stesso ragionamento, compiuto da Suárez per le funzioni spirituali e delle funzioni materiali ad esse connesse dei prelati, a tutti coloro, soprattutto laici, che si dedicano alla *cura dell'altro*. In ciò potremmo, in conclusione, cogliere una vera contemporaneità del pensiero suareziano nel riconoscere l'ufficio, la funzione e il dovere che nasce nella cura.

²³ In questo caso, Suárez fa riferimento tanto al medico, che potrebbe dover operare, quanto al famiglia che dedica la sua attività al curare il malato.

DIEGO LAZZARICH

DALLA CURA DEI SUDDITI ALLA CURA TRA CITTADINI.
PER UNA GENEALOGIA DEL CARE TRA FILMER,
LOCKE (E GROZIO)

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. *Cura dei sudditi*. – 3. *Cura del cittadino*. – 4. Conclusioni (per una cura *tra* cittadini).

1. *Introduzione*

Negli ultimi decenni il concetto di cura è stato al centro di una rinnovata attenzione nelle scienze umane, grazie a studiose e studiosi che hanno provato a ripensare criticamente parti della cornice etico-politica delle democrazie occidentali¹. Sebbene nella differenza delle posizioni, in linea di massima si può individuare una linea rossa tra i differenti contributi teorici impegnati sul tema, ossia provare a promuovere un modello democratico-liberale capace di ampliare il proprio perimetro teorico oltre i tradizionali pilastri etico-politici a partire da una nuova concezione antropologica. Semplificando, possiamo dire che le ‘recenti’ teorie della cura provano a superare il modello (maschile) individualistico democratico-liberale, secondo il quale la società è lo spazio di incontro di soggetti liberi, uguali e autosufficienti che vivono assieme mantenendo il proprio baricentro epistemico fermamente ancorato in una prospettiva egocentrica.

Il tentativo di superare tale paradigma, che ha storicamente accompagnato lo sviluppo delle democrazie liberali, trova nel concetto di cura uno snodo teorico ricco di stimoli, grazie a una risemantizzazione del termine che allontana la cura dagli ambiti dell’assistenzialismo e del paternalismo ai quali era stata tradizionalmente relegata. Partendo inizialmente da istanze femministe e di genere, negli ultimi anni si sono aperti orizzonti concettuali che arrivano a intendere la cura come “una specie di attività” tesa a “mantenere” e “riparare” il mondo per poterci

¹ Per una breve storia del concetto di cura, cfr. Maria Pia PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, in EAD. (a cura di), *Cura dell’Altro Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, ESI, Napoli, 2017, 14-19.

vivere nel modo migliore possibile”². Il raggio d’azione delle recenti teorie della cura è quindi ampio e va dal tentativo di teorizzare una svolta filosofica per ripensare il soggetto occidentale a partire da un’ontologia della vulnerabilità³, alla proposta di un’etica della cura⁴, passando per una ridefinizione più stringente della cittadinanza democratica che apra maggiormente ai bisogni e alle istanze dei singoli.

Il tentativo di “far fiorire” queste nuove “possibilità dell’essere”⁵ deve necessariamente evitare – come osserva Maria Pia Paternò – “di incorrere in atteggiamenti di tipo paternalistico e di produrre conseguentemente inaccettabili riduzioni delle possibilità di agency e di autodeterminazione nei soggetti coinvolti”⁶ – pericoli pur presenti nel concetto di cura, come avremo modo di vedere a breve. Questo è, probabilmente, uno dei nodi più problematici legato al recupero della cura nell’orizzonte teorico-politico, perché è proprio nelle pieghe delle politiche della cura che hanno storicamente operato quelle teorie politiche patriarcalistiche dalle quali il pensiero politico moderno ha provato a distaccarsi.

Il presente contributo è teso ad entrare indirettamente in dialogo col dibattito contemporaneo delle teorie del *Caring*, cercando nella storia del pensiero politico frammenti concettuali e semantiche della cura applicate alla politica. L’obiettivo è scorgere eventuali tracce che aiutino a delineare percorsi genealogici e cogliere spunti per interrogare problematicamente questa categoria, nella speranza di cogliere segmenti trascurati che possano in qualche modo arricchire il dibattito contemporaneo.

Ho ritenuto utile contribuire a questa ricerca operando un’analisi del passaggio dal modello teorico-politico monarchico-patriarcale a quello contrattualistico-liberale, perché mi sembra che qui si trovi

² J.C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura* (1993), Diabasis, Parma, 2013, 118. 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.

³ Cfr. J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006; E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

⁴ Per esempio, cfr. C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1987.

⁵ L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, 123.

⁶ M.P. PATERNÒ, *Cura, politica, democrazia*, *supra*.

un'importante discontinuità del discorso teorico sulla politica della cura (o sulla cura in politica) che ha portato alla transizione da quella che qui chiamerò la *cura dei sudditi* alla *cura del cittadino*, determinando una svolta destinata a influenzare il modo in cui le democrazie liberali contemporanee pensano (o sarebbe meglio dire non pensano) la questione della cura.

2. *Cura dei sudditi*

2.1. Che cosa si intende qui per *cura dei sudditi*? Con questa locuzione si vuole indicare un modello teorico-politico che ha contribuito a legittimare forme di governo monarchiche tese ad imitare su scala politica il modello familiare dell'autorità paterna (un modello che si collega anche a una concezione naturalistica e aristocratica della società e della politica). Alla base della *cura dei sudditi*, quindi, c'è un'idea semplice e potente: la traduzione sul piano politico del modello 'naturale' della *cura dei figli*.

L'idea dell'analogia tra autorità paterna e autorità del re attraversa la storia del pensiero politico occidentale fino a trovare ospitalità in alcuni teorici moderni della monarchia assoluta. Il caso su cui si è deciso di concentrare l'analisi del presente saggio è quello del *Patriarca* di Robert Filmer, non solo perché in esso il tema dell'autorità paterna del re è parte integrante di una dottrina politica patriarcalistica che ben sintetizza i temi principali dei discorsi a supporto delle monarchie assolute del XVII secolo, ma anche perché qui il tema della *cura dei sudditi* è esemplarmente posto in un discorso più ampio che pertiene alla legittimità stessa del regime monarchico in quanto tale. Inoltre, proprio la disarticolazione del modello filmeriano della *cura dei sudditi* assume una funzione centrale nella riflessione prodotta da John Locke per teorizzare un governo civile all'altezza di una società ormai immaginata come l'insieme di soggetti liberi, uguali e razionali, nonché portatori di diritti naturali – secondo i principi che ancora determinano gli assetti politico-istituzionali delle democrazie contemporanee.

Nella sua introduzione all'opera filmeriana, Peter Laslett spiega che il *Patriarca* è un saggio sull'obbligazione politica e sull'origine storica del potere politico monarchico che ha l'obiettivo di dare un fondamento religioso al potere del re, a una concezione paternalistica della politica e a una visione della società patriarcale, diseguale e naturali-

stica⁷. Come sappiamo, il *Patriarca* fu pubblicato postumo nel 1680 dagli ambienti aristocratici inglesi non solo per la sua efficacia argomentativa, ma anche perché il suo autore era ritenuto altamente rappresentativo di questo gruppo sociale, avendo egli frequentato la corte di Giacomo I Stuart. Filmer, infatti, fu un fermo sostenitore della conservazione della società gerarchica seicentesca; una società dove le radicali differenze sociali si strutturavano – come ricorda Keith Wrightson – in rapporti di “patronato e clientela, paternalismo e deferenza”⁸ a vantaggio del ceto privilegiato il quale, però, aveva l’obbligo sociale/morale di assistere i suoi ‘clienti’ (le classi subalterne), ricevendo in cambio il rafforzamento del proprio status sociale.⁹ Questa dinamica di potere, che contribuiva a rafforzare una società diseguale strutturata sul primato di pochi maschi, trovava il suo collante in ciò che può essere chiamato – certo in modo paradossale e sicuramente con un’accezione differente da quella contemporanea delle teorie della cura – un’etica della cura, ossia l’etica di una comunità che prescrive ai soggetti forti di prendersi cura di quelli deboli, in armonia con un’idea di ordine naturale che divide il mondo in forti privilegiati e in deboli senza diritti da rivendicare o da far rappresentare nello spazio politico. Al vertice di questo schema della cura era posto, nella visione di Filmer, il re, il “Father of the people”, secondo un’espressione che efficacemente faceva coincidere il piano familiare con quello politico¹⁰.

Per dare autorevolezza alla sua proposta teorica, com’è noto Fil-

⁷ P. LASLETT, *Introduction*, in R. FILMER, *Patriarcha and Other Political Writings*, Basil Blackwell, Oxford, 1949, 11-14.

⁸ K. WRIGHTSON, *English Society: 1580-1680* (1982), Routledge, Londra, 2005, 37. Per un’analisi dettagliata dei rapporti di patronato in Inghilterra tra fine Cinquecento e metà Seicento, si veda il prezioso lavoro: L. LEVY PECK, *Court Patronage and Corruption in Early Stuart England*, Routledge, Londra, 1993.

⁹ Cfr. H. NEWBY, *The Deferential Worker: A Study of Farm Workers in East Anglia*, Allen Lane, Londra, 1977.

¹⁰ R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 62. La stessa espressione riferita al “Prince” la troviamo ancora utilizzata a fine secolo, quando ormai c’era Guglielmo III d’Orange. D’altronde, come scriveva un certo Robert Chiver alla fine degli anni ‘30 del Diciassettesimo secolo, in quanto *pater patriae*, il re è obbligato a far fruttare le terre inglesi inutilizzate a prescindere dalla proprietà. Cfr. C. DAVENANT, *An Essay Upon the Probable Methods of Making a People Gainers in the Ballance of Trade*, Londra, 110; L. LEVY PECK, *Kingship, counsel and law in early Stuart Britain*, in J.G.A. POCKOCK (a cura di), *The varieties of British political thought, 1500-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 111.

mer ricava dalla Bibbia i brani che meglio suffragano il “principio metafisico” del diritto divino del re e il “principio legittimistico” dell’ereditarietà della carica regale¹¹. Alla testa di tutto, egli pone l’idea che non c’è vera monarchia se non paterna, perché solo così il re, come un padre, può agire per il bene dei sudditi, in accordo con la Legge divina¹².

Nonostante Filmer consideri la Bibbia la fonte della verità a cui appellarsi, egli accetta di dialogare anche con quegli autori classici, come Aristotele, i quali, nonostante fossero precedenti alla Rivelazione, avevano scritto cose apprezzabili grazie a misteriose connessioni con le Scritture¹³. In particolare, Filmer si sofferma diffusamente su Aristotele; non solo per l’evidente autorevolezza del filosofo greco nell’Inghilterra del XVII secolo¹⁴, ma anche perché lo Stagirita era stato richiamato da alcuni studiosi – inclusi gesuiti, tra i quali Roberto Bellarmino – per sostenere l’uguaglianza e la libertà degli uomini¹⁵. L’analisi delle parti di Aristotele commentate da Filmer è estremamente importante per il nostro discorso perché è da lì – questa è la nostra tesi – che egli trae la principale fonte teorica per la formulazione della *cura dei sudditi*.

In un breve capitolo del *Patriarca*, Filmer scrive provocatoriamente che molti pensatori provano a rifarsi alla “ragione naturale e all’autorità di Aristotele” per ovviare al fatto che le “Scritture non sono favorevoli alla libertà del popolo”¹⁶. In particolar modo, egli si rife-

¹¹ L. PAREYSON, *Introduzione*, in J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 2010, 13.

¹² P. LASLETT, *Introduction*, cit., 19-20.

¹³ Così Peter Laslett, in *ivi*, 11.

¹⁴ Per un esaustivo inquadramento introduttivo dell’importanza della filosofia di Aristotele, nonché della diffusione dell’aristotelismo e antiaristotelismo, nell’Inghilterra all’epoca di Filmer, si consiglia di partire da D. LIVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science, Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

¹⁵ Osserva James Daly che il *Patriarcha* è un’opera scritta in un contesto dialettico con autori quali Suarez, Bellarmino, Hooker, Aristotele e Grozio. Cfr. J. DALY, *Sir Robert Filmer and English political thought*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londra, 1979, 12. Cfr. R. FILMER, *Patriarcha*, cit., ca XII: “Aristotle Agrees with the Scripture, Deducing Royal Authority from the Fatherhood”, 78-80.

¹⁶ *Ivi*, 78 (qui e altrove, mie le traduzioni in italiano dall’originale). Per una lettura più ampia e meno semplicistica dell’influenza di Aristotele su Bellarmino, cfr. V. FRAJESE, *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, «Studi Storici»,

risce al Capitolo 16 del Libro terzo della *Politica* dove, dopo aver descritto la monarchia assoluta come la costituzione in cui “il sovrano esercita il suo potere su tutte le cose secondo la propria volontà”, si legge: “Ma *ad alcuni* sembra che questa forma di autorità di una sola persona su tutti i cittadini non sia naturale, dal momento che la città è costituita di simili”¹⁷.

Filmer polemizza aspramente contro coloro i quali utilizzano tale citazione aristotelica per criticare la monarchia assoluta – in continuità, d'altronde, con una tradizione già affermata nel Medioevo¹⁸. Secondo il conservatore inglese, l'interpretazione antimonarchica di Aristotele era stata favorita dall'imprecisa traduzione latina, ad opera di Danis Lambin, di alcune parti della *Politica*. In particolare, Filmer si concentra su quel “*ad alcuni*” presente nella frase, affermando che con tale precisazione, lo Stagirita non intendeva affatto sostenere l'uguaglianza naturale degli uomini, ma si stava semplicemente limitando a riportare l'opinione di altri¹⁹. Al contrario – prosegue l'autore – Aristotele in realtà intendeva sostenere un'idea incompatibile con la “uguaglianza naturale”, vale a dire che “il potere del governo derivava originariamente dal diritto paterno”²⁰. L'inferenza sull'origine del potere di governare dal diritto del padre sui figli è un nodo cruciale del ragionamento filmeriano ed è tratta dal Libro primo della *Politica*:

La prima comunità, che deriva dall'unione di più famiglie [...] è il villaggio. Anzi si potrebbe dire che il villaggio è per natura una colonia della casa i cui componenti alcuni chiamano fratelli di latte, e figli e figli

1984, n. 1; per una disamina della teoria della sovranità di Bellermino, cfr. M. GIANNETTA, *Bellarmino e l'interpretazione sovrana. L'utilizzo di Bernardo nel De summo Pontifice*, «Filosofia politica», 2021, n. 2.

¹⁷ ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano, 2008, 307. Citato in R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 79 (in corsivo nel testo: “It seems *to some* not to be natural for one man to be lord of all the citizens, since a city consists of equals”).

¹⁸ Per una lettura di Aristotele come autore utilizzato quale sostenitore della monarchia francese medievale, cfr. T. RENNA, *Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303*, “Viator”, Vol. 9, 1978, 309.

¹⁹ Peter Laslett osserva che in questo caso l'osservazione di Filmer è corretta. Per i riferimenti all'edizione di Lambin e allo stesso errore nella versione inglese, cfr. Laslett, nota 1, in R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 79.

²⁰ R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 79 (in corsivo nel testo). Qui l'autore scrive genericamente che tale citazione è ricavata dal Libro primo della *Politica*.

di figli. Perciò dapprima le città erano rette da re, come ora lo sono anche i popoli [...] e anche le colonie di case, che a queste sono affini, hanno lo stesso regime.²¹

Come sappiamo, secondo Aristotele ogni comunità (*koinonia*) è costituita in vista di un qualche bene: la comunità della famiglia (*oikos*) per natura si costituisce per i bisogni quotidiani; il villaggio (*kome*), ossia la prima comunità frutto dall'unione di più famiglie, si costituisce per il soddisfacimento dei bisogni non strettamente giornalieri ed è, sempre per natura (*physei*), una colonia (*apoikia*) della casa (*oikia*); infine la *polis*, o comunità politica (*koinonia politike*), è la comunità auto-sufficiente più importante di tutte perché tutte le altre sono comprese in essa²². Essendo, quindi, le comunità una qualche forma di evoluzione della famiglia, ed essendo ogni casa il regno del più anziano, ne discende che per Aristotele la monarchia è la forma di governo originaria²³.

Filmer si appoggia alla rilevanza che la teoria politica aristotelica attribuisce alla comunità familiare per giungere, da una direttrice opposta rispetto a quella biblica, a rafforzare la sua teoria monarchico-patriarcalistica. Un percorso, questo, che passa anche per il Capitolo 2 del Libro quarto della *Politica*, dove Aristotele attribuisce alla "istituzione dei Re" il titolo di "prima e più divina forma di governo"²⁴. Filmer, quindi, fa proprio il discorso aristotelico per asserire che anche lo Stagirita, come le Sacre scritture, scorge nella monarchia la prima forma di organizzazione del potere politico, proponendo, di fatto, una sorta di doppio processo di veridizione sull'origine della politica.

²¹ ARISTOTELE, *Politica*, cit., Libro I, 1252b, 75, cit. in R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 79.

²² *Ivi*, 12-19 e 1252b, 1-7.

²³ Cfr. S. CATALDI, *La polis in Aristotele*, in M. INTRIERI e P. SINISCALCO (a cura di), *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea*, Aracne, Roma, 2013, 15. L'influenza della *Politica* di Aristotele sul ruolo della famiglia nella teoria politica assolutistica fu significativo anche in Jean Bodin, cfr. M.J. TOOLEY, *Introduction*, in J. BODIN, *Six Books of the Commonwealth*, abbreviata e tradotta da M.J. Tooley, Basil Blackwell, Oxford, 1969.

²⁴ R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 79. Scrive Aristotele: "Nella prima trattazione sulle costituzioni abbiamo distinto tre forme rette, il regno, l'aristocrazia e il governo costituzionale, e tre deviazioni da queste, la tirannide dal regno, l'oligarchia dall'aristocrazia e la democrazia dal governo costituzionale. [...] È evidente quale di queste degenerazioni sia peggiore e quale venga subito dopo di essa. Infatti, peggiore è necessariamente la costituzione derivata per degenerazione della forma prima e più divina." ID., *Politica*, cit., Libro II, 1289a, 323.

Piccato, Filmer spiega che chiunque avesse attentamente valutato i suddetti passaggi della *Politica* avrebbe avuto poca speranza di richiamare la ragione naturale in Aristotele per provare “la naturale libertà della moltitudine”²⁵. Inoltre, dalla citazione del Libro primo della *Politica*, il pensatore inglese ha gioco facile per giungere ad un altro dei temi a lui cari, vale a dire la continuità tra la dimensione familiare e quella politica. Richiamando la fratellanza tra i membri di una famiglia e quelli delle colonie di case, Aristotele delinea un parallelismo tra la sfera domestica e quella pubblica²⁶, aprendo una traccia teorica che rafforza il centrale parallelismo tra comunità familiare e comunità politica e che trova un suo punto di approdo nel recupero e nella tematizzazione del tema della *cura dei sudditi* in politica, partendo dal modello originario della cura domestica dei figli.

L’influenza aristotelica sul pensiero politico filmeriano è confermata anche da un altro saggio scritto dal conservatore inglese sullo Stagirita: *Observations upon Aristotle's Politiques Touching Forms of Government*²⁷. Qui Filmer torna su alcuni temi già trattati nel *Patriarcha*, ma oltre ad analizzare brani tratti dalla *Politica* amplia il proprio sguardo anche all’*Etica Nicomachea*, attingendo alle parti più funzionali a sostenere la predilezione aristotelica per la monarchia. È questo il caso della citazione dal Libro VIII utilizzata per sottolineare quale fosse, per Aristotele, il regime politico migliore: “La migliore di esse [costituzioni] è il regno, la peggiore, invece, la timocrazia”²⁸.

2.2. Oltre a limitarci a richiamare i prelievi utilizzati direttamente da Filmer, è opportuno sottolineare che proprio l’*Etica Nicomachea* fornisce forse le basi teoriche più solide per l’irrobustimento del paradigma della *cura dei sudditi* che finirà per influenzare significativamente le teorie politiche patriarcalistiche a supporto delle monarchie asso-

²⁵ R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 80. Filmer precisa, inoltre, che su questo la visione di Aristotele coincideva con quella del maestro Platone.

²⁶ Per un’analisi di differenze e continuità tra le comunità dell’*oikos* e della *polis*, rimando a V. L. PROVENCAL, *The Family In Aristotle*, «Animus», 6, 2001, 6-7.

²⁷ R. FILMER, *Observations upon Aristotle's Politiques Touching Forms of Government* (1652), in ID., *Patriarcha*, cit., 185-229. James Daly scrive che quest’opera è frutto di una rielaborazione di quanto già scritto o non pubblicato. In DALY, *Sir Roberto Filmer and English political thought*, cit., 14.

²⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in ID., *Etiche*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino, 1996, Libro VIII, C. 12, 424, cit. in R. FILMER, *Observations upon Aristotle's Politiques Touching Forms of Government*, cit., 194 (in originale: “That of the right kinds of government, a monarchy was the best, and a popular estate the worst.”)

lute del XVII-XVIII secolo²⁹. A supporto di quanto appena affermato, nonché per tracciare una genealogia dalla *cura dei sudditi* alla *cura del cittadino*, è doveroso operare una digressione e richiamare qui passi dell'*Etica* dove è possibile scorgere la continuità tra dimensione familiare e dimensione politica, a partire proprio dalla interconnessione tra il rapporto figli-genitori e il rapporto re-sudditi.

Nel Libro VIII, Aristotele scrive che “i genitori vogliono bene ai figli ritenendoli una parte di sé stessi, mentre i figli vogliono bene ai genitori considerandosi una cosa che da quelli deriva”³⁰. Ciò determina un rapporto asimmetrico che Aristotele ripropone anche in termini differenti nel discorso sulla relazione genitori-figli, ossia su quella che egli definisce un’“amicizia basata sulla superiorità”:

L’amicizia che hanno i figli nei confronti dei genitori – e quella che hanno gli uomini nei confronti degli dèi – è come un’amicizia verso ciò che è buono e migliore, poiché i genitori hanno beneficato (i figli) nelle cose più importanti: essi sono per loro la causa del loro esistere, del loro nutrimento e, una volta che siano nati, della loro educazione.³¹

Per lo Stagirita, i genitori sono di fatto superiori ai figli, quindi “migliori”, poiché danno ai propri figli la vita, il nutrimento e poi l’educazione. Pertanto, i genitori sono “migliori” (quindi anche “superiori”) non solo perché sono la causa del loro esistere, ma anche perché si sono presi letteralmente cura dei propri figli nella fase successiva al concepimento³². Secondo Aristotele, il dono della vita e la cura dei figli ingenerano in questi ultimi un “dovere posizionale” – come lo chiamerebbe John Simmons³³ – che obbliga i figli ad assumere un

²⁹ Per uno studio sul patriarcalismo quale dottrina politica che da Platone e Aristotele contribuisce all’identificazione tra autorità paterna e autorità politica, si veda il classico lavoro di G.J. SCHOCHET, *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Century England Patriarchalism in Political Thought*, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) - Londra, 1988.

³⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., Libro VIII, 1161b, 428.

³¹ Ivi, Libro VIII, 1162a, 429.

³² Per un’analisi della differenza della cura dei figli tra madri e padri in Aristotele, cfr. A. WARD, *Contemplating Friends in Aristotle’s Ethics*, State University of New York, Albany, 2016, in particolare Ca 1.

³³ J. SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton [N.J.], 1979, 12.

comportamento appropriato verso i propri genitori, vale a dire obbedire e amare come si conviene (in un'analisi che tiene insieme mirabilmente il piano affettivo e quello dei rapporti di potere)³⁴. La presa di coscienza da parte dei figli dell'importanza del dono ricevuto fa nascere in loro un sentimento di gratitudine che si traduce, di fatto, in sottomissione verso i propri superiori³⁵.

Aristotele spiega poi che, oltre al rapporto diseguale tra figli e genitori, esiste anche quello eguale tra fratelli i quali “si amano l'un l'altro per il fatto che sono nati dalle stesse persone”, quindi la “loro identità in rapporto” ai genitori produce anche “identità tra di loro”.³⁶ Ciò significa che nel discorso aristotelico, la consapevolezza dei figli di essere stati generati dallo stesso genitore determina una comunanza nella formazione dell'identità, pertanto la comune parentela diventa ciò che dona coscienza di uguaglianza tra i fratelli come membri della comunità familiare. È la *cura dei figli*, di fatto, che effettivamente pone in obbligo i figli verso i genitori e contribuisce alla formazione di un'identità comune.

Quanto al nesso tra la *cura dei figli* e la *cura dei sudditi*, questo è spiegato da Aristotele in modo chiaro. La relazione re-sudditi, infatti, è presentata nell'*Etica Nicomachea* come un tipo di amicizia che rientra nello stesso “genere” di quella genitori-figli e in ogni caso come estensione di questa:

Per un re l'amicizia verso i suoi sudditi risiede nella superiorità del beneficiare: egli fa del bene ai suoi sudditi se, essendo egli stesso buono, si prende cura di loro affinché prosperino, come un pastore si prende cura delle pecore.³⁷

Come nel caso dei genitori coi figli, anche in quello del re coi sudditi, è la superiorità dei benefici concessi a determinare il tipo di rapporto. Un re buono dà per il bene dei sudditi e usa la politica come

³⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., Libro VIII, 1210b.

³⁵ Per una lettura del vincolo di gratitudine come rapporto di sottomissione in Aristotele, mi permetto di rinviare al mio *Gratitudine politica I: dall'età classica al Medioevo*, Mimesis, Milano, 2019, 63-67

³⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., Libro VIII, 1161b, 428.

³⁷ Ivi, VIII, 13, 1161a, 10, 426. Sulla definizione anche di Platone del re come pastore di uomini, cfr. *Politico*, 267 c ss.

una scienza architettonica che ha per fine il bene supremo, cioè la felicità dei sudditi³⁸. Una tale superiorità rende giusta tanto la monarchia quanto l'ubbidienza dei sudditi³⁹.

Ispirandosi direttamente al modello della *cura dei figli*, quindi, Aristotele traccia un paradigma della *cura dei sudditi* che diviene il momento qualificante della giusta superiorità del re rispetto ai propri sudditi e dove la riconoscenza per il bene ricevuto si trasforma in obbedienza volontaria. In una siffatta struttura di rapporti politici, la gratitudine dei sudditi si traduce in presa di coscienza del bene ricevuto, quindi in consapevolezza dell'obbligazione maturata verso il benefattore.

È centrale sottolineare che in un tale modello monarchico-patriarcale, la *cura dei sudditi* diviene in senso stretto una delle basi dell'obbligazione politica, intendendo con questa espressione non il mero dovere del governato di obbedire alle leggi in forza della capacità coercitiva del governante, bensì il sentimento morale di dovere obbedienza al governante che emerge dopo l'aver giudicato di essere governati bene e per il proprio bene⁴⁰. Si obbedisce, quindi, non (solo) perché costretti, ma perché si aderisce al comando ricevuto. Così come il capofamiglia è virtuoso se si prende correttamente cura della casa, così per Aristotele il re è virtuoso se si prende bene cura del suo gregge, ossia se fornisce ai sudditi ciò di cui hanno bisogno per vivere bene⁴¹. In sostanza, il discorso aristotelico si presta ad essere interpretato come la constatazione che non basta essere re per suscitare piena obbedienza

³⁸ Cfr. C. NATALI, *Etica*, in E. BERTI (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2004, 241-248, 257; C.A. VIANO, *Introduzione alla Politica*, in Aristotele, *Opere filosofiche. Vol. I*, UTET, Torino, 2013 (ebook).

³⁹ Ciò si trova anche nella *Politica*, cfr. W. LESZL, *Politica*, in E. BERTI (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., 319.

⁴⁰ Qui seguo il ragionamento e le differenziazioni tracciate in SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations*, cit., 7-23. Una interessante interpretazione di questo principio può essere ricondotta anche a Bodin quando scrive: "Come la famiglia ben governata è la vera immagine dello Stato, come l'autorità domestica somiglia al potere sovrano, così il governo giusto della casa è il vero modello del governo dello Stato". In J. BODIN, *I Sei Libri dello Stato*, Vol. 1, Utet, Torino, 1997, 159.

⁴¹ Sebbene Aristotele sottolinei a più riprese la differenza tra il governo "politico" e quello "economico" della casa, la differenza si assottiglia sostanzialmente nel caso del governo regale e del governo paterno, fino ad arrivare a tracciarne un'analogia (*Etica Nicomachea*, VIII 10, 1160 b 22-24) o una vera e propria identità (*Politica*, Libro I, 12, 1259 b 1, b 3-4, b 10-17). Cfr. LESZL, *Politica*, cit., 318.

da parte dei sudditi, ma occorre anche che il re sia un buon re, sul modello del buon padre di famiglia⁴² – ben espresso dalla nozione greca di “economia” che informerà il “governo economico” proprio nei secoli XVI e XVII⁴³.

2.3. Il paradigma monarchico della *cura dei sudditi* ritorna in alcune delle più influenti dottrine politiche assolutistiche del XVII secolo, nonostante la potenziale minaccia da esso rappresentata sia per il discorso giuridico della legale titolarità della carica regale sia per quello teologico-politico del diritto divino del re (perché non basta avere un titolo – fosse anche divino – per garantire la solidità del trono). Basti pensare – oltre al caso inglese su cui ci stiamo concentrando – alla Francia, dove Luigi XII (1462-1515) veniva esplicitamente definito il “padre del popolo”, per “le cure mostrate verso i suoi sudditi”⁴⁴, o ancora a Jean-Benigne Bossuet il quale scriveva che il “principe colla sua Carica è del Popolo il padre”, avendo inoltre gran premure di precisare: “Il provvedere a’ bisogni del Popolo è un diritto del Re [...] e l’obbligazione di aver *cura del Popolo* è il fondamento di tutti i diritti che sopra i lor Sudditi hanno i Sovrani.”⁴⁵ Come si vede, anche in una delle più importanti culle dell’assolutismo continentale, il tema della *cura dei sudditi* è parte integrante delle dottrine patriarcalistiche, al punto da diventare per Bossuet – anche lui fortemente influenzato da Aristotele⁴⁶ – la condizione necessaria per lo stesso diritto sovrano del re.

⁴² Limitandoci qui a tracciare una genealogia attraverso la storia del pensiero politico, non ci soffermiamo ad indagare il ruolo che potrebbero aver avuto gli obblighi legati all’istituto, nell’Antica Roma, del *pater familias* come ‘buon padre di famiglia’.

⁴³ cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005, 143 e 77-78.

⁴⁴ Il riferimento al sentimento dei sudditi verso Luigi XII è riportato in J. DE SAINT-GELAIS, *Histoire de Louis XII, roi de France, père du peuple*, Zeller, pt. IV, citato in R.S. LOVE, *Contemporary and Near-Contemporary Opinion of Louis XII, "Père du Peuple"*, in “Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme”, novembre 1984, 245 (mia la traduzione e il corsivo). Per un’analisi critica del mito politico del padre del popolo in Luigi XII, cfr. L. AVEZOU, *Louis XII Père du peuple: grandeur et décadence d’un mythe politique, du XVI^e au XIX^e siècle*, in “Revue Historique”, 305, 2003. Anche Cosimo de’ Medici è definito “Padre del Popolo di Firenze” in C. BENVENUTI, *Vita del gloriosissimo padre Santo Agostino, Stamperia Barberina, Palestrina, 1723*, 625.

⁴⁵ J.-B. BOSSUET, *La politica estratta dalle proprie parole della Sacra Scrittura. Parte prima*, Venezia, 1714, 117 e 88-89 (mio il corsivo).

⁴⁶ Goyet scrive che Bossuet era un classico umanista imbevuto del pensiero di Platone e Aristotele. Cfr. T. GOYET, *L’Humanisme de Bossuet*, Librairie Klincksieck, Pa-

Analogo discorso lo troviamo anche in Inghilterra con Robert Filmer il quale, però, inserisce la *cura dei sudditi* all'interno di un più ampio quadro che ben riflette le esigenze conservatrici di una società aristocratica inglese basata su rapporti di patronato e clientela. Nel *Patriarca* si assume che la società sia un insieme di nuclei capeggiati da vari patriarchi e che a capo di tutti ci sia il più alto dei patriarchi, ossia il Re. Quest'ultimo, dopo aver ricevuto il potere assoluto sui sudditi grazie a un titolo discendente direttamente da Adamo, trova alla base dell'obbligazione politica che regge il suo regno un fatto ben preciso: la *cura dei sudditi*.

Scrivono Filmer:

Se compariamo i doveri naturali di un padre con quelli di un Re, li troviamo uguali, senza alcuna differenza se non per lo spazio di manovra o per l'estensione. Come il Padre sopra una famiglia, così il Re, come Padre di molte famiglie, estende la sua *cura* per preservare, nutrire, vestire, istruire e difendere l'intero Stato [Commonwealth]⁴⁷.

A parte le evidenti assonanze col discorso aristotelico, è chiaro che Filmer parla qui della cura dei figli come un dovere naturale del padre e, pertanto, anche del Re che – in uno schema patriarcale – altro non è che una sorta di padre dei padri. Tanto è importante la politica della cura nella teoria filmeriana che la sovranità stessa è presentata addirittura come funzionale al suo dispiegamento. Infatti, successivamente nel testo Filmer aggiunge che “tutti gli atti di sovranità” del Re tendono a “preservare e distribuire a ogni subordinato e Padre inferiore, e ai suoi figli, i loro diritti e privilegi, così che tutti i doveri di un Re sono riassumibili in una universale *cura* paterna del suo popolo”⁴⁸.

Come si vede, la sovranità stessa è qui presentata come un potere al servizio della *cura dei sudditi*: il dovere che racchiude tutti gli altri doveri del Re verso il suo popolo. Essendo, per Filmer, la volontà di Dio così chiara nell'assegnare i doveri, egli conclude, quasi con stupore, che è pertanto impossibile sostenere che una moltitudine sia libera di scegliere da chi farsi governare perché ciò sarebbe come asserire che i figli possono comandare i padri o altre analoghe innaturali affermazioni.

rigi, 1965, Vol. 1; J.-B. BOSSUET, *Platon et Aristote, notes et lectures*, a cura di Thérèse Goyet, Librairie Klincksieck, Parigi, 1964.

⁴⁷ R. FILMER, *Patriarcha*, cit., 63 (mio il corsivo).

⁴⁸ *Ibidem*.

Il discorso filmeriano sulla *cura dei sudditi* chiude quindi il cerchio a un intero sistema sociale e politico che istituzionalizza le (presunte) differenze naturali esistenti tra i membri di una comunità anche attraverso la teoria e la pratica della cura. Va inoltre aggiunto un particolare: proponendo i rapporti di potere patriarcali con l'etichetta – ricorrente nella letteratura morale inglese della seconda metà del Seicento – di rapporti di “cura e di amore” verso i ‘figli’/sudditi, il discorso filmeriano presenta tratti di non semplice confutazione per i suoi avversari⁴⁹.

3. *Cura del cittadino*

3.1. Del potere legante dell'argomentazione filmeriana sulla *cura dei sudditi* era ben consapevole John Locke il quale, infatti, dedica interi passi dei *Due trattati sul governo* proprio a ridefinire l'idea di *cura dei figli*, per circoscriverne l'ambito d'azione e contribuire, di fatto, alla “fine irrevocabile della concezione paternalistica del governo e [al]l'inizio trionfale di quella liberale e democratica”⁵⁰. Tale opera, tuttavia, è compiuta da Locke non senza difficoltà o concessioni all'avversario.

Come sappiamo, nel *Secondo trattato* Locke si propone di spiegare l'“origine” del “potere politico” partendo dall'idea di uno stato di natura composto da uomini con “perfetta libertà di ordinare le loro azioni e disporre dei loro possessi e delle loro persone come meglio credono, nei limiti della legge di natura, senza chiedere licenza o dipendere dalla volontà di un altro uomo”⁵¹. In tale stato naturale, tutti vivono in condizione “di eguaglianza”, così che “ogni potere e giurisdizione sono reciproci, poiché nessuno ne ha più di un altro”⁵². Dall'assunto della piena libertà e uguaglianza degli uomini, egli arriva a sostenere che ogni “potere politico” è il risultato di un “accordo volontario” stabilito

⁴⁹ Cfr. R. LUCAS, *The Duty of Servants, Containing First, Their Preparation For, and Choice of a Service*, Londra, 1685, 136.

⁵⁰ N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino, 1963, 170. Sul corretto significato da attribuire all'aggettivo “democratica” in Locke, cfr. J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, 149-153.

⁵¹ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, traduzione di B. Casalini, Pisa University Press, Pisa, 2007, II, 15, § 4, 90.

⁵² *Ibidem*.

tra liberi e uguali per il “bene dei cittadini, per assicurare loro il possesso e l’uso delle loro proprietà”⁵³. Per arrivare a questo, Locke deve chiaramente sostenere la piena libertà e indipendenza dei soggetti, quindi totale pienezza dei contraenti che danno inizio al governo politico.

Nonostante per Locke sia cardinale asserire che la legittimità del potere politico si fondi sul consenso espresso da soggetti nati liberi e uguali, nel *Secondo trattato* è costretto a fare i conti con il tema della *cura dei figli*, ossia quel meccanismo concettuale utilizzato da Filmer per sostenere la necessità di giungere alla *cura dei sudditi* per un assetto sociopolitico ordinato secondo natura. Locke ammette che durante il tempo in cui i soggetti sono “bambini, deboli e indifesi, senza conoscenza e intelletto”⁵⁴, i genitori hanno “l’obbligo di preservare, nutrire ed educare i figli”⁵⁵, vale a dire hanno il dovere “di prendersi cura della prole durante la fase imperfetta dell’infanzia”⁵⁶. Egli, quindi, scende sul terreno filmeriano e ammette non solo che i genitori hanno un dovere di cura verso i propri figli, ma concede anche che da questo possa discendere una certa “preminenza”. Nonostante ciò, per non trasformare tale condizione nel presupposto di un assetto sociopolitico patriarcale, il filosofo inglese traccia alcuni steccati teorici al discorso della *cura dei figli*.

Come prima cosa, Locke precisa che quest’ultima si articola in “una specie di governo e giurisdizione” che i genitori esercitano fino al raggiungimento dell’età della “ragione”⁵⁷ dei figli, ossia quando questi ultimi saranno “guidati” dalla legge di natura al “raggiungimento del [proprio] interesse”, diventando così liberi⁵⁸. Inoltre, Locke aggiunge

⁵³ Ivi, II, 15, § 174, 294. Per un’analisi della differenza tra consenso espresso e consenso tacito in Locke, cfr. A.J. SIMMONS, “Denisons” and “Aliens”: Locke’s Problem of Political Consent, in ID., *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2001, 158-178.

⁵⁴ Ivi, II, 6, § 56. Locke sostiene che la sfera pedagogica debba essere prerogativa della famiglia, piuttosto che dello Stato. Per un’analisi di questo punto cfr. A. TUCKNESS, *Locke on education and the rights of parents*, in “Oxford Review of Education”, Vol. 36, No. 5, Political and philosophical perspectives on education. Part 1 (ottobre 2010), 627-638.

⁵⁵ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., II, 6, § 56.

⁵⁶ Ivi, II, 6, § 58 (mio il corsivo).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, II, 6, §§ 57 e 58, 221. Per una interpretazione della genitorialità in Locke intesa

che tale governo non dà diritto a un'autorità assoluta dei genitori sui figli, poiché una "cosa è dovere onore, rispetto, gratitudine e assistenza" ai genitori; un'altra è "richiedere un'assoluta obbedienza e sottomissione"⁵⁹. La gratitudine per i benefici ricevuti dai genitori impone ai figli non già una sottomissione piena, come tradizionalmente ritenuto, ma esclusivamente "il rispetto e l'aiuto"⁶⁰. Anche in Locke, quindi, troviamo l'idea che sia naturale per i genitori prendersi cura dei figli e che a ciò segua una manifestazione di gratitudine; ciò, tuttavia, non si traduce in alcun modo nella sottomissione perenne dei figli ai genitori, negando quindi la validità della cellula teorica posta da Filmer alla base del governo patriarcale monarchico.

Per consolidare la stabilità della sua proposta teorica, Locke si assicura di muovere un ulteriore passo, tracciando una netta distinzione tra lo spazio privato e lo spazio della politica, specificando che se "è vero che il governo paterno è un governo naturale", esso tuttavia non si estende "ai fini e alla giurisdizione di ciò che è politico"⁶¹. Così facendo, come scrive John Dunn, Locke opera una netta distinzione tra l'autorità in famiglia e l'autorità nello Stato,⁶² minando le basi teoriche del paradigma naturalistico della monarchia patriarcale, ma anche aprendo una divaricazione tra lo spazio privato e lo spazio pubblico destinata ad essere un caposaldo teorico del liberalismo, nonché la strada che espungerà la cura dalla sfera della politica. Questa 'necessità' teorica di divaricare i due spazi fa sì, però, che la cura dell'altro resti un ambito circoscritto allo spazio domestico e al tempo dell'immatùrità: una dimensione spazio-temporale momentanea che prelude al tempo della ragione, quando ognuno acquisirà quel diritto, comune a tutti gli uomini, "di prendersi cura di sé e di provvedere alla propria sussistenza"⁶³.

come servizio morale, cfr. Franklin-Hall, II, Matthew. *Creation and Authority: The Natural Law Foundations of Locke's Account of Parental Authority*, «Philosophy», 42, no. 3/4, 2012, 273-278. Per una rielaborazione di tale argomento, attraverso l'inserimento della figura di Dio, cfr. D. LAYMAN, *Accountability and Parenthood in Locke's Theological Ethics*, in "History of Philosophy Quarterly", Vol. 31, No. 2, 2014, 101-118.

⁵⁹ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., II, 6, § 66, 227.

⁶⁰ Ivi, II, 6, § 68, 227.

⁶¹ Ivi, II, 15, § 170.

⁶² J. DUNN, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Arguments of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, 87-202.

⁶³ DTG, I, § 87, L'espressione per cura è "take care of".

3.2. Come si vede, Locke ricorre ancora alla semantica della cura per svolgere il suo ragionamento, ma parlando della “cura di sé”, egli segna il passaggio teorico dalla *cura dei sudditi* alla *cura del cittadino* in cui quest’ultima si configura, nella prospettiva giusnaturalistica e liberale lockiana, come autonoma cura che soggetti maturi, liberi e uguali esercitano sovranamente su sé stessi nello spazio protetto dello Stato⁶⁴. Per questo motivo, là dove il patriarcalismo filmeriano vede la fiducia come l’esito della cura paterna, Locke teorizza che la fiducia sia riposta nelle mani dei governanti dal popolo⁶⁵.

Per Locke, la dimensione politica della cura, quindi, si riduce esclusivamente alla cura di sé che i cittadini intraprendono autonomamente. Solo una persona matura è capace, ascoltando la ragione, di decidere cos’è bene o male per sé stessa, ma per raggiungere questa condizione occorre prendersi cura di sé in modo tale da consentire alla propria persona di ascoltare la ragione. D’altronde, l’idea di un legame teso e costante tra la corretta cura di sé e il proprio miglioramento lo troviamo espresso anche nel *Saggio sull’intelletto umano*, dove “la cura di noi stessi” è intesa quale “fondamento necessario della nostra libertà” che ci guida verso la “felicità reale”⁶⁶ – che per l’autore significa anche consentire ai cittadini di arrivare a vivere secondo virtù, così da raggiungere la felicità pubblica⁶⁷.

Per Locke, quindi, prendersi cura di sé stessi significa negare il preteso modello naturale di sovranità assoluta del padre sui figli, cioè quel modello che Filmer utilizzava per giustificare l’assoluto potere sovrano del Re sui sudditi, o, detto altrimenti, le “catene” della “schiavitù”⁶⁸. Al filmeriano diritto del Re di governare i sudditi come fossero una sua proprietà, Locke contrappone il principio che “ogni

⁶⁴ Johann Sommerville osservava negli anni Novanta che l’esplosione di studi di storia sociale e di *Women’s Studies* avevano portato anche a un rinnovato interesse critico per la teoria patriarcalistica di Filmer. Cfr. J. SOMMERVILLE, *Preface*, in R. FILMER, *‘Patriarcha’ and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, vii.

⁶⁵ C. CUTTICA, *Sir Robert Filmer (1588-1653) and the Patriotic Monarch*, Manchester University Press, Manchester, 2015, 181.

⁶⁶ J. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, UTET, Torino, 2013, Ca 52, 294 (mio il corsivo).

⁶⁷ Cfr. *ivi*, Ca 2, 82. Scrive Locke che la regola più salda della moralità, alla base di tutta la virtù sociale, è: “Si deve fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero a noi”. In *ivi*, 81.

⁶⁸ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., I, § 1, 62.

uomo ha una proprietà sulla sua propria persona”⁶⁹, secondo un’idea di proprietà che è concettualmente collegata al diritto – e dovere, come vedremo a breve – di prendersi cura di sé⁷⁰. Ne discende, pertanto, che una tale idea di *cura del cittadino* è necessariamente e intimamente legata al più ampio discorso lockiano della cura del proprio e della *self ownership*.

Scrivono Janet Coleman che Locke è forse il primo ad elaborare una articolata giustificazione dell’idea che gli individui sono proprietari di sé stessi⁷¹. Nel Secondo trattato, all’inizio del capitolo dedicato alla proprietà, l’autore scrive che sia “che si consideri la ragione naturale, che ci dice che gli uomini, una volta nati, hanno un diritto alla loro conservazione” sia che si “consideri la rivelazione, che ci offre un resoconto delle concessioni che Dio fece del mondo a Adamo”, è chiaro che Dio ha dato la terra “in comune all’umanità”⁷². Nonostante ciò, Locke si propone comunque di “mostrare come gli uomini possano venire ad avere una proprietà in diverse parti di quello che Dio diede in comune all’umanità”⁷³ grazie alla “ragione”, la quale fu concessa dal Creatore agli uomini per far loro usare “nel modo più vantaggioso per la loro vita e la loro utilità” quanto dato in comune⁷⁴. Per Locke, ciò significa che nello stato di natura gli uomini sono forzati dalla ragione a lavorare per sopravvivere⁷⁵, poiché la legge naturale comanda loro di comportarsi in modo adatto per vivere bene, che si traduce anche in un diritto ad appropriarsi di quanto è in comune per migliorare le proprie condizioni. Questa legge naturale, tuttavia, non comanda agli uomini semplicemente di appropriarsi di ciò che è comune ma anche di sottomettere e migliorare la terra per “trarne il massimo vantaggio”; anzi, secondo Locke, è inimmaginabile che Dio intendesse lasciare il

⁶⁹ Ivi, II, § 27, 205.

⁷⁰ R. GOLDWIN, *Locke’s state of nature in political society*, in “Western Political Quarterly”, 126, 1976.

⁷¹ J. COLEMAN, *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke*, in “European Journal of Political Theory”, Vol. 4, 2/2005, 131.

⁷² J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., II, § 25, 204. J. Tully afferma che il concetto di “common property” in Locke discende direttamente dal concetto di “proprietà positiva” di Tommaso d’Aquino. In J. TULLY, *A Discourse on property. John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 65.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, II, § 25, 204.

⁷⁵ Cfr. ivi, II, § 35.

mondo “per sempre comune e non coltivato”, perché Egli lo ha dato “per l’uso degli uomini industriosi e razionali”⁷⁶.

Nel discorso generale sull’appropriazione e la proprietà, Locke specifica:

[O]gni uomo ha una proprietà sulla sua propria persona: su questa nessuno ha diritto se non lui stesso. La fatica del suo corpo e il lavoro delle sue mani, si può dire, sono propriamente suoi. Qualsiasi cosa, dunque, egli rimuova dallo stato in cui la natura l’ha fornita e lasciata, qualsiasi cosa alla quale abbia mescolato il suo lavoro, e alla quale abbia aggiunto qualcosa di proprio, perciò stesso diviene sua proprietà.⁷⁷

Ognuno, quindi, ha la piena proprietà sulla propria persona e sul proprio lavoro, e qualsiasi cosa, che tramite il lavoro è sottratta alla condizione naturale, può essere ritenuta appropriata a giusto titolo, quindi di proprietà del lavoratore, secondo un’idea di trasferimento di parte della propria persona nella cosa modificata col lavoro⁷⁸.

Secondo Leo Strauss e Crawford Brough Macpherson, in questo modo Locke pone le basi per una nuova fase della teoria del diritto naturale, legittimando l’illimitata appropriazione e accumulazione della proprietà sulla base dell’idea che ciascuno ha diritto ad appropriarsi di qualsiasi cosa che sia frutto del lavoro, senza considerare le esigenze degli altri⁷⁹. Questa novità contribuisce all’affermazione di una concezione moderna del diritto naturale, ossia di una dottrina giusnaturalistica che tende a “indebolire i vincoli di dipendenza del soggetto dai ‘corpi’”, concorrendo proprio per questo “a mettere in evidenza il momento individuale” sul momento collettivo⁸⁰.

⁷⁶ *ivi*, II, §§ 32, 34, 35.

⁷⁷ *ivi*, II, § 37, 205.

⁷⁸ Sul lavoro che genera diritto sul prodotto, cfr. J. TULLY, *A discourse on Property*, cit., 118.

⁷⁹ L. STRAUSS, *Natural Rights and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, 166-251; C.B. MACPHERSON, *The Political Philosophy of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962, 194-262; ID., *The Social Bearing of Locke’s Political Theory*, in G.J. SCHOCHET (a cura di), *Life, Liberty, and Property: Essays on Locke’s Political Ideas*, Wadsworth, Belmont, 1971, 71. Entrambi gli autori concordano nel ritenere che la teoria lockiana della proprietà rappresenta la base ideologica dell’emergente borghesia, la quale è in cerca di un fondamento morale del *laissez-faire*.

⁸⁰ Cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, Vol. 1, Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, 230.

Com'è noto Macpherson chiama "individualismo possessivo" la parte della teoria lockiana – ma anche quella hobbesiana – che contribuisce alla nascita di un nuovo concetto di individuo, in cui il soggetto è sia portatore di diritti da rivendicare e da esprimere tramite un processo di appropriazione sia libero da obblighi sociali, fatta eccezione per il dovere negativo di non interferire nella vita degli altri⁸¹. Dalla nostra prospettiva, sembra che per disarticolare il potere legante della *cura dei sudditi*, Locke giunga a pensare una *cura del cittadino* intesa come un ripiegamento individualistico del soggetto su sé stesso. Un soggetto che, come tale, è sottratto alla presa di soggetti esterni poiché padrone di sé, quindi libero di appropriarsi di ciò che è in comune al fine di migliorare la propria condizione. Questa configurazione antropologico-morale-filosofico-politica rappresenta senza dubbio l'essenza di ciò che qui intendiamo con *cura del cittadino*, vale a dire un'idea di vivere in comune secondo la logica di una cura di sé quale piena disposizione della proprietà della propria persona. Il cittadino così concepito, quindi, sarebbe libero di disporre della propria persona e delle proprie azioni nel modo più opportuno per vivere bene, anche a discapito degli altri.

Se è chiaro che una tale concezione dell'individuo garantisce teoricamente a ciascuno la proprietà "della propria persona o delle proprie capacità"⁸² (liberandolo dalle pretese proprietarie esterne), è altrettanto evidente che essa inevitabilmente isola l'individuo, lo allontana dagli altri in quanto potenziali minacce della pienezza del possesso di sé. In questa prospettiva teorica, la funzione della politica, attraverso il governo, è quindi esclusivamente quella di garantire che i diritti naturali – incluso quella della cura di sé – non siano minacciati e che i cittadini possano esercitare pienamente i loro diritti soggettivi. In continuità col discorso dell'individualismo possessivo, questa specifica configurazione della *cura del cittadino* si trasforma in una sua determinazione indispensabile, perché conferma sì la necessità della cura, ma trasformandola in un autogoverno della propria proprietà (corpo, "vita", "libertà", "patrimoni", ecc.⁸³), togliendo ogni spazio teorico alla necessità

⁸¹ Cfr. C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano, 1973.

⁸² Ivi.

⁸³ J. LOCKE, II, § 123, 261; Sul concetto di proprietà di Locke da intendersi come riferito sia ai beni materiali che ai benefici ideali, cfr. K. OLIVECRONA, *Appropriation*

della cura dell'altro, così come al bisogno di essere curati – almeno teoricamente. In questa prospettiva, la *cura del cittadino* finisce per eliminare dall'orizzonte dello spazio comune ogni esigenza e possibilità di relazioni di cura, ridisegnando inesorabilmente la società a partire dagli individui.

3.3. C'è, tuttavia, un interrogativo che emerge: l'individualismo possessivo espresso da Macpherson è realmente il modello teorico che Locke intendeva proporre oppure rappresenta un'interpretazione eccessivamente influenzata dalle successive letture di alcuni pensatori liberali? Il modello individualistico della *cura del cittadino* – così come tracciato finora – è quindi davvero una diretta conseguenza della teoria lockiana?

Questi interrogativi riflettono non solo il tentativo di operare una ricostruzione del pensiero di Locke quanto più possibile fedele ai testi e ai contesti, ma anche la volontà di individuare possibili spunti per un percorso teorico alternativo rispetto a quello attualmente dominante racchiuso dall'interpretazione individualistica della *cura del cittadino*. Una possibile traccia ermeneutica alternativa è offerta a partire dalla lettura di James Tully del concetto lockiano di proprietà. Lo studioso canadese, infatti, ritiene che in Locke il concetto di proprietà vada inteso non come un vero e proprio diritto alla proprietà privata, ma piuttosto come un diritto all'utilizzo dei beni concessi da Dio per consentire la realizzazione dei suoi fini. Secondo questa interpretazione, in Locke non ci sarebbe quindi un diritto naturale di appropriazione, ma piuttosto un diritto esclusivo all'utilizzo dei prodotti del proprio lavoro, in continuità con la tradizionale dottrina del diritto naturale pre-moderno⁸⁴.

Più che sullo specifico aspetto circa la continuità o discontinuità della teoria del diritto naturale di Locke, però, ciò su cui ci interessa richiamare l'attenzione è il ridimensionamento consistente che questa idea impone all'individualismo possessivo proposto da Macpherson. La lettura di Tully ha il merito di dare profondità al pensiero lockiano, includendo quella dimensione metafisica che, invece, manca nell'altro autore a lui associato nel concetto di individualismo possessivo, ossia

in the State of Nature: Locke on the Origin of Property, in "Journal of the History Ideas", 35, 1974.

⁸⁴ J. TULLY, *A Discourse on Property*, cit., 95-130.

Hobbes⁸⁵. Se il concetto hobbesiano di uomo è del tutto circoscritto in una concezione non-metafisica, quindi teso a schiacciare la persona in un corpo privo di altra sostanza al di fuori di quella materiale (pertanto pienamente esposta alla volontà trasformatrice dei soggetti); Locke problematizza questa possibilità, introducendo uno spessore metafisico che associa la persona a qualcosa di più del suo corpo, ossia una creatura di Dio che come tale gli appartiene in ultima istanza⁸⁶. Secondo Sibyl Schwarzenbach, è proprio l'idea di una vita come dono divino che apre a due differenti articolazioni della proprietà nella teoria di Locke: una come gestione; l'altra come proprietà privata in senso stretto⁸⁷.

Muovendosi nel solco teorico di Tully, Janet Coleman afferma che Locke concepisce l'uomo come un essere ragionevole che si appropria di ciò che è in comune, seguendo la legge di natura che prescrive i "doveri di cura di sé stessi e degli altri" e consentendogli quindi di tenere sempre presente una tensione ideale al perfezionamento individuale, collettivo e del mondo in cui si vive – secondo la volontà di Dio⁸⁸. Questa interpretazione del pensiero lockiano si appoggia su alcuni brani del *Secondo trattato* dove il diritto all'appropriazione è associato anche al dovere di non arrecare "danno alla vita, alla salute, alla libertà e ai possessi di un altro", poiché gli uomini, "essendo tutti fattura di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio", sono "proprietà di colui che li ha creati"⁸⁹. Insomma, Locke tiene sempre presente che ogni appropriazione deve fare i conti col fatto che ognuno è sì "tenuto a preservare se stesso" ma anche "il resto dell'umanità"⁹⁰.

Da ciò discende che nel pensiero di Locke c'è un'ambiguità molto significativa: da una parte, vi si afferma la necessità vitale del diritto

⁸⁵ J. COLEMAN, *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke*, cit., 134. Sull'importanza della dimensione teologica nell'antropologia lockiana, cfr. J. DUNN, *Il pensiero politico di John Locke*, il Mulino, Bologna, 1992.

⁸⁶ Questo tema potrebbe esser ampliato anche includendo la questione dell'anima in Locke, ma ciò ci porterebbe lontano. Per un approfondimento si rimanda alla ricostruzione e all'analisi di A. WALDOW, *Locke on the Irrelevance of the Soul*, «Philosophy», Vol. 87, N. 341, 2012, 353-373.

⁸⁷ S. SCHWARZENBACH, *Locke's Two Conceptions of Property*, in "Social Theory and Practice", estate 1988, Vol. 14, No., 141-172.

⁸⁸ J. COLEMAN, *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke*, cit., 133-134 (mia la traduzione).

⁸⁹ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., II, § 6, 191.

⁹⁰ *Ibidem*.

personale alla proprietà; dall'altra, si concepisce la proprietà come un mezzo per realizzare un precedente e prioritario dovere verso Dio⁹¹. Se così fosse, il discorso lockiano non marcherebbe una netta discontinuità, ma s'inserirebbe pienamente nel solco di una tradizione medievale che lega il diritto alla proprietà al dovere di mantenersi in vita, nonché al discorso sul dovere di fare un buon uso della proprietà privata, ossia secondo giustizia e non secondo il proprio sfrenato desiderio. Ciò che Locke aggiunge di innovativo rispetto alla tradizione medievale – osserva Coleman – è proprio l'idea che “ogni uomo ha una proprietà sulla sua propria persona”, sulla quale “nessuno ha diritto se non lui stesso”⁹². Nonostante ciò, da questa prospettiva, il concetto lockiano di proprietà di sé si lega sempre a obblighi che eccedono il sé e la propria persona, anche solo per il fatto che ciascuno ha l'obbligo di preservare la propria vita e la propria identità rispetto agli altri⁹³.

Adattando questa linea interpretativa al nostro discorso sulla *cura del cittadino*, emerge che per Locke essere padroni di sé significa sì in prima istanza prendersi cura di sé, ma un sé che teoreticamente trascende il proprio perimetro per includere la dimensione del divino. Inevitabilmente, ciò finisce anche per circoscrivere la portata dell'individualismo lockiano. Il cittadino, infatti, ora coincide con un soggetto che ha il diritto all'appropriazione per prendersi cura di sé, ma ha anche l'obbligo di amministrare bene quanto preso, poiché connesso ad un piano metafisico che rimanda a Dio.

Questo discorso ci porta a due esiti. Primo, Locke, in realtà, avrebbe inteso la *cura del cittadino* anche come uno strumento per 'santificare' quanto concesso dal Signore. Considerando che egli individua nel lavoro il mezzo principale attraverso il quale ci si appropria del comune e si diventa legittimi proprietari, ciò sposterebbe fortemente Locke nell'alveo valoriale protestante, secondo uno schema con evidenti similitudini con quanto scritto da Max Weber sul concetto di *Beruf*⁹⁴. Da questa angolazione, curare sé stessi diviene anche un modo per prendersi cura di quanto Dio ha concesso; o, in altre parole, si po-

⁹¹ Cfr. J. COLEMAN, *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke*, cit., 133.

⁹² J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., II, § 27, 205; J. COLEMAN, *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke*, cit., 135.

⁹³ Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, II, ca 25 e 27.

⁹⁴ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito capitalistico*, BUR, Milano, 2012, Ca 2.

trebbe anche dire che la cura di sé in Locke è un'articolazione della cura del creato la quale, però, passa attraverso individui che autonomamente applicano il governo di sé come strategia per perfezionare se stessi e il mondo.

Secondo, la comune appartenenza a un mondo creato da Dio, e da Lui governato anche tramite la legge naturale, fa sì che per Locke i soggetti padroni di sé siano inseriti all'interno di un perimetro che opera interamente attraverso la ragione la quale, di fatto, lega e limita la proprietà di sé. Occorre quindi domandarsi se Locke pensi questi cittadini padroni di sé come totalmente indipendenti e liberi di fare ciò che vogliono oppure non li immagini sempre limitati dal "dovere di cura verso gli altri padroni di sé"⁹⁵. In questo caso, varrebbe quanto scritto da Kramer, ossia che l'individualismo di Locke deve essere sempre 'ridimensionato' a una forma di comunitarismo, in cui i diritti naturali rappresentano una sorta di ideale da declinare all'interno di scopi collettivi⁹⁶.

4. Conclusioni (per una cura tra cittadini)

4.1. Il percorso compiuto ci mostra come il passaggio dalla *cura dei sudditi* alla *cura del cittadino* abbia accompagnato un cambio di paradigma teso a liberare teoricamente i soggetti dal potere assoluto del re e dalla presa dei patriarchi su cui si strutturava la società aristocratica inglese del XVII secolo. Al diritto divino del re di governare il suo popolo, Filmer aggiunge l'obbligo del sovrano di prendersi *cura dei sudditi* come fossero suoi figli, rivelando l'importanza ricoperta, nella storia del pensiero politico, dal concetto di cura per la costruzione teorica dell'obbligazione politica – anche in una monarchia assoluta.

È proprio la *cura dei sudditi* uno dei nodi problematici importanti con i quali si confronta Locke, giungendo a: eliminare la possibilità teorica di una politica fondata sulla cura dell'altro; circoscrivere quest'ultima esclusivamente allo spazio privato; ammettere solo la cura

⁹⁵ J. COLEMAN, *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke*, cit., 136.

⁹⁶ Cfr. M.H. KRAMER, *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 3.

di sé quale diritto e dovere di ogni buon cittadino. Per Locke, quindi, curare sé stessi significa che il cittadino si prende cura delle proprie proprietà, consentendo che queste si accrescano secondo quanto prescritto dalla ragione. Allo stesso tempo, però, questo modello di *cura del cittadino* – così legato all’idea dell’individualismo possessivo e così influente per le democrazie liberali occidentali dei secoli successivi – va inserito nel più ampio discorso lockiano sui limiti all’appropriazione che ciascuno deve avere nel rispetto dell’umanità e degli altri proprietari in nome della comune origine divina. Sebbene questa rilettura della *cura del cittadino* lockiana ci aiuti a interrogare criticamente il modello individualistico di cura di sé che ancora ispira l’impianto filosofico-politico delle democrazie liberali, allo stesso tempo essa offre spunti teorici solo parzialmente capaci di dialogare con le recenti teorie del *caring*, perché eccessivamente dipendente da uno sfondo metafisico-religioso del discorso di Locke il quale mal si concilia con la laicità delle istituzioni politiche contemporanee.

4.2. È possibile, tuttavia, provare un ultimo percorso che, pur rimanendo all’interno dell’orizzonte antropologico individualistico, ci aiuta a rintracciare un’altra dimensione della cura con cui dialogare. Un prezioso spunto è offerto da Grozio il quale, pensando la politica a partire dal contesto repubblicano in cui vive, opera un interessante intreccio tra l’esigenza di legittimare la figura dell’*homo proprietarius* dell’individualismo possessivo e quella di far convivere questi soggetti senza perdere di vista l’orizzonte del bene comune. Come spiega Pietro Sebastianelli, prima del passaggio al giusnaturalismo, il pensiero del giurista di Delft si muove all’intero di una dottrina repubblicana che recupera la tradizione umanistica e l’istanza etica della *vita activa*⁹⁷. In questo modo, la figura del *cittadino repubblicano* e quella dell’*individuo proprietario* vengono armonizzate per giungere a una formulazione che caratterizza il pensiero giovanile di Grozio⁹⁸.

Nel *Commentarius al De iure praedae* si trova un perfetto esempio di questa sintesi. Qui, infatti, Grozio pone quale assunto antropologico che “ciascuno preferisce acquisire per sé, piuttosto che per un altro,

⁹⁷ P. SEBASTIANELLI, *Il diritto naturale dell’appropriazione: sovranità e proprietà nel pensiero politico di Ugo Grozio*, in A. ARIENZO, S. DE LUCA (a cura di), *Protego ergo obbligo. Ordine, sicurezza e legittimazione nella storia del pensiero politico*, ETS, Roma, 2019, 46.

⁹⁸ *Ivi*, 49.

ciò che è pertinente all'uso della vita, e questo avviene senza che la natura vi sia contraria"⁹⁹. A questa iniziale spinta all'appropriazione attribuita da Grozio all'uomo, seguono due principi di bilanciamento: primo, ciascuno deve impegnarsi a non invadere la sfera del *proprium* altrui; secondo, l'obbligo per il cittadino di partecipare attivamente alla cura della *res publica*. La formula utilizzata da Grozio per esprimere questa idea è estremamente interessante: "I singoli cittadini non solo non devono ledere gli altri, sia nella loro universalità che nella loro singolarità, ma devono anche prendersene cura."¹⁰⁰ Sebbene non sia presente nell'originale latino il riferimento semantico alla cura, la traduzione italiana coglie il dato concettuale della citazione, ossia l'importanza, per la tenuta della "repubblica", che il "cittadino" sia sì un soggetto proprietario, ma sempre obbligato a fare "opera" di sé per "acquisire in modo pari quelle cose che sono necessarie per vivere" insieme in vista del "bene comune"¹⁰¹.

Grozio giunge ad affermare questa importanza della cura, che i cittadini devono avere vicendevolmente, richiamando esplicitamente il Libro III della *Politica*, in quella parte in cui Aristotele afferma che la città non si "costituisce semplicemente perché i suoi membri possano vivere, ma perché possano vivere bene"¹⁰²; specificando inoltre che per raggiungere una tale "vita perfetta e indipendente" occorre che i membri della città trascorrono "la vita in comune" attraverso tutti i modi resi possibili dall'"opera dell'amicizia"¹⁰³. Solo in questo modo, conclude Aristotele, è possibile raggiungere "una vita vissuta in modo bello e felice"¹⁰⁴.

Lo stesso Aristotele, utilizzato da Filmer per giustificare il patriarcato monarchico, ora con Grozio ci porta a intravedere una nuova dimensione della cura: non più la lockiana *cura del cittadino* di un soggetto ripiegato su sé stesso ma responsabile del mondo e dell'umanità in virtù della comune origine in nome del Creatore, ma un *cura tra cittadini*, in cui i singoli, pur nel rispetto del proprio appetito appropria-

⁹⁹ H. GROTIUS, *De iure praedae commentarius*, in ID., *I fondamenti del diritto. Antologia*, a cura di P. NEGRO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, 126.

¹⁰⁰ Ivi, 195. In latino: "Ut singuli cives ceteros tum universos, tum singulos non modo non laederent, verum etiam tuerentur." In ivi, 196.

¹⁰¹ Ivi, 187-189.

¹⁰² ARISTOTELE, *Politica*, cit., 265.

¹⁰³ Ivi, 269.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

tivo, sono consapevoli che senza la cura del comune si lacererebbe quello spazio politico che gli consente la buona vita. Grazie all'opera dell'amicizia, qui il comune si costruisce costantemente con la trama di relazioni che cittadini consapevoli tessono attivamente per dare forma alla politica. Tornare in questi luoghi per recuperare percorsi teorico-politici della cura può essere un modo per ripensare teoricamente il *tra* che unisce i cittadini (pur preservandone l'indipendenza) e contribuire al dibattito delle contemporanee teorie del *Caring*.

GIANLUCA DIONI

CURA DELLE GENTI E DEMOCRAZIA
IL CONCETTO DI *CIVITAS MAXIMA*
NEL GIUSNATURALISMO DI CHRISTIAN WOLFF

SOMMARIO: 1. Preambolo. – 2. L'idea wolffiana di *Gens*. – 3. *Differt Gens proba ab improba eodem modo, quo homo probus ab improbo*. – 4. *Natura Gentes omnes inter se aequales sunt*. – 5. *Civitas maxima status quidam popularis est*.

1. *Preambolo*

Pur non focalizzandosi sulla teoria moderna della cura, attraverso l'analisi della *Pflichtenlehre* wolffiana il lavoro si propone di far vibrare 'per simpatia' alcuni princìpi, che, a nostro parere, aprono interessanti prospettive ermeneutiche sul tema della cura stessa. Favorendo la più ampia fioritura di tutti e di ciascuno, infatti, tale dottrina etico-politica tende ad alimentare una partecipazione all'assunzione di responsabilità e a sviluppare, sostenere, riparare le nostre vite e il nostro ambiente. Del resto, come hanno puntualmente rilevato Luca Alici e Silvia Pierosara, «solo chi si riconosce parte di una rete di vincoli e reciproche connessioni sa che non può non farsi carico dell'altro e che farsene carico non vuol dire solo preoccuparsene responsabilmente, ma prendersene cura»¹. E nell'idea wolffiana di perfezionamento sono presenti sia il concetto di responsabilità, intrinseco ad ogni dovere, sia quello del prendersi cura di sé e del prossimo, che trova una paradigmatica espressione nella fondamentale nozione di *consensus*. Quest'ultima *notio*, nel giusnaturalismo wolffiano costituisce il cuore del massimo dovere naturale, vale a dire dell'idea di perfezione, definita, appunto, «l'armonia (*consensus*) nella varietà, ossia l'armonia nell'unità di più parti fra loro differenti»². Al riguardo, è possibile concordare con Giulio

¹ L. ALICI-S. PIEROSARA (a cura di), *Cura e responsabilità. Tra prossimità e distanza*, FrancoAngeli, Milano, 2022, 13.

² C. WOLFF, *Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae, 1736, § 503 (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).

Maria Chiodi, il quale osserva che il dovere *tout-court* sia “cultura” (*colere*) e “aver cura”, giacché ogni obbligazione, in particolar modo quella al perfezionamento di sé e del proprio stato, «comporta relazione con se stessi e con gli altri (...). Il concetto che (...) esprime è attivo, partecipativo»³.

2. L'idea wolffiana di Gens

Così, assumendo quale fulcro teorico l'obbligazione naturale al perfezionamento di sé e del proprio stato vincolante ogni persona⁴ morale, queste brevi considerazioni intendono evidenziare, senza pretesa di esaustività, lo stretto legame, che nel sistema internazionalistico wolffiano s'instaura tra dovere di *perfezionamento-cura* delle genti e democrazia. A tale scopo, utilizzeremo come sfondo teorico il concetto di *Civitas maxima*⁵, elaborato dal filosofo slesiano nei *prolegomena* allo

³ 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.

⁴ 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 dotato 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. [1969], II, 26, § 96. 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.

⁵ Sul concetto wolffiano di *Civitas maxima* cfr. D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, «Teoria Politica» IX n. 2 (1993), 95-116; F. CHENEVAL, *Der präsumtív vernünftige Konsens der Menschen und Völker. Christian Wolffs Theorie der civitas maxima*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie» 85 n. 4 (1999), 563-580; C. KALTENBORN, *Kritik des Völkerrechts*, Leipzig, 1847, 234-277; H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina*

*Jus Gentium methodo scientifica pertractatum*⁶, concentrandoci in particolare nell'analisi dei paragrafi 16-19 di quest'opera, ove – a nostro parere – è possibile rinvenire l'“*humus*” teorico più fecondo della dottrina del diritto delle genti wolffiano. E, partendo dall'esame del concetto di *Gens*, cercheremo di ricostruire l'idea di eguaglianza naturale e morale, che regola i rapporti tra i diversi popoli, per giungere, poi, a prendere in esame la natura democratica della *Civitas maxima* stessa.

È tuttavia preliminarmente necessario osservare che Wolff distingue tra *Civitas maxima* e *societas magna*. Se, infatti, la *societas magna* costituisce la società naturale, che riunisce tutti gli uomini in quanto appartenenti al genere umano⁷, la *Civitas maxima* rappresenta la *civitas*⁸, «in cui sono pensate riunirsi le genti, della quale queste stesse so-

pura del diritto, a cura di A. Carrino, Giuffrè, Milano, 1989, 355-377; K. PRIGGE, *Christian Wolffs Lehre von der civitas gentium maxima*, Jur. Fak. Dissertation, Göttingen, 1953; E. REIBSTEIN, *Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff*, in “Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht” 15 (1953/54), 76-102 e H. STEIGER, *Völkerrecht und Naturrecht zwischen Christian Wolff und Adolf Lasson*, in D. KLIPPEL (Hrsg.), *Naturrecht im 19. Jahrhundert. Kontinuität-Inhalt-Funktion-Wirkung*, Ferdinand Keip, Goldbach, 1997, 45-74.

⁶ Cfr. C. WOLFF, *Jus Gentium, methodo scientifica pertractatum*, Halae Magdeburgicae, 1749, in G.W. [1972], II. 25. Al riguardo, si vedano anche i §§ 1088-1090, in C. WOLFF, *Institutiones Juris naturae et Gentium*, cit.

⁷ Nel settimo volume dello *Jus naturae* Wolff definisce «naturale la società istituita dalla natura stessa tra gli uomini. Tale società è detta grande, perché la natura la istituisce senza distinzione alcuna tra tutti gli esseri umani»: C. WOLFF, *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars septima*, Halae Magdeburgicae, 1747, in G.W. [1968], II. 23, § 142.

⁸ È opportuno ricordare che la *civitas* nella prospettiva wolffiana è interpretabile come una sorta di società civile, formata da una pluralità di *domus*, definite «una società composta dalla società coniugale, da quella paterna e da quella erile, o almeno da due tra queste» (*Jus Naturae. Pars septima*, cit., § 1147), e finalizzata al conseguimento del *commune bonum* o *gemeine Wohlfahrt*. Rilevando, infatti, che le singole *domus* non sono in grado di provvedere alle necessità della vita (cfr. C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars octava, sive ultima*, Halae Magdeburgicae, 1748, in G.W. [1968], II. 24, § 1), il giusnaturalista slesiano conclude che soltanto costituendosi «in unam societatem, unum quasi corpus, tanquam plura membra» (*ibidem*), le *domus*, quali *familiae segreges*, «vitam cultiorem reddere possint» (cfr. *ivi*, § 2). Tuttavia, nel precisare che, contraendo il patto di unione, le *domus* danno vita alla *civitas* e ne costituiscono le membra, Wolff rileva che queste, pur essendo reciprocamente obbligate quali persone morali, lo sono anche perché ogni singola persona, che le compone, è obbligata nei confronti di tutti gli altri individui delle *domus* che formano la società civile. Di conseguenza, pure «i singoli uomini, riuniti nella società civile, sono definiti in senso

no membra, vale a dire cittadini»⁹. È chiaro che in termini numerici, avendo riguardo agli individui, che le compongono, *societas magna* e *Civitas maxima* si equivalgono, perché tutte le genti nell'universo, che formano la *Civitas maxima*, costituiscono anche la totalità del genere umano. Tuttavia, mentre nella *societas magna* l'elemento costitutivo è l'uomo inteso come essere biologico, nella *Civitas maxima* sono, invece, le *Gentes* a rappresentare le membra di tale *societas*¹⁰. In sostanza, sono le *civitates particulares*, quali persone morali dotate di doveri e diritti naturali, a dare vita alla *Civitas maxima*.

E, a tale proposito, è da rilevare che, come è possibile evincere dalla *praefatio* allo *Jus Gentium*, Wolff consideri le *Gentes*, al pari dell'uomo, «*persone singolari libere viventi nello stato naturale*», e pertanto, «possono essere loro attribuiti dei doveri, verso se stessi e verso gli altri, e dei diritti derivanti [da tali obblighi]»¹¹, che sono entrambi

più opportuno cittadini. Qui il significato del vocabolo [acquista] un senso più ampio del termine tecnico, [riferito alle singole *domus* contraenti e, di conseguenza, ai vari *patresfamilias* in qualità di cittadini-fondatori, piuttosto che al singolo *homo*, quale *mensch* appartenente alla società civile]: cfr. *ivi*, § 6. È possibile ipotizzare che Wolff, considerando il significato di cittadino «*latior tanquam termini technici*» (cfr. *ibidem*), ossia estendendo la qualifica di *civis* ai «*singuli homines quos societas civilis tenet*» (cfr. *ibidem*), si riferisca alla dottrina che, invece, nel momento della formazione delle *civitates* individuava quali unici *cives* i padri di famiglia titolari della *potestas dominica*. A questo proposito, nel *De Jure* Pufendorf osserva: «*mihi videtur, cum civitas constituitur ex submissione voluntatum uni homini vel concilio facta, cives primario illos esse, quorum pactis civitas initio coaluit, aut qui in horum locum successerunt. Id quod cum fecerint patresfamilias, igitur his praecipue civium nomen competere iudicaverim; foeminis autem, pueris & servis, quorum voluntates iam sub voluntate patrisfamilias continebantur, nonnisi consequenter, quatenus & ipsi communi civitatis protectione, & quibusdam iuribus eo nomine fruuntur*»: S. PUFENDORF, *De Jure Naturae et Gentium*, libri octo, Lausannae & Genevae, 1744, liber VII, caput II, § XX, 153 (*corsivo dell'autore*). Su tale punto teorico, si veda, V. FIORILLO, *La patria, come Stato dei padri. La obligatio erga patriam nella teoria politica di Samuel Pufendorf*, in V. FIORILLO-G. DIONI (a cura di), *Patria e nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, con una Postfazione di G.M. Chiodi, FrancoAngeli, Milano, 2013, 111-143, in particolare 124-127.

⁹ *Jus Gentium*, cit., § 10. Daniele Archibugi osserva correttamente «che, così come gli individui nello stato di natura appartengono ad una sola società, anche le nazioni appartengono idealmente a una società, la *civitas maxima*»: D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, cit., 98.

¹⁰ Cfr. *Jus Gentium*, cit., § 10.

¹¹ In conformità con l'articolazione formale della filosofia pratica dell'epoca, il giusnaturalismo wolffiano è costruito come teoria dei doveri naturali dell'uomo, che si suddi-

prescritti dalla legge di natura ed attribuiti ai singoli uomini, in quanto quest'ultimi nascono liberi per natura e sono legati soltanto dal vincolo naturale»¹². Più precisamente, dopo aver rilevato che l'uomo «è una persona morale, poiché è considerato quale soggetto di determinate obbligazioni e determinati diritti»¹³, nel settimo volume dello *Jus naturae* il giusnaturalista osserva che pure ogni *societas*, e quindi anche ogni *Gens*, è ritenuta una persona morale singolare, dotata «di un solo intelletto, di una sola volontà e di una sola nolontà, e le sue forze unite assieme sono assimilabili alle forze di un solo uomo»¹⁴.

Tale principio implica che nel giusnaturalismo wolffiano l'idea di *Gens* sia strettamente relata al concetto di *civitas*, dato che, fondando lo Stato, una *multitudo hominum* diviene un *populus* ed una *Gens*. Più in particolare, una moltitudine di uomini consociati in una *civitas* è detta popolo, *Gens* o *Volk*, qualora il fine dell'associazione sia innanzitutto il conseguimento della *vitae sufficientia*, la custodia della *tranquillitas* e la difesa della *securitas*¹⁵. Tuttavia, l'idea di *Gens* e il concetto di

vidono in *officia erga Deum, erga seipsum* ed *erga alios*. Lo stato naturale dell'uomo, nel quale vigono doveri e diritti innati, è caratterizzato dalla chiara e netta priorità del dovere: «il dovere precede il diritto, ossia, prima di poter concepire un qualsiasi diritto, bisogna anteporre una qualche obbligazione» (C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G.W. [1972], II, 17, § 24). In tale prospettiva, il diritto soggettivo risulta essere una qualità strumentale alla realizzazione del dovere, poiché, «se la legge naturale obbliga ad un fine, concede anche il diritto ai mezzi corrispondenti» (*Institutiones Juris naturae et Gentium*, cit., § 46). Di conseguenza, assieme ad un dovere esistente per natura, deve essere contemporaneamente posto anche un diritto corrispondente per la realizzazione di esso. Il diritto corrispondente al dovere innato, perciò, è, a sua volta, un diritto innato (cfr. *Jus naturae. Pars prima*, cit., § 27). Su tale punto teorico, si veda H.M. BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1977, 98. Sulla divisione formale della filosofia politica tedesca del XVIII secolo, cfr. D.M. MEYRING, *Politische Weltweisheit. Studien zur deutschen politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Philosophische Dissertation, Münster, 1965, 17 ss. Sul concetto di dovere nella *Aufklärung*, si rimanda, infine, a V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino, 2000.

¹² *Jus Gentium*, cit., Praefatio, pagine prive di numerazione.

¹³ *Institutiones Juris naturae et Gentium*, cit., § 96.

¹⁴ *Jus Naturae. Pars septima*, cit., § 161.

¹⁵ In tale quadro teorico, Wolff osserva che lo Stato debba provvedere alle necessità originate dalla carente costituzione dell'uomo, proteggere la *tranquillitas*, quale garanzia per il soggetto morale di poter fruire liberamente dei propri diritti ed infine

populus, pur essendo utilizzati da Wolff quali sinonimi, possono essere anche interpretati diversamente: la prima come *natio* nel suo più risalente significato di stirpe, ossia di unità etnico-culturale, connotata da elementi quali la lingua, la religione, i costumi e le consuetudini normative; il secondo, il *populus*, quale possibile interpretazione wolffiana dell'idea ciceroniana di *universa civitas*¹⁶, che, nell'orizzonte della *res publica*, certamente più ampio ed articolato del panorama di riferimento della *Gens* quale *genus*, nella visione del retore romano si concreta nel diritto di cittadinanza. Di conseguenza, in tale prospettiva ermeneutica, nel giusnaturalismo wolffiano la *civitas*, fondata dal patto sociale¹⁷, costituirebbe l'organizzazione politica entro la quale opera la *Gens*. Quest'ultima si trasformerebbe, a sua volta, in popolo mediante il *pactum societatis* fondativo della *civitas*. È possibile, perciò, ipotizzare che la *Gens*, costituita sulla base di fattori etnico-culturali, ed esemplificando un concetto "tradizionale", sia implicitamente preesistente allo stesso sorgere della *civitas*, come organizzazione sociale e che, così, l'unica funzione svolta dal contratto sociale riguardo alla *Gens* sia quella di convertirla in *populus*, quale depositario del diritto di sovranità e del contemporaneo dovere di realizzazione del benessere generale e della sicurezza.

garantire la difesa della *securitas*, intesa quale protezione dalla violenza di attacchi esterni. Pertanto, *tranquillitas* e *securitas* costituiscono le facce dell'unica medaglia simboleggiante la tutela della sicurezza interna ed esterna della *civitas*, quale persona morale.

¹⁶ Sul concetto di *universa civitas* in Cicerone, si veda M.T. CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, trad. it. a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, vol. I, UTET, Torino, 1978, 471.

¹⁷ Wolff formula la propria teoria contrattualistica nella *Deutsche Politik* (cfr. C. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, Frankfurt u. Leipzig, 1736, in G.W. [1996], I, 5) e nel primo capitolo dell'ottavo volume dello *Jus Naturae*, intitolato *De origine civitatis atque imperii publici* (cfr. ID., *Jus naturae. Pars octava, sive ultima*, cit., §§ 1-130). Attraverso il *pactum societatis* una moltitudine di *domus* si uniscono dando vita ad una *civitas* e divenendo una *gens* o *populus*. Tale patto fonda l'*imperium civile*, che spetta esclusivamente al popolo, ma non stabilisce ancora i mezzi per il conseguimento del bene pubblico. È attraverso una *conventio*, infatti, che il popolo decide se rimanere titolare unico di tale *imperium* o se e come determinare un diverso *subiectum imperii* (cfr. *ivi*, § 37), trasferendo il potere ad un individuo o ad un'assemblea (cfr. *ivi*, § 38). Qualora il popolo decida di delegare la gestione del potere, Wolff definisce *capitulatio* il patto di sottomissione ove, nel trasferire al *Rector civitatis* l'*imperium*, popolo e sovrano determinano il *modus administrandi imperii* (cfr. *ivi*, § 122). In tale prospettiva teorica, la *capitulatio* diviene la *lex fundamentalis* dello Stato wolffiano (cfr. *ivi*, § 124).

E, potendosi determinare conformemente o contro il dettato del dovere, le *Gentes* sono in grado di essere norma a se stesse, plasmando autonomamente la propria personalità morale¹⁸. In sostanza, può essere esteso alla *Gens* quanto è stato osservato riguardo all'uomo, vale a dire che «[d]all'intimo legame fra il concetto di dovere e quello di libertà di un uomo concepito come fine in sé, discende (...) che soddisfare il dovere, agendo in maniera perfettamente etica, non voglia dire altro che realizzare in se stessi quell'idea di umanità, di cui ogni singolo individuo è portatore»¹⁹.

3. Differt Gens proba ab improba eodem modo, quo homo probus ab improbo²⁰

Siamo qui al cuore dell'intero sistema pratico wolffiano, che considera il dovere un predicato intrinseco alla natura ed all'essenza dell'uomo e, di conseguenza, di ogni popolo, in quanto persona morale. Più in particolare, la qualità della libera adesione al dettato valoriale del dovere caratterizza il grado di perfezione del singolo, dello Stato-nazione e della *Civitas maxima* in un *iter* di ascesi, tricotomicamente scandito, dal semplice al complesso. In tale graduazione, così, l'*homo integer*, ossia l'uomo, che ordina ogni azione libera in conformità al dovere naturale²¹, è colui che dà piena espressione alla propria umanità; l'armonizzazione delle singole e diverse 'risonanze' degli individui all'interno della *civitas*, finalizzata alla ricerca del *bonum commune*, dà quindi forma alla perfezione politica; infine, l'idea di *Civitas maxima* costituisce lo scopo cui tutte le nazioni devono

¹⁸ 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*, in "Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica", XVII, n. 2 (2019), 53-73, e ID., *Christian Wolff e il dilemma di Lazzaro. Ragione, volontà e origine del male morale nel giusnaturalismo wolffiano*, in "Metabasis.it. Filosofia e Comunicazione", XV, n. 29 (2020), 67-90.

¹⁹ V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., 85.

²⁰ *Jus Gentium*, cit., § 6.

²¹ Wolff definisce moralmente integro l'uomo, che armonizza tutte le proprie azioni, positive e private, con le obbligazioni ed i diritti, di cui è titolare. Pertanto, «l'idea di uomo integro rappresenta l'uomo come sarebbe, se determinasse tutte le sue azioni conformemente alla legge naturale»: *Jus naturae. Pars prima*, cit., § 75.

tendere per realizzare assieme ed armonicamente il bene comune dell'umanità intera.

Così, l'intima comunione di dovere e libertà implica che anche nei rapporti internazionali non ci possa essere spazio per la *licentia*, definita «il diritto di fare ciò che piace senza alcuna restrizione»²², quasi che «videt tolerandam esse quandam agendi licentiam inter Gentes»²³. Negando decisamente tale ipotesi, che trova il proprio paradigma nell'idea di stato di natura hobbesiano, Wolff afferma, invece, un'idea di libertà quale «indipendenza dell'uomo o delle sue azioni dalla volontà di un altro»²⁴, giacché Dio non può concedere a nessuno la licenza di vivere secondo il proprio smodato arbitrio. Infatti, anche nello stato di natura non è permesso all'uomo e, allo stesso modo, alle *Gentes* di abusare della propria libertà, poiché è probato colui, «che commisura il suo diritto non con la forza, ma con l'obbligazione discendente dalla legge di natura»²⁵. Pertanto, conclude il pensatore slesiano, «l'abuso della forza resta illecito anche tra le nazioni, sebbene non possa essere impedito»²⁶.

E grazie alla centralità dell'obbligazione naturale unitamente al principio, secondo cui «*i doveri dell'uomo verso il prossimo sono i medesimi dei doveri verso se stessi*»²⁷, Wolff individua un postulato, che a sua volta 'innesca' due assiomi, relativi alla natura democratica della *Civitas maxima* e ai vincoli di *cura* reciproci esistenti tra i diversi popoli.

4. Natura Gentes omnes inter se aequales sunt²⁸

Il postulato determina che «*per natura tutte le genti sono eguali*. Infatti, le genti sono considerate persone singolari libere viventi nello stato naturale, e, di conseguenza, giacché per natura tutti gli uomini sono uguali, anche tutte le genti sono reciprocamente eguali»²⁹. A tale proposito, è da osservare che il filosofo slesiano fonda il concetto di eguaglianza sulla natura etica dell'uomo, quale persona morale, radicandosi

²² Ivi, § 150.

²³ *Jus Gentium*, cit., § 5.

²⁴ *Jus naturae. Pars prima*, cit., § 153.

²⁵ *Jus Gentium*, cit., § 6.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Institutiones Juris naturae et Gentium*, cit., § 133.

²⁸ *Jus Gentium*, cit., § 16.

²⁹ *Ibidem*.

essa «sulle diversità implicite nelle individualità originali»³⁰ piuttosto che su «un'omologazione tra individualità spersonalizzate»³¹. In sostanza, «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. La categoria giusnaturalistica di uguaglianza è un concetto giuridico-sociale, e non antropologico-naturalistico»³². Più in particolare, secondo Wolff, gli uomini sono uguali in quanto soggetti dei medesimi doveri naturali primitivi, definiti *essentia hominis moralis*³³, e titolari degli stessi diritti soggettivi, qualificati come *attributa hominis moralis*³⁴. Pertanto, «l'identità di diritti ed obbligazioni, e non l'identità dell'essenza e della natura, determina l'uguaglianza morale tra gli uomini, anche se la prima [identità] si fonda sulla seconda»³⁵. Del resto, chiosa Wolff, «non comprendono abbastanza accuratamente tale identità quanti affermano che l'altro uomo è uguale a te, perché è egualmente uomo»³⁶.

In linea con questo principio, nella teoria politica wolffiana è dunque evidente che sia la natura del fine dell'associazione, vale a dire il perfezionamento e la *cura* dei consociati, a trasformare una moltitudine d'individui in una *civitas* ed in una *Gens*. Al riguardo, il giusnaturalista osserva: «poiché la *civitas* si differenzia dalle altre società per il fine, di conseguenza, una moltitudine di uomini consociati con un fine diverso da quello proprio della *civitas* non forma un popolo o una *Gens*»³⁷. Infatti, giacché «da una società illecita non nasce alcuna obbligazione e nessun diritto (...) una società illecita non merita il nome di società, ma più correttamente è detta aggregazione di uomini perversi»³⁸. Allo stesso modo, rilevando che ogni società nasce tramite un contratto, che

³⁰ V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., 234.

³¹ Ivi, 233.

³² O. DANN, voce *Gleichheit*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, Bd. 2, 1009-1010.

³³ Cfr. *Jus naturae. Pars prima*, cit., § 71.

³⁴ Cfr. ivi, § 72.

³⁵ Ivi, § 78.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Jus naturae. Pars octava, sive ultima*, cit., § 5.

³⁸ *Jus Naturae. Pars septima*, cit., §§ 156-157.

non può contenere promesse contrarie al diritto di natura, il giusnaturalista afferma che «non possa essere giusta neanche una società, che abbia un fine contrario alla legge naturale»³⁹. Sviluppando tale principio, il filosofo prosegue notando che non si possa giudicare «una *civitas* in base alla quantità dei consociati⁴⁰, ma secondo il fine per cui essa si è costituita. E anche se una banda di pirati e di ladroni sia abbastanza grande da essere [quantitativamente] sufficiente a costituire una *civitas*, tuttavia, poiché questi si sono associati solo per arricchirsi tramite il furto di beni altrui, non può essere affermato che hanno dato vita ad una *civitas*, né, tantomeno, tale unione può essere annoverata tra i popoli o tra le *Gentes*»⁴¹. Del resto, prosegue il filosofo slesiano, «non è la forza delle genti la fonte del diritto internazionale»⁴², e «*quod natura Genti uni licitum, id etiam alteri licitum, & quod uni non licet, idem nec licet alteri*»⁴³.

5. *Civitas maxima status quidam popularis est*⁴⁴

Considerando la libertà delle singole *Gentes* unitamente alla loro eguaglianza, Wolff poi afferma perentoriamente che «alla *Civitas maxima* non conviene altra forma di governo che la democrazia»⁴⁵.

Chiarissima, come al solito, l'argomentazione wolffiana al riguardo: «la *Civitas maxima*, difatti, è formata da tutte le genti, che sono una ad una libere e reciprocamente eguali. Pertanto, giacché per natura nessuna gente è soggetta ad un'altra, e dato che è di per sé evidente che i popoli non abbiano di comune accordo conferito ad una o più genti il potere, che spetta alla generalità dei popoli nei confronti delle singole nazioni e tantomeno è pensabile che ciò possa accadere, considerata la condizione

³⁹ *Vernünfftige Gedancken von der gesellschaftlichen Leben der Menschen*, cit., § 5.

⁴⁰ A tale proposito, secondo Wolff uno Stato che ha moltissimi cittadini è come un uomo altissimo che, tuttavia, non è più uomo di un nano. L'eguaglianza morale degli uomini non ha alcun legame con la loro corporatura così come l'uguaglianza morale delle *Gentes* non ha relazione alcuna con il numero di uomini, che le compongono, giacché la forza non fa il diritto. Su tale punto teorico, cfr. *Jus Gentium*, cit., § 16.

⁴¹ *Jus naturae. Pars octava, sive ultima*, cit., § 5.

⁴² *Jus Gentium*, cit., § 19.

⁴³ *Ivi*, § 18.

⁴⁴ *Ivi*, § 19.

⁴⁵ *Ibidem*.

umana, tale potere s'intende riservato alla totalità delle genti. Per tale motivo, poiché uno stato è popolare se il potere appartiene a tutti senza eccezioni, e nel caso presente all'intero genere umano diviso in popoli o genti, la *Civitas maxima* è certamente uno stato popolare»⁴⁶.

Del resto, secondo Wolff la democrazia⁴⁷ costituisce la forma di governo più naturale, giacché si origina assieme allo Stato grazie al patto d'unione⁴⁸, «e si trasforma in un altro ordinamento politico solo tramite un fatto [umano]»⁴⁹. Nella prospettiva wolffiana, poi, non è ipotizzabile che tale *factum* possa concretizzarsi per l'organizzazione della *Civitas maxima*, in quanto «è di per sé chiaro che tutte le genti, disperse per il mondo, non possano riunirsi tra loro»⁵⁰.

Alla luce dell'organizzazione democratica della *Civitas maxima*, ogni *Gens* è tenuta quindi a contribuire al bene comune dell'umanità intera. Del resto, con una efficace metafora organicistica, il filosofo slesiano assimila la *Civitas maxima* al corpo umano, negando che l'istituzione delle diverse *Gentes* possa essere considerata in contraddizione con l'idea di una società delle nazioni, che le riunisca nel segno del perfezionamento comune.

«Come nel corpo umano i singoli organi non cessano di essere organi di tutto il corpo perché alcuni di essi, considerati assieme, costituiscono un solo organo» – osserva Wolff al riguardo – «allo stesso modo i singoli uomini non smettono di essere membra di quella grande società, rappresentata da tutto il genere umano, in quanto molti hanno congiuntamente contratto una società particolare»⁵¹. Rilevando, infatti, che le singole *Gentes* non sono in grado di provvedere in modo esaustivo alle necessità della vita, ma hanno bisogno dell'aiuto delle altre nazioni⁵², il filosofo slesiano conclude che «commune bonum conjunctis viribus sit promovendum»⁵³.

E, in tale cornice teorica, s'innesta il complesso spettro denotativo

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ «Se il potere è nelle mani di tutto il popolo» – osserva il giusnaturalista – «la forma di governo è detta *democrazia*, o anche *stato popolare*»: *Jus naturae. Pars octava, sive ultima*, cit., § 131.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, § 33.

⁴⁹ *Jus Gentium*, cit., § 19.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, § 7.

⁵² Cfr. *ivi*, § 8.

⁵³ *Ibidem*.

del principio wolffiano, secondo cui ogni persona morale è tenuta a contribuire alla perfezione del prossimo in proporzione alle proprie forze. Riconoscendo, infatti, una diversa capacità di adeguamento al dettato del dovere naturale, ogni popolo, per Wolff, è tenuto alla *cura*, vale a dire alla promozione del perfezionamento dei propri simili, ossia delle altre *Gentes*, secondo un criterio di 'misurazione comparata'. Presentando una molteplice graduazione, il modo soggettivo di conformarsi al dovere è, quindi, indissolubilmente connesso con l'impossibilità delle *Gentes*, lasciate a se stesse, di perfezionare la propria condizione. Del resto, «*il fine della società, che la natura istituisce tra tutte le genti, è il mutuo soccorso nel perfezionamento di sé e del proprio stato, e, di conseguenza, [quello di] promuovere il bene comune unendo le forze*»⁵⁴.

⁵⁴ *Ibidem*.

GIOVANNI SCARPATO

CURA E DEMOCRAZIA NEL PENSIERO
DI GIAMBATTISTA VICO

SOMMARIO: 1. Cura e Provvidenza “civile”. – 2. Origine della società e dominio eroico. – 3. Democrazia e filosofia. – 4. La cura del legame sociale.

1. *Cura e Provvidenza “civile”*

Un tema come quello che qui viene proposto rischia di essere per molti versi insidioso. È possibile istituire un legame tra Vico e le filosofie della cura? Cosa ha da dire un filosofo vissuto nella Napoli del Settecento all'interno di un dibattito critico relativamente recente¹? Il rischio che si corre non è da poco, poiché consiste in quel pericolo dell'anacronismo da cui lo stesso Vico ci ammoniva di doverci guardare. Ma una prima (e ancora molto parziale) approssimazione alla questione è possibile per almeno due ordini di ragioni. In primo luogo, per la natura di classico che l'opera di Vico esibisce. Un classico, avvertiva Piovanini, non sarebbe tale se desse sempre le stesse risposte, e se non potesse essere sempre di nuovo interrogato su questioni diverse. Inoltre, è la natura “civile” della filosofia di Vico, con la sua apertura al mondo sociale e alla politica a consentire questo genere di indagine. Inoltre, negli scritti di Vico sembra esserci un'attenzione per molte delle questioni che le filosofie della cura hanno sollevato. Mi riferisco al problema della corporeità, alla dimensione intrinsecamente relazionale dell'umano con la sua natura contraddistinta dalla vulnerabilità e dal bisogno materiale e affettivo, alla conseguente critica dell'individualismo tipico della modernità, all'incessante investigazione sulla natura dei legami familiari nel loro inscindibile rapporto con l'ambito politico.

¹ All'interno dell'abbondante letteratura sul tema mi limito a richiamare J.C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia, 2006; L. MORTARI, *Filosofia della cura*, R. Cortina Editore, Milano, 2015; ID., *La Cura*, Il Melangolo, Genova, 2021; M. PATERNÒ (a cura di), *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

Non è azzardato affermare che, ad una analisi lessicale, il termine “cura” torni in Vico con una certa frequenza e in relazione a tre direttrici teoriche da lui profondamente dissodate: la cura che la Provvidenza opera nei confronti del mondo “civile”, la cura dei legami familiari nelle loro diverse determinazioni storiche, la cura del legame sociale. Si tratta di questioni che, per molti versi, richiederebbero un attento riesame dell’opera vichiana che ovviamente non può essere condotto in questa sede. Ci limiteremo allora a soffermarci su alcuni tra gli aspetti più significativi della questione.

Sul primo punto occorre rilevare che in Vico vi è la constatazione di un’azione della Provvidenza nella storia. Uno degli obiettivi della *Scienza nuova*, pubblicata nella versione definitiva nel 1744, era proprio quello di mostrare come la Provvidenza agisse nella concreta immanenza della vicenda umana. Vico era probabilmente influenzato da Malebranche e dall’agostinismo francese del tardo Seicento quando pensava a un Dio che avesse dato una volta per tutte le regole al mondo, basando le sue leggi su principi semplicissimi². L’azione della provvidenza in Vico è strettamente legata alla rivendicazione dell’arbitrio umano in tutto il suo valore. Secondo Vico la storia è un agone aperto alle possibilità della libertà umana. Accade però che gli uomini nella propria condotta seguano quasi esclusivamente il proprio utile, quello della propria famiglia, quello della propria nazione. Da questo punto di vista il mondo storico sembra non essere altro che un continuo conflitto tra gli interessi contrapposti di uomini e gruppi³. Com’è possibile allora che da questo perenne conflitto non scaturisca la distruzione stessa dell’umanità? Anzi, com’è possibile che la direzione generale della storia sia orientata verso il progresso? Secondo Vico deve esserci nella storia una forza che è in grado di armonizzare il conflitto e di dirigerlo verso fini superiori. Questa forza ordinatrice assume la forma di una “Provvidenza civile” che agisce in modo che gli uomini, pur se “attenuti alle loro private utilità”, contribuiscano allo

² E. NUZZO, *Una filosofia cristiana “avanzata” nel primo Settecento. Compito pratico della filosofia ed universalismo politico nel pensiero di Giambattista Vico*, in *Politica e storia in Vico*, a cura di G. COSPITO, Ibis, Como-Pavia, 2019, 59-81.

³ Per la posizione di Vico in questi dibattiti A. O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano, 1979; E. PII, *L’Utile e le forme di governo nel Vico politico*, in *Dalle “Repubbliche” elzeviriane alle ideologie del ‘900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, a cura di V. I. COMPARATO ed E. PII, Olschki, Firenze, 1997, 105-134.

sviluppo del mondo civile, orientando il corso della storia verso il meglio. Era un tema che Vico introduceva in maniera molto efficace nella settima dignità della *Scienza nuova*:

VII. La *Legislazione* considera l'huomo, qual'è, per farne buoni usi nell'umana società; come della *ferocia*, dell'*avarizia*, dell'*ambizione*, che sono gli tre vizj, che portano a travverso tutto il Gener'Umano, ne fa la *milizia*, la *mercatanzia*, e la *corte*; e sì la *fortezza*, l'*opulenza*, e la *sapienza delle Repubbliche*: e di questi tre grandi vizj, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la Terra, ne fa la *Civile Felicità*. Questa Dignità pruova, esservi *Provvedenza Divina*; e che ella sia una *Divina Mente Legislatrice*; la quale *delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità*, per le quali viverebbono da *fiere bestie* dentro le *solitudini*, ne ha fatto gli *ordini civili*, per gli quali vivono in *Umana Società*⁴.

La Provvidenza, quindi, opererebbe nel mondo civile assicurando la trasmutazione delle passioni negative (ferocia, avarizia, ambizione) nel loro positivo sul piano sociale, ingabbiando queste forze e ponendole alla base di istituzioni, pratiche, ordini civili che sostanziano la vita delle nazioni.

Alle origini dell'umano, inoltre, la Provvidenza assicura il passaggio da una condizione di caos e disordine a un assetto via via sempre più armonioso. L'andamento della storia mostra come vi siano delle regolarità costanti, delle sequenze temporali che assicurano un incremento di civiltà e di progresso, e che non potrebbero essere spiegate senza il ricorso alla Provvidenza⁵:

L'*ordine delle cose umane* procedette, che prima furono le *selve*, dopo i *tugurj*, quindi i *villaggi*, appresso le *città*, finalmente le *Accademie*.

Gli *uomini* prima sentono il *necessario*; dipoi badano all'*utile*; appresso avvertiscono il *comodo*; più innanzi si dilettono del *piacere*; quindi si dissolvono nel *lusso*; e finalmente impazzano in *istripazzar le sostanze*⁶.

⁴ G. VICO, *Scienza nuova* 1744, (d'ora in poi Sn1744) libro I, dignità 7.

⁵ E. NUZZO, *Concezioni e figure del tempo e sequenze temporali in Vico. Attorno a tempo e politica nella riflessione vichiana*, in G.M. Barbuto; G. Scarpato, (a cura di), *Polis e polemicos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Mimesis, Milano-Udine, 2022, 115-171.

⁶ Sn1744, dignità 45, cv. 93; dignità 46, cv. 94.

Per molti versi, la fiducia nell'azione della Provvidenza, è un fattore insito nella mentalità di ogni popolo, poiché tutte le nazioni, persino le più rozze, sono persuase che esista un Dio in grado di soccorrerle nelle loro necessità. Se gli uomini, nella fase aurorale del “cominciamento” della civiltà, non avessero maturato questa convinzione la storia umana non avrebbe mai avuto un autentico sviluppo. Altrove vedremo come l'azione della Provvidenza non si espliciti esclusivamente in senso progressivo. In alcuni casi essa può decretare la morte di quelle nazioni ormai sature nel loro ciclo naturale, gravate dalla corruzione e dall'eccesso di *politesse*, le quali spariscono dall'orizzonte storico per essere conquistate da altre nazioni o per tornare alle prime fasi del loro sviluppo⁷. Si tratta, anche in questo caso, di una azione necessaria e quindi positiva.

Sulla base di queste idee Vico criticò il giusnaturalismo classico per la sua incapacità di intendere l'azione di cura della Provvidenza nella storia. Vico associò in un'unica accusa di correttezza i principali autori della tradizione giusnaturalistica (in particolare Hobbes), da lui definiti come dei nuovi epicurei, poiché sostenevano che Dio non si curasse del destino degli uomini. In particolare, Vico si riferiva esplicitamente alla negazione della “cura” provvidenzialistica in Pufendorf, il quale: “incomincia con un'ipotesi Epicurea, che pone l'uomo gittato in questo Mondo senza niun'ajuto, e cura di Dio”⁸.

2. *Origine della società e dominio eroico*

In Vico la nascita delle compagini politiche è vista come il naturale sviluppo del dominio che i *patres* esercitavano nelle famiglie eroiche. In ragione della sua critica al giusnaturalismo il filosofo napoletano respinse l'ipotesi contrattualistica come spiegazione dell'eziologia dell'autorità. A suo avviso, qualsiasi ipotesi di stampo ipotetico-deduttivo doveva essere accantonata perché incompatibile con il livello di discernimento razionale degli uomini nell'età post-diluviana. Per Vico, la razionalità, lungi dall'essere un fondamento, costituisce un approdo. Al modello del contratto Vico sostituisce una ipotesi narrati-

⁷ A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Gallimard, Paris, 2015.

⁸ *Sn* 1744, cv. 116.

va che contempla una lunga fase prepolitica in cui l'umanità sperimenta tutte le possibilità insite nel dominio non mitigato da alcuna legge, se non quella naturale della forza e della sopraffazione.

Questa sorta di epistemologia narrativa, basata su una articolata antropologia storica, fa in modo che Vico si soffermi su tutte le principali emozioni politiche, le quali però non possono essere cristallizzate in una statica tassonomia, come nelle definizioni *more geometrico* dell'*Etica* spinoziana, ma assumono diverse valenze, legandosi alle rivoluzioni compiute dalla Mente del genere umano e persino – come vedremo – al variare delle forme di governo. In questo senso il rapporto che Vico intravede tra famiglia e stato è molto più articolato e complesso di quello proposto dai sostenitori del modello patriarcale⁹.

Proviamo a seguire questo racconto così come Vico lo espone per delineare la funzione che in questo sviluppo rivestono le relazioni di cura.

In principio è il caos che Vico intende come “*confusione de' semi umani nello Stato dell'infame comunione delle donne*”¹⁰. L'umanità post-diluviana vaga sulla terra *more ferantur*, gli individui non hanno tra loro legami di nessun tipo, tantomeno di carattere familiare. I rapporti tra i sessi non sono vincolati da regole o consuetudini, ma abbandonati alla spinta delle sole pulsioni, a quella condizione, caratterizzata dall'assenza del pudore che Vico chiama “*venere vaga*”. In assenza di legami familiari non sussiste neanche senso della discendenza, poiché svanisce la stessa percezione del tempo: “*perché gli uomini nell'infame Comunione non avevano proprie forme d'uomini; ed eran'assorti dal nulla; perché per l'incertezza delle proli non lasciavano di sè nulla: questo poi da' Fisici fu preso per la prima materia delle naturali cose; che informe è ingorda di forme, e si divora tutte le forme*”¹¹.

Nel trattare questo stadio prepolitico Vico insiste molto sull'esclusione delle relazioni di cura che contraddistingue il mondo nella fase nefasta e terribile dell'assenza di leggi e costumi umani. Le stesse immagini della maternità su cui Vico sceglie di soffermarsi sono

⁹ Su questo tema mi richiamerò soprattutto alle considerazioni di R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli, 2006.

¹⁰ *Sn* 1744, cv. 330-331.

¹¹ *Sn* 1744, cv. 330-331. Su questo aspetto anche le magistrali pagine di A. PONS, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, Ets, Pisa, 2004, 118.

desolanti. Per caratterizzare la fase *eslege* che segue il diluvio Vico parla di “educazione ferina”, poiché le madri sono costrette ad abbandonare i propri figli, i quali seguono uno sviluppo che è determinato esclusivamente da fattori naturalistici¹². Gli uomini, inoltre:

per campar delle fiere, delle quali la gran Selva ben doveva abbondare, e per inseguire le donne, ch'in tale stato dovevan essere selvagge, ritrose, e schive; e sì, sbandati per trovare pascolo, ed acqua, le madri abbandonando i propri figlioli, questi dovettero tratto tratto crescere senza udir voce umana, nonché apprendere umano costume: onde andarono in uno stato affatto bestiale, e ferino; nel quale le madri, come bestie dovettero lattare solamente i bambini, e lasciargli nudi rotolare dentro le fecce loro proprie, ed appena spoppati abbandonarli per sempre”¹³

A riscattare l'umanità da questa situazione è il timore della punizione divina che si risveglia nei *bestioni* post-diluviani a causa del fulmine. La mente di questi ultimi, nella quale si imprime la traccia del terrore sacro, è formata esclusivamente dalle impressioni che provengono dai sensi. In essa vi è sovraccendente immaginazione e assenza di raziocinio. Per questo la loro immaginazione si basa su procedimenti metaforici che fanno in modo che essi nel fulmine avvertano la presenza di un Giove. Il fulmine scatena in alcuni *bestioni*, aperti all'esperienza del sentimento morale, il *conatus*, vale a dire la capacità di tenere a freno le passioni per dirigerle verso scopi socialmente produttivi. Solo da questa autolimitazione può nascere la scoperta dei rapporti familiari, stadio necessario per lo sviluppo delle prime comunità. Secondo Vico, però, solo alcuni tra i *bestioni* avvertirono il richiamo di Giove mentre i più continuarono a persistere nella condizione *eslege*. Progressivamente essi finiranno per chiedere asilo ai forti, e per ricevere protezione si assoggetteranno a lavorare per loro la terra in condizione servile. Questa differenziazione che Vico coglie nel momento dell'origine è di capitale importanza, poiché giustifica il dualismo originario che si instaura tra eroi e clienti. I primi fingono di avere una natura divina, esercitando – nella età degli dèi – un potere allo

¹² P. GIRARD, *Educazione collettiva e politica nel pensiero di Giambattista Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. SANNA e A. STILE, A. Guida Editore, Napoli, 2000, 135-165.

¹³ *Sn* 1744, II, 134.

stesso tempo civile e religioso, e precludendo ai *famoli* da loro protetti qualsiasi diritto. Gli eroi giustificano questa esclusione per il fatto che solo le loro famiglie possono vantare una discendenza certa, la quale è dimostrabile dalla presenza di sepolture che sotto forma di ceppi votivi testimoniano l'antichità della loro gente. Le loro unioni, inoltre, sono strette in "nozze solenni" che sono invece precluse ai *famoli*.

Da qui Vico individuava l'importanza del "senso comune del genere umano", poiché tutti i popoli della terra, sebbene tra loro lontanissimi, venerano gli dèi, celebrano nozze solenni, seppelliscono i loro morti. Il senso comune si costruisce proprio attraverso queste pratiche che aggregano la comunità e sostanziano la vita delle nazioni. All'uomo spetta di "custodire" tali pratiche affinché il mondo umano non ritorni nel caos¹⁴.

Se il senso comune è la radice del cosmopolitismo, il fondamento su cui poggia l'autorità politica scaturisce da questo dualismo originario tra eroi e *famoli*, uomini e non-uomini. La politica si iscrive quindi nel conflitto poiché il dualismo che precede la nascita dello stato non è mai del tutto superato¹⁵.

Lo Stato nasce dalla volontà degli eroi di difendersi dalla possibile ribellione dei *famoli*. Solo davanti al timore (questa volta nella sua forma sociale e politica) gli eroi si organizzano in "ordini". Per questa ragione la prima autentica forma di governo non fu la monarchia, come sosteneva la tradizione aristotelica, ma quelle piccole repubbliche di "forma severissima aristocratica" che rappresentano la naturale evoluzione del dominio dei *patres*¹⁶. Per la ricostruzione di questa fase

¹⁴ Sul senso comune si vedano le considerazioni di F. TESSITORE, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in ID., *Un impegno vichiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017, 51-76. Il legame tra pratica e senso comune è stato ben evidenziato da P. GIRARD, *Educazione collettiva e politica nel pensiero di Giambattista Vico*, cit.

¹⁵ D. TARANTO, *Dal primato della concordia all'«attediamento» dei famoli. Natura e genesi dell'ordine politico nella Scienza Nuova*, in G. CACCIATORE; E. NUZZO; D. TARANTO, F. TESSITORE (a cura di), *Giambattista Vico. Alle origini dello storicismo e scienze umane*, Aracne, Roma, 2020, 23-43.

¹⁶ Sulla teoria delle forme di governo in Vico si rimanda a N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico (Anno accademico 1975-1976)*, Giappichelli, Torino, 1976, 117-132, poi ripreso dallo stesso autore in un contributo specifico *Vico e la teoria delle forme di governo*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", vol. VIII, 1978, 5-27; R. CAPORALI, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bologna, 1992; ID., *La tenerezza e la barbarie*, cit., 55-129. Sulle repub-

prepolitica Vico attribuisce grande rilevanza ai poemi omerici poiché, a suo giudizio, essi rappresentano una fonte storica in grado di illuminare “il diritto naturale delle genti di Grecia”¹⁷.

Per Vico, i gesti degli eroi sono fonti storiche che possono essere messi in relazione con il mondo sociale di cui sono espressione¹⁸. Così il carattere degli eroi omerici (puntiglioso, violento, aperto, incapace di menzogna e di dissimulazione), può essere considerato l’archetipo dell’etica aristocratica che ancora sopravviveva nella società europea al tempo di Vico.

Anche a partire dallo studio dei poemi omerici Vico, in linea con la sua idea che “natura di cose altro non è che nascita di esse”¹⁹, sostenne che i legami familiari dovessero essere indagati nel loro sviluppo storico. Lo stato familiare eroico, in particolare, rappresenterebbe il patriarcato nel momento del suo massimo dispiegarsi, non essendo quella condizione che uno strumento di dominazione che esclude le relazioni di cura per meglio isolare gli individui e assoggettarli in una condizione atomistica. Alla visione di Vico potrebbero ben adattarsi le considerazioni di Gilligan quando nota come “la politica del patriarcato è la politica del dominio”²⁰. Nell’età eroica i legami familiari non sono altro che il riflesso di relazioni gerarchiche in cui gli eroi esercitano un “dominio familiare”, considerando la donna e i figli esclusivamente alla stregua di un loro patrimonio particolaristico. Per meglio esemplificare questo aspetto il filosofo napoletano si soffermava sul rapporto tra Achille e Briseide nell’*Iliade*. Achille è incapace di tenerezza e non dimostra per quella donna “menomo senso di passione amorosa”²¹. Gli eroi si contendono le donne non per amore, né per passione sessuale, ma spinti dal carattere orgoglioso che li contraddi-

bliche popolari in Vico M. RICCIO, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, A. Guida, Napoli, 2002; R. CAPORALI, *Lo splendore delle repubbliche*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano, 2012, 273-285.

¹⁷ Sn 1744, cv. 408.

¹⁸ Su questo problema mi sia consentito il rimando a G. SCARPATO, *Problemi di prospettiva. Giambattista Vico e la “prova” artistica*, in “Laboratorio dell’Ispf”, XVII, 2020.

¹⁹ Sn 1744, degnità 14, cv. 77.

²⁰ C. GILLIGAN; N. SNIDER, *Perché il patriarcato persiste?*, Vanda Edizioni, Milano, 2021, 35. Sulle diverse relazioni giuridiche nella considerazione vichiana G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel De uno* [1925], in *Opere di G. Capograssi*, vol. IV, Milano, Giuffrè, 1959, 11-28.

²¹ Sn 1744, cv. 341.

stingue. È un aspetto sul quale Vico torna spesso al punto da sostenere che neanche Elena di fatto sia amata da Menelao, “che per Elena muove tutta la Grecia contro di Troia”, ma non rivelando mai “un segno, pur piccolo, d’amoroso cruccio o di gelosia”²².

Riflessioni altrettanto rilevanti sono dedicate al sacrificio di Ifigenia che mostrerebbe come le religioni antiche si basassero su un costume “empiamente pio”, per cui quei culti immani e ciclopici chiedevano una sottomissione cieca degli eroi a pratiche spesso sanguinarie, fino al punto di “uccidere i loro figliuoli bambini di fresco nati”²³. Per ragioni analoghe i padri spartani imponevano una educazione rigida e “battevano i loro figliuoli fin all’anima, talchè cadevano sovente morti, convulsi dal dolore, sotto le bacchette de’ padri, acciocché s’avezzassero a non temere dolori e morte”²⁴.

L’assenza di libertà svuota di senso i rapporti familiari che restano nella società eroica in uno stato per molti versi simile a quello ferino. Le madri dovevano generare i propri figli in tempi stabiliti per farli robusti e più adatti al lavoro dei campi. Per questa ragione – riflette Vico – “dovevano odiarli anzi che no, siccome quelli de’ quali sentivano il solo dolore nel partorirgli e le sole molestie nel lattargli, senza prendere alcun piacere d’utilità nella vita”²⁵. L’odio che le madri a stento riescono a trattenere per i figli è per molti versi il riflesso di quello che avvertono per i loro signori, e per un ordine sociale in cui la loro progenie è destinata ad una infelicità senza rimedio.

Vico per molti versi demitizza la maternità, condizionando la nascita dei sentimenti che sono ad essa correlati a determinate condizioni storiche e sociali. Inoltre, nella sua riflessione l’attività di cura non sembra essere prerogativa essenzialmente femminile. Le relazioni parentali non sono idealizzate ma continuamente messe in relazione a condizioni storiche e simboliche determinate. La lucreziana selva, che si staglia come una ombra incombente dal fondo della *Dipintura della Scienza nuova*, sembra essere affollata di figure femminili, ma – ci soffermeremo in seguito su questo aspetto – non sembra esserci in Vico

²² *Sn* 1744, cv. 708.

²³ *Sn* 1744, cv. 517. Sul problema del sacrificio si veda G. IMBRUGLIA, *I sacrifici e la storia della religione nella Scienza nuova di Vico*, in “Archivio di Storia della Cultura”, XXXI, 2018, 231-250.

²⁴ *Sn* 1744, cv. 670 e 673.

²⁵ *Sn* 1744, cv. 994.

un'autentica considerazione circa il contributo di genere ai processi di civilizzazione che si producono con l'uscita dell'umanità dalla selva²⁶.

In assenza di libertà la donna non è quindi in grado di svolgere nessuna attività di cura. Le relazioni umane in Vico sembrano essere governate da norme che sono tutt'altro che "naturali" ma che si presentano strutturalmente sociali e politiche. Per Vico, ha notato Erich Auerbach, "natura umana" non sembra voler dire altro che "natura storica"²⁷.

Nelle famiglie eroiche l'autentica attività di cura sembra essere lasciata ai soli eroi. Il filosofo napoletano si sofferma sulla figura di Ercole, eroe comune al patrimonio mitico di diverse nazioni nella fase in cui esse non hanno altra aspirazione se non il soddisfacimento delle materiali "necessità". Secondo Vico, ogni civiltà ebbe un proprio Ercole, che nell'immaginazione poetica dei primi popoli rappresentava il lavoro umano, la capacità di disboscare la selva e renderla disponibile all'abitare umano. Com'è stato notato, in riferimento agli eroi Vico ricorre spesso a termini come "condurre", "cura", "prendersi cura", "cibare", proprio in relazione alla funzione sociale dell'eroe, il quale è "pastore di popoli", poiché non solo li guida ma li sostiene²⁸. Ancora una volta è il piano della "necessità" materiale a costituire per Vico il motore della storia. Nella *Scienza nuova* il termine "cura" si trova spesso in relazione con "necessità" ("le genti eroiche non curavano che le cose necessarie alla vita"²⁹). Un'altra azione di cura intrapresa dagli eroi – ma centrale ancora nell'Europa del Settecento – è "la cura anonaria" su cui si fonda la sussistenza della comunità. E si potrebbe notare al riguardo come dalla figura di Ercole scaturisca il senso del rapporto che la politica deve intrattenere con i bisogni materiali della comunità, con il suo sostentamento e la sua prosperità.

In Vico, quindi, possiamo trovare una sorta di archeologia del concetto di cura intesa come un insieme di pratiche basate sulla preoccupazione e sollecitudine verso il mondo umano, nella sua fondamentale

²⁶ S. FORTUNA, *L'immagine, l'ombra e la selva matriarcale nella Scienza nuova di Vico*, in "Areté", 2016, 1, 143-160.

²⁷ E. AUERBACH, *Contributi linguistici all'interpretazione della Scienza nuova di Vico* [1937], in ID., *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, prefazione di A. Varvaro, Editori Riuniti, Roma, 1987, 66-75.

²⁸ M. SANNA, *La metafora del "pastore de' popoli" nelle repubbliche eroiche*, in G. BARBUTO; G. SCARPATO (a cura di), *Polis e polemos*, cit., 35-50.

²⁹ *Sn* 1744, cv. 260.

vulnerabilità³⁰. Vico sembra mostrarci l'evoluzione di questo concetto, carico di significati politici, e la sua funzione in un mondo irrimediabilmente segnato dalle asperità dell'esistenza, dalle umane necessità, dai gravi bisogni. Ma la risposta vichiana ai nodi teorici posti dalla cura ci appare ancora più moderna (se è lecito servirsi di questa espressione) per il nesso inscindibile che iscrive con l'idea di democrazia.

3. *Democrazia e filosofia*

Soffermandosi sulla fondazione della repubblica popolare a Roma, avvenuta per effetto dell'ammutinamento della plebe nei confronti degli aristocratici, Vico portò ad un altissimo livello speculativo la riflessione sull'idea di democrazia. In particolare, il filosofo napoletano approfondì il legame inscindibile tra democrazia e filosofia. La democrazia è un momento altissimo di "riflessione collettiva", poiché gli uomini dispiegando la loro ragione si accorgono di essere uguali. Così, in Grecia come a Roma, le plebi si sollevarono e attraverso i "tumulti" chiesero che i loro diritti fossero riconosciuti. Questo è il significato dell'interpretazione in chiave politica del mito di Solone con la sua esortazione agli ateniesi a conoscere sé stessi³¹. Democrazia e filosofia sono quindi momenti sincronici, legati tra loro a doppio filo, poiché sono possibili solo in un'età di "ragione sviluppata".

Ma l'approdo alla democrazia determina anche una rivoluzione negli affetti e nelle relazioni di cura. Non è azzardato affermare che in Vico non vi è autentica cura, se non con l'approdo alla democrazia e a quelli che nella *Scienza nuova* sono definiti "governi umani". Gli affetti familiari, secondo Vico, si dispiegano positivamente solo quando gli uomini guadagnano la libertà, così come accadde nell'antica Roma con la creazione delle repubbliche popolari. Mentre nelle repubbliche eroiche i padri di famiglia avevano un "dominio dispotico" sopra i figli che decretava l'infelicità delle famiglie plebee, con la democrazia an-

³⁰ Come scrive J. C. TRONTO la cura è politica perché si basa sulla non-autosufficienza dell'uomo, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

³¹ Su Solone in Vico rimando ai già citati lavori di Caporali, Riccio, Carillo. Sulle diverse valenze dell'immagine del legislatore ateniese si veda anche il recente C. FARACO, *Solone. L'agire politico tra poesia e potere*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

che questi ultimi cominciarono ad avvertire la “tenerezza del sangue”³²:

Ma essendo passato l'*Imperio* da' *Nobili* al *popolo*, perchè la *plebe* pone tutte le sue *forze*, tutte le sue *ricchezze*, tutta la sua *potenza* nella *moltitudine de' figliuoli*, s'incominciò a sentire la *tenerezza del sangue*; ch'innanzi i *plebei delle città eroiche* non avevano dovuto sentire; perchè generavano i *figliuoli* per fargli *schiavi de' Nobili*: da' quali erano posti a generare in tempo, ch'i parti provenissero nella stagione di *prima vera*, perchè nascessero non solo sani, ma ancor robusti”³³.

Questa rivoluzione non investe solo gli affetti ma la società nel suo complesso. Inoltre, essa sembra avere come ragion sufficiente l'utilità, come dimostra il fatto che nell'antica Roma la democrazia portò ad una rivoluzione negli assetti patrimoniali delle famiglie favorendo la nascita dei liberi testamenti in luogo delle successioni naturali. Per Vico la maternità e le relazioni di cura sono possibili solo laddove sussista un certo grado di libertà politica e di sicurezza materiale. Inoltre, se per gli odierni teorici la cura sembra essere un elemento che si determina nel passaggio dalla sfera privata a quella pubblica per Vico, diversamente, è la sfera politica, nelle sue diverse determinazioni, a influenzare gli assetti della sfera privata e familiare.

Secondo Vico, solo con la democrazia gli uomini imparano ad amare la vita e la loro famiglia, ma da questo sentimento emerge anche una loro esiziale tendenza a rifugiarsi nel privato disinteressandosi della comunità. Vi sarebbe, quindi, nel superamento delle aristocrazie eroiche in vista di quelli che Vico chiama “governi umani” – nota Caporali – qualcosa che ha a che fare con il passaggio da sentimenti “aristocratici” a sentimenti “borghesi”, i primi maggiormente basati sul concetto pubblico di onore, i secondi sui piaceri privati³⁴.

³² *Sn* 1744, cv. 447. Una magistrale analisi di questo problema si deve a R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, cit., 99-108, il quale ben sottolinea come essa faccia emergere una “decisa accentuazione delle scaturigini materiali dei sentimenti”, 106.

³³ *Sn* 1744, cv. 450-451.

³⁴ R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, cit. Un altro aspetto di questo problema era quello del rapporto tra etica e mondo mercantile che fu svolta da Vico e, con accenti non dissimili ma in maniera più organica, nell'ambito dell'Illuminismo scozzese. Al tal riguardo J. Tronto, *Confini morali*, cit. pone quest'ultima tradizione intellettuale alle origini del problema della cura. Esistono del resto reali punti di convergenza tra i

La democrazia allargando il perimetro delle libertà fa in modo che i soggetti vivano i legami familiari nella loro pienezza, e potendo (come la plebe romana) accedere alla proprietà e ai riti religiosi possano estendere questa sicurezza ai figli e alle future generazioni. L'età dei "governi umani" sembra riscattare l'umanità dall'originario solipsismo.

La libertà politica garantita della democrazia, però, sembra rappresentare un momento transitorio più che una condizione definitivamente acquisita³⁵. Le antiche repubbliche popolari essendo instabili e "tumultuarie" finivano per trasformarsi ben presto in monarchie. Questo passaggio dalla repubblica alla monarchia portava a compimento il vichiano ciclo delle forme di governo. Non a caso Vico pone sia la repubblica popolare che la democrazia nell'età dei "governi umani". La monarchia, infatti, stabilizzava i conflitti politici garantendo la legalità e il rispetto dei diritti, ma allo stesso tempo sanciva una condizione in cui la "cura" degli affari pubblici era riservata esclusivamente al sovrano e a coloro che eseguivano le sue decisioni, mentre le moltitudini restavano attente ai loro privati interessi:

Al contrario ne' *Tempi Umani*, ne' quali gli *Stati* provengono o *liberi popolari*, o *monarchici*; perchè i cittadini *ne' primi* comandano il *ben pubblico*, che si ripartisce loro in *minutissime parti*, quanti son'essi cittadini, che fanno il popolo, che vi comanda; e ne' *secondi* son' i *sudditi comandati d'attendere a' loro privati interessi*, e lasciare la *cura del Pubblico al Sovrano Principe*: aggiugnendo a ciò le *naturali cagioni*, le quali produssero *tali forme di Stati*: che sono tutte *contrarie* a quelle, che prodotto avevano l'*Eroismo*; le quali sopra dimostrammo esser' *affetto d'agi, tenerezza di figliuoli, amor di donne, e desiderio di vita*: per tutto ciò son'oggi gli uomini *naturalmente* portati ad attendere all'*ultime circostanze* de' fatti, le quali *agguagliano le loro private utilità*.³⁶

Questo passaggio dalla democrazia – come spazio di libertà sociale e riflessione collettiva – al principato – basato invece sulla segretezza e la Ragion di Stato – era ben espresso nelle pagine del *De ratione*:

Ma mutata la repubblica in principato, i principi Romani, come dal

dibattiti degli illuministi scozzesi e quelli che, a partire dalla lezione di Vico, si svilupparono nell'Italia meridionale, cfr. J. ROBERTSON, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples (1680-1760)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

³⁵ G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Guida, Napoli, 2000.

³⁶ *Sn* 1744, cv. 426.

principato avevano trasferito il diritto di indire comizi dal popolo al senato, così in seguito confinarono entro le segrete stanze sia tutte le deliberazioni riguardanti la guerra, la pace, le alleanze e le altre riguardo allo stato, sia i segreti della milizia e del potere³⁷.

Ripercorsa nei suoi aspetti essenziali l'eziologia dell'autorità come si configura nella filosofia di Vico non è forse superfluo fare alcune precisazioni. In primo luogo, sul concetto di famiglia che Vico intende all'interno di un modello di matrice aristotelica come circolo più ristretto di forme di relazione concentriche sempre più ampie:

Ma gli uomini per la loro corrotta natura essendo tiranneggiati dall'*Amor proprio*; per lo quale non sieguono principalmente, che la *propia utilità*: onde eglino volendo tutto l'utile per sé, e niuna parte per lo compagno, *non possan'essi porre in conato le passioni per indirizzarle a giustizia*. Quindi stabiliamo, che l'uomo nello *stato bestiale ama solamente la sua salvezza*; presa moglie, e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la *salvezza delle Famiglie*; venuto a vita civile ama la sua salvezza con la *salvezza delle Città*; distesi gl'imperj sopra più popoli, ama la sua salvezza con la *salvezza delle Nazioni*; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzj, ama la sua salvezza con la *salvezza di tutto il Gener'Umano*: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria: adunque non da altri, che dalla *Provvedenza Divina deve esser tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la familiare, la civile, e finalmente l'Umana Società*: per gli quali *Ordini*, non potendo l'uomo conseguire ciò, che *vuole*, almeno voglia conseguire ciò, che *dee* dell' *utilità*, ch'è quel, che dicesi *giusto*. Onde quella, che regola tutto il Giusto degli uomini, è la *Giustizia Divina*; la quale ci è ministrata dalla *Divina Provvedenza* per conservare l'*Umana Società*³⁸

Un'altra precisazione andrebbe fatta sul rapporto tra Vico e il patriarcato. Nel cominciare la trattazione del patriarcato eroico Vico afferma di essere mosso da un senso di "dura necessità"³⁹. Il dominio eroico, infatti, deve essere affrontato come una fase necessaria della

³⁷ G.B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di A. SUGGI, Pisa, Ets, 2010, 103.

³⁸ *Sn* 1744, cv. 120.

³⁹ *Sn* 1744, cv. 321.

storia, ma non per questo può essere oggetto di una valutazione positiva sul piano assiologico. Anzi, a più riprese, il filosofo napoletano non esita a dichiarare apertamente il carattere di disumanità di quel dominio. Nemmeno le sopravvivenze di questa condizione nel mondo romano sembrano riscuotere la sua simpatia. Vico allontanandosi, come si è detto, dal contrattualismo, descrive le dinamiche del patriarcato, ma la giustificazione di esso (se pure vi è) pertiene al piano dell'effettualità storica, non certo a quella della giustificazione morale⁴⁰. Analogamente, in Vico non esiste nessun tentativo di recuperare il dominio parentale nella modernità politica.

Un'altra questione rilevante è quella d'intendere se nel pensiero vichiano vi sia una riflessione specifica sul genere femminile. Si tratta di una questione particolarmente rilevante su cui però sembrano mancare studi sistematici. Possiamo però provare a ricostruirne la possibile trama di questo problema soffermandoci su alcune figure femminili che compongono il variegato mosaico della *Scienza nuova*. Ci siamo già soffermati sulla disperazione delle madri che affollano la selva primordiale o di quelle che non sono capaci di sviluppare un sentimento d'amore perché soggiogate dal dominio eroico. Un ulteriore tassello ci viene fornito da uno dei passi più controversi della *Scienza nuova*, la cosiddetta *degnità delle streghe*:

XL. Le *streghe* nel tempo stesso, che sono *ricolme di spaventose superstizioni*, sono sommamente *fiere, ed immani*; talchè, se bisogna, per solennizzare le loro stregonerie, esse *uccidono* spietatamente, e fanno in brani amabilissimi innocenti *bambini*...

Decrittare un passo simile non è certo semplice. Innanzitutto, perché Vico lo pone in un luogo non secondario della *Scienza nuova*, vale a dire tra le *degnità* (cioè gli assiomi) dell'opera. Poi perché il filosofo vi fa riferimento in altri due passaggi, a proposito dei sacrifici umani degli sciti e dell'uccisione dei figli rei presso i romani. Vico, quindi, metteva questa *degnità* in relazione con l'idea delle arcaiche e violente reli-

⁴⁰ PIOVANI, *Della apoliticità e della politicità di Vico*, (1976) in ID. *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. TESSITORE, Morano, 1990, 139-159. Secondo Piovani Vico era pur sempre disposto a giustificare l'accadimento, anche quando si presenta come espressione del conflitto e della violenza, purché esso si assoggetti ad un "esame radicale" sul piano storico.

gioni antiche basate sui sacrifici umani che sembravano avere nelle pratiche delle streghe moderne una sorta di oscura sopravvivenza. Questo squarcio sulle spaventose superstizioni delle streghe ha fatto pensare al rinvenimento di una sorta di arcaico potere religioso matriarcale, di cui però non si trovano negli scritti vichiani ulteriori riscontri⁴¹.

Un'indagine su Vico e il mondo femminile, inoltre, non potrebbe prescindere dall'orazione che Vico scrisse in occasione della morte precoce della letterata napoletana Angela Cimmino⁴². Uno scritto d'occasione, quindi, in cui però Vico inserisce alcune sue idee filosofiche tra le più caratteristiche restituendoci – circostanza assai rara per i filosofi dell'età moderna – un'autentica voce di donna. L'orazione – che ebbe un notevole successo nella Napoli settecentesca – è stata messa sovente in relazione con l'autobiografia di Vico. Questo perché il filosofo napoletano, più che cogliere una specificità di genere nella vicenda umana della giovane donna quasi si rispecchia nella sua figura, attribuendole, ad esempio, la sua stessa complessione umorale inclinata verso la malinconia e l'ira.

4. *La cura dell'immaginazione e del legame sociale*

L'idea della politica in Vico è di matrice collettivista. Nella sua storia universale l'individuo sembra avere un peso molto limitato poiché i fenomeni storici sono ricondotti all'azione di gruppi più che di singoli. Inoltre, l'individualismo è considerato come la principale minaccia che possa gravare sulla società. Vico, fin dalle sue prime opere, s'interrogò sulle cause che sono in grado di rinsaldare i legami sociali, e rinvenne allo stesso tempo nell'eccesso di individualismo (favorito dal trionfo della razionalità tecnico-scientifica) un fattore in grado di provocare la perdita dei legami comunitari. Sarebbe questo il senso della profezia che Vico affidò alla conclusione della *Scienza nuova* quando parlò di

⁴¹ S. FORTUNA, *L'immagine, l'ombra e la selva matriarcale*, cit., 157. Per il rilievo dell'aspetto antropologico in Vico R. EVANGELISTA, *Le civiltà mortali, ovvero dell'unità della vita umana. Un De Martino vichiano?*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", 2014, 131-164.

⁴² G. VICO, *In morte di Donn'Angela Cimmino Marchesa della Petrella*, in ID., *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, Mondadori, Milano, 1990, 341-366. Su cui si veda almeno A. BATTISTINI, *La struttura retorica dell'orazione di Vico in morte di Angela Cimmino*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", IX, 1979, 76-88.

“barbarie della riflessione”. Al vertice della storia, maturato il massimo di *politezza*, il lavoro umano sembra di nuovo essere messo a repentaglio per la possibilità sempre tangibile della decadenza e del ricorso. Questa decadenza s’innescia per gli effetti di un eccesso di progresso (Vico sul piano empirico pensava alla morale rilassata dall’età tardo imperiale che favorì l’ascesa dei popoli germanici). Se la libertà garantita nell’età del “governi umani” porta con sé il rischio del ripiegamento nel privato, il *ricorso* rischia di portare l’uomo che vive nelle grandi città europee in una solitudine più cupa e disperata di quella sperimentata nella selva primordiale, alle origini dell’umanità. Il *ricorso* apre quindi alla possibilità di un tempo discendente che rimette in circolo le energie della storia. Alla radice di questo pericolo estremo vi sarebbe il rischio di una perdita di contatto con la corporeità e con l’immaginazione, alla quale Vico assegna un ruolo quanto mai centrale nella sua riflessione⁴³. L’immaginazione – nella forma della reminiscenza – fa in modo che l’uomo possa rivolgersi verso il passato recuperando il senso di tradizioni ormai dissolte nel turbine della storia. Inoltre, essa si proietta verso il futuro nella forma della profezia. Non a caso Vico ricorre ad una sorta di profezia filosofica nella conclusione della *Scienza nuova* quando paventa la possibilità che le grandi città moderne possano tornare ad assumere le sembianze di una selva dove “caterve di uomini” per effetto della “barbarie della riflessione” vivono in una condizione peggiore della prima barbarie, quella dei sensi.

Per questa ragione Vico, da attento patologo dei mali del mondo sociale, avrebbe affidato ai moderni il compito di prendersi cura del mondo. Quest’attività deve essere svolta innanzitutto custodendo le *pratiche* del senso comune, le quali, essendo “irriflesse” definiscono l’identità dell’umano:

XII. Il *senso comune* è un *giudizio* senz’alcuna *riflessione*, comunemente *sentito* da tutto un’*ordine*, da tutto un *popolo*, da tutta una *Nazione*, o da tutto il *Gener’Umano*.⁴⁴

Si potrebbe osservare come le pratiche del senso comune non sia-

⁴³ Mi rifaccio alle considerazioni di R. BASSI, *La spirale della storia. Dispiegamento barocco della temporalità nella Scienza nuova di Giambattista Vico*, in “Intersezioni”, XVII, n. 3, 1997, 385-394.

⁴⁴ *Sn* 1744, degnità 12, cv. 76.

no altro che altrettante attività di cura basate sul naturale sentimento di simpatia che lega l'umanità. Così seppellire i morti lega questi ultimi ai viventi. Umanità – osservava Vico in una delle sue etimologie filosofiche – viene da “humanare”, seppellire. La seconda pratica, di tipo orizzontale, è quella che produce legami stabili tra uomo e donna e consiste nell'uso di contrarre unioni solenni. La terza, nella sua natura verticale, lega gli uomini all'idea di Dio, poiché tutte le nazioni, afferma Vico, creano il loro patrimonio religioso e credono nell'esistenza di una divinità provvidente.

L'azione di cura si lega anche all'immaginazione poiché su di essa poggia la possibilità di incontrare l'alterità. Vico affidava allora ai moderni il compito di custodire l'immaginazione, attribuendovi una valenza almeno duplice: facoltà poetica generatrice di senso e memoria dei diversi stati sperimentati dalla Mente nelle varie fasi del suo dispiegarsi. Era necessario scongiurare il rischio che l'immaginazione fosse seppellita e relegata all'oblio come qualcosa che non è più in contatto con la concreta esperienza dell'umano.

Non deve sorprenderci, quindi, se partendo da queste premesse l'educazione svolga nel pensiero di Vico una funzione di grande rilevanza. Dal punto di vista educativo, infatti, Vico aveva criticato l'egemonia del cartesianesimo poiché con la sua insistenza sulla necessità di rifondare il piano della certezza aveva finito per accantonare la retorica, la topica e le grandi questioni della filosofia “civile”. La filosofia cartesiana, in particolare, svolgeva un'azione dannosa per i giovani perché si mostrava refrattaria ad interrogarsi sulle urgenze del mondo storico e sociale. Per questa ragione Vico associava il cartesianesimo alle filosofie “monastiche e solitarie”, colpevoli di un eccessivo ripiegamento sulla cura individuale, laddove l'autentica filosofia deve essere in grado di “giovare al genere umano”.

Già nel *De ratione*, inoltre, Vico notava come, per effetto del predominio del cartesianesimo “l'amplissima ed eminentissima dottrina dello Stato giace presso di noi quasi abbandonata ed incolta. Poiché oggi unico scopo degli studi è la verità, indaghiamo la natura delle cose perché sembra certa: non indaghiamo la natura degli uomini perché è resa incertissima dall'arbitrio”⁴⁵.

Vico affrontò per la prima volta questi temi nelle *Orazioni inau-*

⁴⁵ *De ratione*, cit., 65.

gurali che tenne dal 1699 al 1707 a Napoli per l'apertura dell'anno accademico. Così Hans George Gadamer ha potuto cogliere proprio nel *De ratione* (l'ultima tra le *Orazioni inaugurali* vichiane) uno dei momenti decisivi per la maturazione dello statuto delle scienze dello spirito così come verrà definendosi nella cultura tedesca del secolo XIX:

Anche ora ciò che importa per l'educazione non è la scienza, ma qualcosa d'altro, cioè la formazione del *sensus communis* non significa qui solo quella capacità generale che tutti gli uomini possiedono, ma è anche il senso che fonda la comunità. Ciò che indica la direzione alla volontà dell'uomo, pensa Vico, non è l'universalità astratta della ragione, ma l'universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione o di tutto il genere umano. La formazione di questo senso comune è perciò d'importanza decisiva per la vita.⁴⁶

Uno dei motivi di maggiore modernità della filosofia di Vico, quindi, può essere rintracciato proprio nella critica al moderno che percorre in maniera sotterranea i suoi scritti. Come notò Enzo Paci, Vico cerca di recuperare al mondo moderno gli aspetti migliori del metodo antico⁴⁷. Una "scienza nuova", quindi, che poggia le sue fondamenta sulla finitezza, la vulnerabilità e la conflittualità dell'umano e che indica nella custodia dell'immaginazione, nell'apertura all'alterità e nella cura del mondo il compito ineludibile per gli abitanti del tempo.

⁴⁶ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2000, 65.

⁴⁷ E. PACI, *Ingens Sylva*, Opere di Enzo Paci, n. 5, Bompiani, Milano, 1994, 48.

MARIA PIA PATERNÒ

UTOPIA E CURA DEL FUTURO:
L'ANNO DUEMILA DI EDWARD BELLAMY
TRA SOLIDARIETÀ E GERARCHIA

SOMMARIO: 1. Premessa: il lavoro dell'utopia. – 2. *Looking Backward* e il percorso utopico di Edward Bellamy. – 3. Il lavoro di cura. – 4. La cura del lavoro e della società futura.

1. *Premessa: il lavoro dell'utopia*

Le utopie costituiscono un punto di osservazione privilegiato per un discorso sulla cura: in esse è infatti possibile cogliere sia un progetto di “resistenza all’ingiustizia”¹ e di contrasto alle patologie di un presente che si giudica devastato dall’iniquità e dall’incuria, sia una tensione verso l’individuazione delle condizioni necessarie per realizzare una più ampia possibilità di far fiorire “l’essere”² che siamo, collocandolo all’interno di società più eque e meglio organizzate. Esse possono essere dunque interessanti sia per un’analisi delle strategie di resistenza all’incuria e alla ingiustizia, sia per una riflessione sulle possibilità esistenziali che verrebbero ad aprirsi nell’ambito di contesti sociali più rispettosi della realtà dell’interrelazione e maggiormente aperti alla consapevolezza della dignità dell’essere umano e dei suoi bisogni più

¹ C. GILLIGAN, *La resistenza all’ingiustizia: un’etica femminista della cura*, in “Iride”, 2, 2011, 315-329. Ma si veda anche EAD., *La virtù della resistenza: resistere, prendersi cura, non cedere* (2011), Moretti & Vitali, Bergamo, 2014. Per una declinazione del concetto nel senso di una resistenza all’etica dell’incuria che viene detta caratterizzare alcuni sistemi politico-economici (in questo caso quello del capitalismo neoliberale) cfr. K. LYNCH, *Care and Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 2022.

² Cfr. L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, 35, dove la polisemanticità del termine cura è così riassunta: “c’è una cura necessaria per continuare a vivere, una cura necessaria all’esistere per dare corpo alla tensione alla trascendenza e nutrire l’esserci di senso, e una cura che ripara l’essere sia materiale che spirituale quando il corpo o l’anima si ammalano. La prima è la cura come lavoro di vivere per preservare l’ente che siamo, la seconda è la cura come l’arte dell’esistenza per far fiorire l’esserci, e la terza è la cura come tecnica del rammendo per guarire le ferite dell’esserci”.

profondi. Ma a fare delle utopie un luogo privilegiato di osservazione per una riflessione sulla cura in termini politico-filosofici sta anche un ulteriore elemento. Sebbene non si possa infatti automaticamente annoverare tra le caratteristiche precipue dell'utopia quella di una sempre soddisfacente predisposizione all'accoglimento dell'alterità – alla quale osta, oltre che la rigidità di una certa *forma mentis*³ anche la chiusura ambientale determinata dal confinamento della realtà utopica in luoghi morfologicamente protetti e quasi totalmente inaccessibili –, si può invece ben dire che la loro scrittura sia assai di frequente favorevolmente orientata alla narrazione di particolarità che appaiono essere significative per un discorso sulla cura e difficilmente trovano spazio e rappresentazione nel discorso politico-filosofico più tradizionale: svelano così aspetti del privato che non mancano di riverberarsi sulla scena pubblica e politica e stabiliscono una proficua interrelazione tra sfere usualmente descritte come distinte e separate.

Le utopie letterarie sono dunque un buon luogo in cui andare in cerca di spunti per una riflessione sulla cura nella storia del pensiero politico-filosofico dell'occidente sia in virtù delle potenzialità offerte dalla struttura narrativa, sia in funzione dello spazio che è in esse frequentemente riservato alla descrizione di ambiti che risultano invece essere solo assai più sporadicamente frequentati nella trattatistica politologica più tradizionale. Se ad esempio nella tradizione giusnaturalistica l'ambito del *caring* appare come espunto dal campo di indagine perché il ragionamento teorico che vi si svolge prende l'avvio da un momento successivo a quello in cui il lavoro di cura viene allocato⁴,

³ Per una discussione critica delle argomentazioni anti-utopiste cfr. G. KATEB, *Utopia and its Enemies*, The Free Press of Glencoe, New York, 1963 e R. JACOBY, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books, New York, 1999. Su questa lettura critica dell'interpretazione liberale dell'utopia che considera, oltre a quelle di Karl Popper, anche le posizioni di Jacob Talmon, Isaiah Berlin e Hannah Arendt, Jacoby è tornato anche in ID. *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press, New York, 2005, 37-82.

⁴ Mette in evidenza la presenza di una traccia interna al discorso giusnaturalista che ipotizza un patto coniugale e ne antepone la stesura a quella del contratto sociale C. PATEMAN, *Il contratto sessuale* (1988), Editori Riuniti, Roma, 1997. Per un'analisi della cura nello stato di natura cfr. D. ENGSTER, *Care in the state of nature: the biological and evolutionary roots of the disposition to care in human beings*, in *Care Ethics and Political Theory*, a cura di D. Engster e M. Hamington, Oxford University Press, Oxford, 2015, 227-251.

l'intreccio di pubblico e di privato che la struttura narrativa dell'utopia consente di osservare, favorisce invece un racconto della cura e dei suoi molteplici ambiti di riferimento. È tutt'altro che infrequente che le utopie ci mostrino squarci di intimità domestica o che conferiscano un carattere pubblico e sociale ad attività tradizionalmente svolte nel privato: ci offrono così rappresentazioni – anche dettagliate – dell'organizzazione della vita quotidiana, del lavoro di cura, dell'approccio alla malattia e alla disabilità⁵. Dalla preparazione dei pasti all'alternanza dei tempi di lavoro e di riposo, dalla predisposizione dei codici di abbigliamento allo svolgimento dei lavori di pulizia e di accudimento dei malati e degli anziani, non c'è ambito che sfugga loro complessivamente all'attenzione, sebbene ad interessarle più di ogni altra cosa siano in generale i rapporti di coppia (matrimoniali e non), la cura dell'infanzia e l'educazione dei bambini: i futuri cittadini della società ben ordinata vengono solitamente presi in carico dalla comunità utopica fin dalla primissima età e con il massimo dell'impegno.

Se una declinazione congiunta dei concetti di cura e di utopia può dirsi interessante, ciò non ha dunque a che fare, nell'intenzione di chi scrive, con l'idea che la correlazione sia da rinvenirsi nella circostanza che la riflessione sulla cura abbia in sé qualcosa di utopico perché sganciata dalla realtà concreta e difettante del realismo di chi ha il coraggio di non distogliere lo sguardo e non si inganna sulla poliedrica e contraddittoria natura dell'essere umano. Si prende qui invece tutt'al contrario seriamente atto del fatto che le teorie della cura evitano le astrazioni generalizzanti e stanno molto al concreto e al contesto, che sanno cogliere anche nelle sue dimensioni più propriamente conflittuali. E che, anzi, esse sono al loro interno animate da una ricca consapevolezza della fragilità della vita e della vulnerabilità dell'essere umano, che scelgono di tenere fisse al centro dello sguardo, lamentando l'eccesso di aspettativa che il pensiero occidentale avrebbe invece - questo sì, assai poco realisticamente- riposto nell'indipendenza e nell'autonomia.

⁵ Sul tema può essere utile il lavoro di S. DEUTSCH SCHOTLAND, *Disability and Disease in Utopian and Dystopian Fiction: Justice and Care Perspectives*, Tesi di Dottorato, University of Maryland, 2011 rinvenibile al seguente Url: https://drum.lib.umd.edu/bitstream/handle/1903/12957/Schotland_umd_0117E_12879.pdf?sequence=1&isAllowed=y

2. Looking Backward e il percorso utopico di Edward Bellamy

L'utopia che si è scelto di interrogare per questa analisi del concetto di cura è quella elaborata dallo scrittore americano Edward Bellamy nella seconda metà dell'Ottocento. Sebbene si tratti di un'utopia industriale e sia come tale fortemente caratterizzata dall'attenzione alla produzione e alla distribuzione, essa si rivela essere un buon luogo da cui partire per andare a indagare il tema della riproduzione sociale e per fermare lo sguardo sulle modalità della presa in carico della complessa organizzazione politico-sociale della società futura da parte dei suoi cittadini⁶. Ad andare ad analizzare tale narrativa utopica con questa peculiare chiave di lettura, ci si ritrova a riscontrare che tanto il lavoro di cura quanto la cura della società solidale del futuro trovano in *Looking Backward* e nel suo meno fortunato sequel *-Equality-* abbondante e interessante rappresentazione⁷.

È stato nell'inverno 1887-1888 che Edward Bellamy ha portato a termine e proceduto a far stampare il primo dei sue due romanzi utopici. Con questa scelta egli ha fatto dono ai lettori di uno dei testi di maggior successo della letteratura della sua epoca: tradotto in più lingue, *Looking Backward* è del resto un romanzo che, ad oggi, non è mai uscito fuori catalogo. Esso è stato dunque uno dei libri più letti del diciannovesimo secolo, al punto che solo *La capanna dello zio Tom* e *Ben Hur* hanno conosciuto al tempo un pubblico ancora più vasto⁸. Di mi-

⁶ Per un primo approccio all'analisi delle opere di Bellamy si rinvia a A.E. MORGAN, *Edward Bellamy*, Columbia University Press, New York, 1944, a S.E. BOWMAN, *The Year 2000. A Critical Biography of Edward Bellamy*, Octagon Books, New York, 1979 e al volume collettaneo pubblicato in occasione del centenario della pubblicazione di *Looking Backward* a cura di D. Patai, *Looking Backward, 1888-1888. Essays on Edward Bellamy*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1988.

⁷ Per un'analisi dell'utopia di Bellamy con particolare riferimento al concetto di cura mi sia concesso rinviare a M.P. PATERNÒ, *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020. Un interessante confronto tra l'utopia di Bellamy e quelle di William Morris, Edward Carpenter e Charlotte Perkins Gilman è invece portato avanti da M. ROBERTSON, *The Last Utopians: Four Late Nineteenth-Century Visionaries and Their Legacy*, Princeton University Press, 2018.

⁸ E. SADLER, *One Book's Influence: Edward Bellamy's Looking Backward*, in "The New England Quarterly", 17, 1944, 530-555. Cfr. anche K.M. ROEMER, *Contexts and Texts: the Influence of Looking Backward*, in "The Centennial Review", 27, 3, 1983, 204-223.

nor successo fu invece l'assai più poderoso sequel messo a punto circa un decennio più tardi dall'ormai famoso utopista che, con *Equality*, ha cercato di far fruttare le acquisizioni maturate nel lungo contatto con il vasto numero di lettori per precisare e dettagliare maggiormente il progetto politico elaborato nel primo dei due romanzi utopici e già così a breve necessitante, a suo avviso, di una consistente messa a punto: “*Looking Backward* was a small book, and I was not able to get into it all I wished to say on the subject. Since it was published what was left out of it has loomed up as so much more important than what it contained that I have been constrained to write another book”⁹.

Si vedrà tuttavia che, nonostante l'affermazione di Bellamy faccia pensare a un lavoro di rifinitura e integrazione, il secondo volume non costituisce soltanto un ideale completamento del primo, ma esprime, anche su aspetti di assoluta centralità, un punto di vista non di poco differente da quello rappresentato precedentemente in *Looking Backward*. In entrambi i romanzi tuttavia, Bellamy tratteggia i lineamenti di una società futura egualitaria e solidale e procede lungo una direttiva che gli consente di soffermare l'attenzione alla sfera della domesticità all'interno di un più complessivo sguardo sulla società e sullo Stato: su questo asse teorico il riconoscimento dell'eguaglianza economica è sostenuto da un'opzione in favore delle ragioni di una nazionalizzazione della produzione e del commercio da attuarsi per mezzo dell'istituzione di un'organizzazione centralizzata del lavoro, che in *Looking Backward* assume le sembianze di un vero e proprio esercito industriale, la cui vocazione pacifista si esprime in uno spirito di servizio profondamente rivisitato sia nell'ethos che nella natura dei compiti attribuiti al suo ambito competenza. Il progetto di Bellamy, che prevedeva la distribuzione di un reddito eguale e garantito a tutti i cittadini a fronte di una prestazione lavorativa continuativa e prolungata¹⁰, trae-

⁹ Cfr. E. BELLAMY, *Equality*, (1897), D. Appleton and Company, New York, 1918, VII; Oltre a quella effettuata nel 1898 per la casa editrice Remo Sandron, il testo ha avuto recentemente una nuova traduzione italiana dal titolo *La grande rivoluzione*, lulu.com editore, 2014, che viene qui utilizzata per i riferimenti in lingua italiana (qui pagina 1). Per le citazioni di *Looking Backward* si utilizzerà invece l'edizione a cura di C. TICH, Penguin, New York, 1982. Di *Looking Backward* esiste, oltre alla traduzione pubblicata nel 1957 dalla casa editrice Utet con il titolo *Guardando indietro*, una più recente traduzione italiana, *Uno sguardo dal 2000*, a cura di L. PUNZO, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1991, da cui verranno forniti, tra parentesi, i riferimenti in lingua italiana dei testi citati.

¹⁰ Si tratta, in linea di massima, di un periodo di 24 anni, da declinarsi in forme

va alimento da una profonda indignazione per l'ingiustizia e l'inefficienza del regime capitalistico di fine Ottocento: generatore ad uno stesso tempo di sprechi e di miseria, disorganizzato e scorretto, insostenibile dal punto di vista economico e abominevole da quello morale¹¹, il sistema politico-economico dell'America del tempo non garantisce a suo avviso alcuna vera concorrenza e viene criticato da Bellamy con una pluralità di argomenti, che spaziano dal tema dell'ingiustizia a quello della mancanza di indipendenza e di libertà che, nonostante ogni contraria retorica, ne sarebbero alla fine paradossalmente derivate. Alla critica relativa all'iniquità complessiva del sistema egli infatti affianca, sul versante più propriamente politico, una rappresentazione del capitalismo industriale ottocentesco che è finalizzata allo svelamento del suo intrinseco intreccio di vulgata liberista e di verticismo paternalistico, con il quale si consentiva a una piccola oligarchia del denaro di avvantaggiarsi della asimmetria delle relazioni di potere per imporre, dall'alto, scelte che condizionavano la totalità dei cittadini pur tornando di vantaggio soltanto a una esigua e selezionata minoranza di privilegiati. Criticato da Bellamy per il suo fondo illiberale e antidemocratico oltre che per l'iniquità di una competitività falsata dal dislivello economico e dalla presenza di sacche di potere e di privilegio, il sistema capitalistico viene descritto come un regime economico-politico che, a dispetto dell'imperante rappresentazione fornita dal darwinismo sociale, seleziona, in effetti, persone e valori che costituiscono quanto di più lontano ci si potrebbe immaginare da qualsiasi possibile definizione di "migliori", operando esso piuttosto

flessibili soprattutto in relazione a quelle che vengono individuate come esigenze relative all'esercizio della funzione riproduttiva e materna. Anche a diversità di prestazioni, legate alla riduzione dell'orario della giornata lavorativa e alla maggiore estensione dei periodi di congedo, le donne percepiscono la stessa quota di reddito garantito a tutti i cittadini (Cfr. E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 187-189; tr. it., 213-214) e non dipendono in alcun modo dal marito per la propria sussistenza. Il matrimonio inoltre non costituisce in alcun modo un impedimento al godimento di una vita sociale e professionale pienamente sviluppata. Al tema della specifica collocazione delle donne all'interno della società e dell'esercizio del lavoro viene dedicato l'intero capitolo XXV di *Looking Backward*, le cui disposizioni vengono tuttavia parzialmente modificate in *Equality* nel senso di una più paritaria partecipazione del genere femminile alla vita sociale e politica della città futura. Per riferimenti in proposito si veda anche il breve capitoletto di *Equality* intitolato *How About the Women?* (E. BELLAMY, *Equality*, 368-370; tr. it., 354-355).

¹¹ Cfr. E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 177; tr. it., 200.

una selezione all'inverso, in cui viene ad essere di fatto sacrificata ogni espressione di quelle che avrebbero dovuto invece essere annoverate tra le più interessanti qualità del genere umano¹².

Incapace di mettere in opera un regime effettivamente concorrenziale e di garantire spazi adeguati alla libertà di scelta e all'assunzione di responsabilità collettive, il capitalismo ottocentesco si sarebbe così rivelato fallimentare sia dal punto di vista economico che da quello politico-morale¹³: intrinsecamente antidemocratico e illiberale, esso si rivelava basato su rapporti di dominio e su forme mascherate, ma non meno concrete, di asservimento e schiavitù. Ne sarebbe derivato, come nota Bellamy, un contesto nefasto per tutti: non solo, per evidenti motivi, per i poveri e gli svantaggiati, ma anche per i più ricchi e fortunati, che pur godendo di possibilità infinitamente maggiori di quegli altri, non potevano comunque sottrarsi all'angoscia generata da un sistema che non offriva garanzie di stabilità a nessuno. Per restituire efficacemente il quadro della società ottocentesca Bellamy fa ricorso a una metafora di grande efficacia, più volte ricordata anche da Joan Tronto nei suoi saggi di teoria politica della cura¹⁴. Come una carrozza in movimento su un terreno accidentato, la società capitalistica ottocentesca avanza a ritmo rallentato lungo un percorso che risente della carente manutenzione delle strade e dei capricci del caso, costringendo l'enorme massa umana che non ha trovato adeguatamente posto a bordo a sobbarcarsi del compito di spingere o di tirare il convoglio nei passaggi più impervi e nei tratti in pendenza¹⁵. Nonostante la difficoltà

¹² "The competitive system seems rather to tend to the survival of the unfittest. Not that the rich are worse than the poor, but that the competitive system tends to develop what is worst in the character of all, whether rich or poor. The qualities which it discourages are the nobles and most generous that men have, and the qualities which it rewards are those selfish and sordid instincts which humanity can only hope to rise above by outgrowing" (E. BELLAMY, *Plutocracy or Nationalism – Which? Address of Edward Bellamy at Tremont Temple*, Boston, May 31, 1988, ora in ID. in *Edward Bellamy Speaks Again*, The Peerage Press, Kansas City, 1937, 34-5).

¹³ Diffusamente presente, il concetto viene condensato efficacemente nel capitolo XXII del secondo romanzo utopico di Bellamy, che si intitola *The Economic Suicide of the Profit System* (Cfr. E. BELLAMY, *Equality*, cit., 153 ss.; tr. it. 152 ss.).

¹⁴ Si veda ad esempio J.C. TRONTO, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, 2013, 43-44.

¹⁵ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 39; tr. it., 29. Si veda in proposito il commento critico di A. LIPOW, *Authoritarian Socialism in America. Edward Bellamy and the Nationalist Movement*, University of California Press, Berkley & Los Angeles,

di condurre la carrozza lungo un percorso così difficile, precisa Bellamy nel delineare l'immagine ad effetto, alcuni passeggeri sono dispensati dal compito di collaborare alla riuscita dell'impresa e, nella mancanza di un qualche criterio di ripartizione o di rotazione, sono legittimati a non allontanarsi mai dai posti confortevoli e panoramici sui quali sono seduti in permanenza e che hanno facoltà di lasciare in eredità alla propria discendenza. In assenza di qualsivoglia assicurazione contro la possibilità di uno sfortunato rovescio del destino, anche questa classe inoperosa di privilegiati sconta tuttavia in qualche misura il peso della cattiva gestione dei beni comuni e patisce l'apprensione che le deriva dal sapere di poter essere sbalzata fuori da qualsiasi non previsto – ma tutt'altro che improbabile – incidente di percorso: “for all that they were so easy, the seats were very insecure, and at every sudden jolt of the coach persons were slipping out of them and falling to the ground, where they were instantly compelled to take hold of the rope and help to drag the coach on which they had before ridden so pleasantly”¹⁶.

Con il ricorso all'immagine della carrozza Bellamy delinea dunque efficacemente l'assurdo di una situazione di degrado generalizzato, in cui l'angoscia di vivere non tocca soltanto le esistenze degli svantaggiati e dei diseredati, ma si impone a tutti, seppure in misura commisurata alle condizioni socio-economiche di ciascuno, facendo emergere chiaramente all'evidenza la comune convenienza in un cambiamento generale dell'organizzazione politico-sociale¹⁷ che la rigidità degli schemi ideologici e mentali rende invece assai difficile pensare.

1982, 73, per il quale: “the parable of the coach is Bellamy's version of the social-Darwinist catch phrase, ‘the survival of the fittest’. But the values of the laissez faire ethic are reversed. Not only does the smooth ride of those on the top depend upon the unrewarded and unremitting toil of the workers who are forced by circumstance to work in the mud of the road, but the moral qualities which enable them to climb to the top and to keep their seats are shown to be in keeping more with brute nature, than with individual talent or moral worth. In addition, the ability to reach the top and to remain there can depend upon an accident of birth, for position can be inherited, and need not be earned. The ruling class, moreover, also performs no useful function, contrary to the self-justifying claims of social Darwinism”.

¹⁶ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 39; tr. it., 29.

¹⁷ “It was naturally regarded as a terrible misfortune to lose one's seat, and the apprehension that this might happen to them or their friends was a constant cloud upon the happiness of those who rode” (E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 39; tr. it., 29). Molteplici sono ad avviso di Bellamy le giustificazioni che concorrono a sbarrare l'accesso all'idea che siano possibili delle alternative alla ingiusta distribuzione

3. Il lavoro di cura

A scoprire con ogni evidenza la possibilità di un'alternativa migliore a questa realtà di sfruttamento e di barbarie¹⁸, è Julian West, il protagonista della narrazione utopica di Bellamy che, per uno strano caso del destino, si addormenta di un sonno mesmerico lungo più di cent'anni prima di risvegliarsi in un contesto socio-politico completamente trasformato da un inarrestabile, benché pacifico, processo rivoluzionario.

La vicenda narrata in *Looking Backward* e poi ripresa in *Equality* dieci anni più tardi si iscrive in pieno nel cliché più tipico dell'utopia: il giovane rappresentante della classe agiata americana protagonista del romanzo si lascia alle spalle le brutture di un contesto sociale ingiusto e degradato e, giungendo fortuitamente in un luogo distante (nel tempo), si ritrova nella memorabile (benché forse non invidiabile) condizione di poter mettere a confronto le due società delle quali la sua straordinaria biografia gli fornisce concreta esperienza di vita. Egli è così in grado di sviluppare un parallelo pensato appositamente per fare emergere le coordinate di una realtà giusta e solidale, in cui perfino un'alterità così profondamente diversa come quella del redivivo rappresentante della società ottocentesca può arrivare a trovare conforto ed accoglienza. Rinato al mondo dopo una gestazione più che centenaria nel grembo protettivo di una (quasi) inaccessibile stanza sotterranea e guidato dalle simpatetiche cure della famiglia Leete, Julian West verrà infatti accompagnato in un non sempre facile percorso di inseri-

della ricchezza e del potere e favoriscono lo sterile acconciarsi dei più con quella piccola consolazione offerta da una compassione che appare peraltro essere inquinata dalla immotivata convinzione dei privilegiati di non essere esattamente "like their brothers and sisters who pulled the rope, but of finer clay, in some way belonging to a higher order of beings..." (Ivi, 40; tr. it., 30). Si trattava, sottolinea ancora Bellamy, di un'allucinazione che si impadroniva immediatamente di tutti i nuovi arrivati nei posti a sedere: "the strangest thing about the hallucination was that those who had just climbed up from the ground, before they had outgrown the marks of the rope upon their hands, began to fall under its influence" (Ivi, tr. it., 31).

¹⁸ Di "barbarism of society" inconciliabile con "the plainest principles of equity" Bellamy ebbe modo di parlare in un discorso pubblico tenuto nei primi anni Settanta presso il Liceo di Chicopee Falls. Bellamy stesso vi fa riferimento in *How I Wrote Looking Backward*, in *Edward Bellamy Speaks Again!*, cit., 218 ss. Notizie in proposito in S. BOWMAN, *The Year 2000*, cit., 98 s.

mento sociale, destinato a sfociare in una nuova consapevolezza del ruolo della giustizia e delle potenzialità della cooperazione solidale all'interno delle istituzioni e dello Stato. A compiere la difficile integrazione di Julian saranno infatti per un verso i sentimenti che lo legano, ricambiato, alla giovane Edith ma, più in generale, la straordinaria capacità di inclusione di una società aperta, consapevole della pervasività dei rapporti di interdipendenza ed estremamente sensibile alle ragioni dell'interrelazione e dell'equità solidale.

È in questo senso che una delle più significative rappresentanti delle teorie della cura, pur prendendo le distanze dalla tendenza dell'approccio utopistico a sottovalutare la persistenza dell'errore e del conflitto, riprende, nel suo *Starting at Home*¹⁹, una pagina di *Looking Backward* nella quale l'autore respinge i tradizionali concetti di autonomia e auto-sufficienza per fare invece riferimento a quella "regola universale" della "mutua dipendenza" che, in una società ben ordinata, dovrebbe a suo avviso implicare un correlato dovere a un mutuo sostentamento²⁰. Se Nel Noddings recupera come significativa questa parte del discorso di Bellamy, più critica è tuttavia la sua posizione relativamente al modo in cui l'utopista americano procede poi a delineare le relazioni di cura all'interno della società futura, rivelando una assai scarsa capacità di comprendere la realtà e le implicazioni del lavoro

¹⁹ "... one might be tempted to write a utopian tract on social theory. My point is not to describe a perfect society, however, only one that might be better... I left room for mistakes and shortcomings – losses of temper, shared blame, acts of coercion not strictly necessary, doubts about the importance of inferred needs and the good of expressed needs" (N. NODDINGS, *Starting at Home. Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley, 2002, 230).

²⁰ Si veda E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 110, dove si legge: "There is no such thing in a civilized society as self-support. In a state so barbarous as not even to know family cooperation, each individual may possibly support himself, though even then for a part of his life only; but from the moment that men begin to live together, and constitute even the rudest of society, self-support becomes impossible. As men grow more civilized, and the subdivision of occupations and services is carried out, a complex mutual dependence becomes the universal rule" (tr. it., 118-9). La ricezione di Noddings si rivela tuttavia soltanto relativa, poiché la sua condivisione all'approccio inter-relazionale di Bellamy è soltanto parziale: "I agree with Bellamy that every society is marked by the interdependence of its citizens, but I disagree that this mutual dependency is based on our deciding to live together. Our interdependence is part of the original condition and in no way a product of some social contract" (N. NODDINGS, *Starting at Home*, cit., 234).

domestico nell'America di fine Ottocento. "Bellamy apparently knew little about homemaking"²¹, commenta dunque Noddings aprendo un fuoco di fila di domande sul lavoro di cura che non hanno trovato sufficiente risposta nella trattazione utopistica di Bellamy²².

Ad essere problematiche, nella rappresentazione di Bellamy, sono due caratteristiche complementari. Per un verso appare infatti essere sbrigativa e non troppo fondata la dichiarazione che definisce vicine allo zero le incombenze del lavoro domestico nell'anno 2000 grazie al ricorso a una macchina organizzativa che, seppur in grado di offrire una risposta collettiva ad alcuni bisogni, lascia chiaramente irrisolta la questione del lavoro di accudimento e di cura eccedente quelle dimensioni della cucina e della lavanderia che sono le uniche ad essere prese davvero in considerazione nei romanzi dello scrittore americano. Poco convincente risulta dunque lo scambio di battute tra Julian e la signora Leete che, in una delle estremamente rare occasioni in cui prende la parola, risponde alla domanda – "who does the house-work?" –, con un perentorio: "There is none to do"²³. Non c'è niente da fare in casa, garantisce la signora Leete, grazie all'esternalizzazione di alcuni servizi e all'affermarsi di una predilezione per soluzioni di arredo più sobrie e minimaliste, da attribuirsi all'abbandono della logica del consumo compulsivo e alla liberazione dalla spinta all'acquisto di suppellettili inutili che aveva caratterizzato le società capitalistiche²⁴.

²¹ N. NODDINGS, *The Maternal Factor. Two Paths to Morality*, University of California Press, Berkeley, 2010, 122.

²² Nonostante la liberazione delle donne dal lavoro di cucina e di lavanderia potesse costituire già un importante risultato nella società ottocentesca, Noddings sottolinea l'insufficienza dell'approccio proposto: "What about bed-making, collecting and sorting the laundry, dusting, sweeping, carpet cleaning, picking up, shopping (if only for snacks and drinks), cleaning bathrooms, watering and feeding houseplants, washing windows, and many other small tasks? And what about all the odds and ends associated with childcare? Looking Backward was highly influential (and much admired by John Dewey), and its speculations on social justice are worth considering even today, but Bellamy had no real notion of what it takes to keep a house. Were he alive today, he would see that self-service laundries and fast-food eateries have not eliminated housework" (N. NODDINGS, *The Maternal Factor*, cit., 122).

²³ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 102; tr. it., 110.

²⁴ Come precisa la signora Leete nel corso della conversazione con Julian, grazie alla loro nuova sensibilità, gli abitanti della nuova società industriale non scelgono infatti case più grandi del necessario e hanno cura di arredarle in modo tale che sia facile tenerle in ordine (cfr. *Ibidem*).

Si consideri però anche che, per altro verso, ciò che resta del lavoro di cura nella società futura (e che è da Bellamy gravemente sotto-stimato) viene senza alcuna ulteriore problematizzazione affidato per intero alla sua componente femminile. Sono le donne infatti a prendere su di sé il lavoro domestico residuo e a farsi più generalmente carico della sfera della riproduzione sociale, intesa non solo come sfera della riproduzione della specie, ma anche come ambito della riproduzione dei legami sociali e comunitari, fermo restando che, nella società descritta in *Looking Backward*, la gestione della forza lavoro e la soddisfazione degli altri bisogni della popolazione sono affidati alla struttura complessiva dello Stato. Non è dunque un caso che la figura della signora Leete sia del tutto evanescente e che sia invece il suo più competente marito a svelare a Julian il funzionamento del nuovo ordine mondiale. E se la figura della figlia Edith appare essere assai meno sbiadita, ciò avviene soprattutto in relazione al ruolo che ella riveste all'interno di un intreccio sentimentale in cui appare come colei che incoraggia e consola, e, con la sua sensibilità e il suo affetto, riesce a venire efficacemente in aiuto del protagonista nei momenti di più doloroso smarrimento²⁵. A fornire a Julian delucidazioni e spiegazioni è invece quasi sempre il capofamiglia, che si spinge a delegare tale compito alla figlia solo in occasioni residuali o relativamente ad ambiti giudicati più vicini alla sfera degli interessi femminili: così, ad esempio, nel caso di un'illustrazione del sistema di distribuzione delle merci che dà occasione a una visita ai grandi magazzini sotto la supervisione di quella "indefatigable shopper"²⁶ che è Edith, almeno a giudizio di suo padre.

A differenza che in *Equality*, dove la giovane Leete è soddisfacentemente impiegata in uno dei settori all'avanguardia, in *Looking Backward* la sua vita appare essere interamente dedicata alle molteplici esigenze di Julian, che ne apprezza in effetti grandemente il sostegno emotivo e il supporto psicologico e, ricambiato, se ne innamora. Sulla tipicità del ruolo femminile di Edith, un angelo del focolare domestico chiamato a consolare e sostenere il partner nella sua difficile transizione al nuovo, si è soffermata parte della letteratura critica, pronta ad evidenziare la passività del suo ruolo e la limitatezza della sua sfera di

²⁵ Così, ad esempio, R.M. ZORZI, *Utopia e letteratura nell'800 americano*, Paideia Editrice, Brescia, 1979, 128.

²⁶ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 90; tr. it., 96.

azione: in *Looking Backward* Edith non viene rappresentata come professionalmente integrata nella società (o nella scuola, in caso non abbia ancora superato il ventunesimo anno di età), ma viene raffigurata nell'esercizio di funzioni di cura e di sostegno tradizionalmente attribuite al femminile o colta in momenti di inattiva partecipazione all'ascolto delle spiegazioni ampiamente fornite a Julian dalla figura paterna²⁷. Non si è mancato pertanto di insistere, nell'ambito di questa letteratura, sia sull'atteggiamento patriarcale²⁸ che, nonostante le intenzioni emancipative reiteratamente professate, condiziona più o meno apertamente la narrazione del primo romanzo utopico di Bellamy²⁹, sia anche sui tratti più genericamente autoritari che sono riscontrabili tanto nell'organizzazione dell'esercito industriale quanto nella sua verticistica distribuzione dei posti di lavoro. Nonostante il riconoscimento dell'indipendenza economica di tutti i cittadini a prescindere da que-

²⁷ Cfr. S. STRAUSS, *Gender, Class, and Race in Utopia*, in *Looking Backward. 1988-1888*, cit., 79: "in *Looking Backward* Edith Leete not only faithfully follows the fashions of Bellamy's own day, she also demonstrates traditional feminine nurturing traits. She comforts and supports West as he is initiated into twenty-first-century life. But as soon as the conversation turns to weighty matters like economics and politics, she scurries from the room, unable to participate in 'man talk'. If she is a productive member of the industrial army, nowhere is indicated. If she is under twenty-one, why is she not attending college? In fact, she is at the back and call of West, ever ready to reassure him about his state of mind".

²⁸ Per una correlazione tra cura e patriarcalismo, si vedano le riflessioni proposte, sebbene in assenza di qualsiasi specifico riferimento a Bellamy, in C. Gilligan, *La virtù della resistenza*, cit., 39, dove si afferma che "in una cornice patriarcale, la cura è un'etica femminile; in una cornice democratica, la cura è un'etica dell'umano".

²⁹ Si vedano, oltre al saggio di Strauss appena citato, i riferimenti ai concetti di patriarcalismo o di paternalismo negli scritti di C. DURIEUX, *Les femmes dans l'oeuvre utopique d'Edward Bellamy*, in "Revue d'Histoire du XIXe siècle", 24, 2002, 71-92, di W. LEACH, *Looking Forward Together: Feminists and Edward Bellamy*, in "Democracy. A Journal of Political Renewal and Political Change", 2, 1982, 120-134 e di R. LEVITAS, *Who holds the Hose? Domestic Labour in the Work of Bellamy, Gilman and Morris*, in "Utopian studies", 6, 1, 1995, 65-84. Pur giudicando significativo che le donne della società futura vengano liberate da una dipendenza economica dagli uomini, Durieux sottolinea che all'eguaglianza dei diritti economici non corrisponde un'eguaglianza di diritti civili e politici e Levitas mette in particolare evidenza il fatto che l'affrancamento femminile dal lavoro domestico avviene in base alla presunzione che di tale attività ci si sia potuti disfare nella società futura, piuttosto che sulla base del riconoscimento della necessità di una condivisione delle attività di cura tra i due generi.

stioni di genere, di razza, di età, di condizione sociale o di credo religioso, non sono pochi i tratti paternalistici o patriarcali che continuano a connotare la nuova società: sono ad esempio gli uomini della società futura a “permettere”³⁰ o meno l’esercizio di determinate professioni alle esponenti del genere femminile e a definire i confini di un’attività lavorativa che, pur rendendo le donne economicamente indipendenti a condizioni di parità con gli uomini, le impiega nell’ambito di “una forza alleata”³¹ piuttosto che concepirle, a pieno titolo, come parte integrante di un esercito industriale che in tutti i suoi gangli vitali appare essere preponderantemente disegnato al maschile.

4. *La cura del lavoro e della società futura*

Il progetto utopico di *Looking Backward* è stato parzialmente rimesso a fuoco e rivisitato dall’autore nel corso della più accorta scrittura di *Equality*, in cui le donne della società futura smettono gli abiti di una femminilità tradizionale, acquisiscono un pieno accesso all’interesse per le questioni politiche o economiche³² e condividono con gli uomini un percorso lavorativo e professionale che non le rende soltanto “collaboratrici” più efficienti³³, come inizialmente invece immaginato. Ma l’impianto progettuale resta invariato nella sua linea di fondo, che è rappresentata dalla ricerca di un’organizzazione politico-

³⁰ Riferimenti in tal senso in E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 185, dove si fa cenno al fatto che per nessun motivo “si permette” a una donna di svolgere un impiego che non sia adatto al suo sesso (tr. it., 210) e si precisa poi che “the men of this day so well appreciate that they owe to the beauty and grace of women the chief zest of their lives and their main incentive to effort, that *they permit them to work at all* because it is fully understood that a certain regular requirement of labor, of a sort adapted to their powers, is well for body and mind, during the period of maximum physical vigor” (tr. it., 211). Il corsivo è mio.

³¹ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 185; tr. it., 211.

³² Si rinvia in proposito agli interventi in tema di politica e di economia delle studentesse delle nuove istituzioni scolastiche nel capitolo XXII e ss., di *Equality*.

³³ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 185; tr. it., 210. Si veda, per un confronto, *Equality*, dove il mix di eguaglianza e differenza che caratterizza la condizione femminile è diversamente dosato, al punto da consentire al dottor Leete di affermare che le donne “took their place from the beginning of the new order as units in the industrial state on the same basis with men” (369; tr. it., 354). Ma si veda in proposito l’intero capitolo XX, alle pagine 130-143, il cui titolo è *What the Revolution did for Women* (tr. it., 131-142).

economica che consenta una presa in carico del cittadino “from the cradle to the grave”³⁴ e lo liberi conseguentemente dal logorante lavoro di quella costante preoccupazione per il futuro che aveva gravemente oppresso le generazioni precedenti.

Se ad essere dunque nell’orizzonte concettuale di Bellamy è una cura nel suo duplice significato di sollecitudine e di preoccupazione³⁵, qualche ulteriore chiarimento in merito al rapporto tra la sua narrazione dell’utopia e la riflessione sul concetto di cura elaborata nell’ambito del pensiero politico-filosofico contemporaneo può utilmente venire da un confronto con la descrizione della quattro fasi della cura teorizzate da Tronto in *Confini morali* ed elevate successivamente a cinque, con l’aggiunta della dimensione del *caring with*, in *Caring Democracy*³⁶. Per come descritte da Tronto nel primo dei due volumi citati, queste fasi sono così articolate: la prima, quella del *caring about* – dell’interessarsi a – comporta, in primo luogo, il riconoscimento dell’esistenza di una necessità di cura ed implica una valutazione positiva relativamente all’esigenza di soddisfare i bisogni individuati; la seconda, quella del *taking care of* – del prendersi cura – comporta l’assunzione di una qualche responsabilità e la determinazione a rispondere al bisogno identificato; la terza, quella del *care giving* – del prestare cura –, comporta il soddisfacimento diretto del bisogno; la quarta, quella del *care-receiving* – del ricevere cura – stabilisce un dialogo con il destinatario del lavoro di cura, che non viene esautorato di ogni possibilità di *agency* e di cui non si zittisce la voce³⁷.

Ad analizzare la società dell’anno Duemila con la chiave di lettura fornita da *Confini morali*, si constaterà che le prime due fasi sono efficacemente prese in carico dalla collettività nel suo complesso mentre più problematico appare essere l’approccio alle ultime due dimensioni

³⁴ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., p. 85 (tr. it., p. 90).

³⁵ Relativamente a questo doppio versante del concetto di cura si rinvia in particolare a E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009 e a L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015. Questa lettura della cura, che fa particolare riferimento alla filosofia antica e a quella heideggeriana, ha fornito lo sfondo concettuale ai saggi raccolti in *Cura e Cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, a cura di C. Faraco e M.P. Paternò, Editoriale Scientifica, Napoli, 2021.

³⁶ Cfr. J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 34-5.

³⁷ Cfr. J.C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia, 2006, 146-153.

(quelle del *care-giving* e del *care receiving*)³⁸ a causa dell'associazione del lavoro di cura al femminile e della struttura ancora in qualche modo patriarcale del pensiero del nostro autore, che non sembra restituire a tutti indistintamente l'intero spettro delle possibilità di esprimersi con voce propria e autorevole. La società futura riconosce infatti, come previsto nella fase uno, un bisogno che definisce in modo assai ampio come esigenza di garantire “nurture, education, and comfortable maintenance”³⁹ ad ogni singolo cittadino e ad esso dedica la sua attenzione nella seria e fattiva determinazione a individuare una soluzione adeguata, così come indicato nella fase due. Se dunque con la duplice introduzione di un'organizzazione centralizzata del lavoro e di un diritto a un reddito sociale garantito il sistema risponde anche al secondo requisito, quello del *taking care of*, più sfuggenti sono i margini di soddisfazione che sembra possibile attribuirgli relativamente alle ultime due fasi: a creare problema non è qui solo la discutibile scelta di assegnare la maggior parte dell'attività di cura al genere femminile, ma anche la verticalità della struttura socio-economica nel suo complesso che, nonostante ogni contraria assicurazione⁴⁰, lascia legittimamente sospettare una esigua disponibilità all'ascolto di quelle sollecitazioni che vengano dal basso e che richiedano l'individuazione di soluzioni personalizzate in funzione delle esigenze individuali⁴¹.

³⁸ Per una riflessione sulla componente di genere tradizionalmente associata alle differenti fasi della cura (e presente anche nella teorizzazione di Bellamy) si rinvia a J. C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 128-9.

³⁹ E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 85 (tr. it., 90). Per una riflessione sulla rilevanza della formazione individuale e dell'educazione alla cittadinanza si veda in particolare il capitolo XXX di *Equality*, cit., 245-252 (tr. it., 240-246).

⁴⁰ A dare ad esempio retta al dottor Leete, nella società del Duemila il rapporto terapeutico tra medico e paziente è completamente trasformato e dà luogo a quella che si potrebbe definire una qualche forma di medicina narrativa. Grazie alla maggiore attenzione alle esigenze del corpo (sul tema, ad esempio, l'intero capitolo XXI di *Equality*, cit., 143-153; tr. it., 143-151) e alla competenza acquisita per il tramite di un ben impostato sistema educativo, i cittadini si possono esprimere con competenza sul proprio stato di salute, al punto che, quando si arriva a fare ricorso alla professionalità di un medico, è per lo più per un consulto che coinvolge il paziente e i suoi congiunti (Cfr. E. BELLAMY, *Equality*, cit., 283; tr. it. 276). Per un primo approccio alla medicina narrativa si vedano R. CHARON, *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti* (2006), Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019 e G. BERT, *Medicina narrativa. Storie e parole nella relazione di cura*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2015.

⁴¹ Per un esempio di interpretazione estremamente critica dell'eccessiva gerar-

Problemi di non facile soluzione si presentano anche relativamente alla quinta fase della cura, con la quale si richiede che le pratiche siano conformi alle esigenze democratiche di pluralismo, comunicazione, solidarietà, fiducia e rispetto reciproci: “this final phase of care – riassume Tronto – requires that caring needs and the ways in which they are met need to be consistent with democratic commitments to justice, equality, and freedom for all”⁴². Nonostante l’enfasi con la quale Bellamy ripetutamente si esprime in favore dell’eguaglianza e della democrazia, le condizioni poste da Joan Tronto a fondamento della fase del *caring with* non sembrano venir rispettate a sufficienza nella sua, pur ideale, società utopica futura. Per apprezzare il problema nelle sue giuste dimensioni è necessario ritornare alla descrizione del sistema economico-politico patrocinato da Bellamy e soffermarsi brevemente sulle problematiche che in esso restano aperte non solo in merito al tema della parità di genere, ma anche relativamente a quelli di una adeguata tutela delle libertà individuali e politiche.

Si consideri infatti che, delineando i contorni di un programma articolato attorno a due elementi principali – “the principle of economic equality and a nationalized industrial system as its means and pledge”⁴³ –, Bellamy riscrive, nel segno dell’eguaglianza, tutte le relazioni precedentemente attraversate da una differenza di potere che viene descritta come “demoralizing to the master and degrading to the subject”⁴⁴. Ma nel procedere lungo tale direttiva, egli focalizza la sua attenzione sugli effetti di una distribuzione ineguale delle risorse disponibili, senza tuttavia restare sempre sufficientemente concentrato sulla presenza delle

chizzazione della società futura di Edward Bellamy cfr. A.L. LIPOW, *Authoritarian Socialism in America. Edward Bellamy and the Nationalist Movement*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1982. Si consideri tuttavia che il sistema prevede possibilità di inclusione nella struttura socio-economica della collettività che sono variamente modulate (cfr. E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 109; tr. it., 118). Decorazioni dell’orario di lavoro o del periodo della prestazione lavorativa sono ad esempio possibili non solo in casi di disabilità o in relazione alle esigenze riproduttive delle donne, ma anche in funzione di una ricca pluralità di esigenze individuali. Mi sia in proposito concesso rinviare al mio *Edward Bellamy e l’invenzione del futuro. Organizzazione del lavoro e limiti della libertà utopica*, in “Storia del Pensiero Politico”, 1, 2020, 47-78.

⁴² J.C. TRONTO, *Caring Democracy*, cit., 23.

⁴³ Cfr. E. BELLAMY, *Equality*, cit., 332; tr. it., 321.

⁴⁴ Ivi, 133; tr. it., 133.

variabili socio-politiche della diseguaglianza e del privilegio⁴⁵, che egli sostanzialmente riconduce alla loro matrice economica, pur non mancando di menzionarne, qua e là, gli addentellati più propriamente culturali. È così che, in *Looking Backward* il diritto di voto, cui gli abitanti non sembrano essere particolarmente affezionati⁴⁶, viene appena esercitato, restando peraltro un'acquisizione problematicamente assai tardiva: viene infatti riconosciuto solo ai cittadini che abbiano completato l'espletamento del loro servizio industriale o professionale, cioè dopo il compimento del quarantacinquesimo anno di età. Si aggiunga inoltre a questo già pesante deficit di autodeterminazione e di democrazia la circostanza per la quale, sebbene anche le donne vengano ammesse a partecipare all'attività legislativa, esse non soltanto non hanno alcuna possibilità di accesso alla carica di Presidente della Repubblica, ma restano anche detentrici di un voto diseguale, il cui peso specifico si rivela peraltro essere di gran lunga inferiore a quello maschile⁴⁷.

I risultati da ascrivere alla società futura di Bellamy vanno dunque attentamente soppesati, in una prospettiva sensibile all'etica della cura, poiché la capacità di ascolto e di responsività della nuova comunità si presenta come assai diversificata in relazione ai diversi ambiti di applicazione. Al giudizio positivo relativo alla straordinarietà di uno sforzo

⁴⁵ Si vedano in particolare, anche relativamente alle relazioni di genere, le affermazioni contenute in *Equality*, dove si legge che "The key to the fetters the women wore was the same that locked the shackles of the workers. It was the economic key, the control of the means of subsistence. Men, as a sex, held that power over women, and the rich as a class held it over the working masses. The secret of the sexual bondage and of the industrial bondage was the same – namely, the unequal distribution of the wealth power" (E. BELLAMY, *Equality*, cit., 132-133; tr. it., 133).

⁴⁶ Essi vi fanno infatti ricorso solo raramente, essendo già tutto predisposto per il meglio grazie alla semplificazione generale del sistema di produzione e di distribuzione delle merci (Cfr. E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 140; tr. it., 154). L'amministrazione politico-economica della società del Duemila fa tuttavia in *Equality* affidamento su un sistema di petizioni popolari e di consultazioni dirette, che conferiscono maggiore dinamicità ai processi decisionali della società cooperativa e la chiamano frequentemente al voto (Cfr. E. BELLAMY, *Equality*, cit., 275; tr. it., 269).

⁴⁷ A governare lo Stato sono i capi dei dieci dipartimenti, che vengono eletti all'interno di una rosa di pubblici dipendenti cessati dal servizio attivo nell'esercito del lavoro con il voto dei lavoratori di ciascuna corporazione che abbiano raggiunto il quarantacinquesimo anno di età. Poiché una sola di esse è femminile, il sistema elettorale esprime un voto per nove decimi maschile. Per un'analisi complessiva del sistema politico cfr. *Looking Backward*, cit., 139-148; tr. it., 153-163).

di inclusione che arriva a comprendere gli ambiti della disabilità e il rispetto dell'ambiente e dei viventi non umani⁴⁸ va dunque affiancata una più cauta valutazione relativamente alla possibilità, per quel tipo di organizzazione della società⁴⁹, di realizzare per davvero l'ambizioso progetto accarezzato. Nonostante la disponibilità dei tempi lunghi e rilassati⁵⁰ necessari all'ascolto di ciò che si giudica essere adeguato a una buona cura di sé e dell'altro, il lavoro necessario a “mantenere, continuare e riparare il nostro mondo”⁵¹ non sembra venir declinato, nella società egalitaria e solidale di Bellamy, in forme sufficientemente svincolate dalla allora imperante impostazione concettuale di un pensiero gerarchico e binario.

⁴⁸ Il tema viene introdotto tuttavia soltanto in *Equality*, dove si fa riferimento alla dieta vegetariana e ad interventi di riforestazione, di riequilibrio del rapporto tra città e campagna e di tutela ambientale (cfr. 284 ss.; tr. it. 277 ss.).

⁴⁹ Si consideri, relativamente alla questione femminile, la precisazione fornita da Bellamy in merito al fatto che non solo il matrimonio non è d'intralcio alla carriera, ma solo le donne che siano anche mogli e madri hanno accesso ai ranghi più elevati nei ruoli dell'esercito loro riservati (Cfr. E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 183-193; tr. it., 209-219). Per un primo approccio all'analisi del rapporto tra utopia e femminismo cfr. A. JOHNS, *Feminism and Utopianism*, in *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, a cura di G. Claeys, Cambridge University Press, Cambridge, 174-199.

⁵⁰ Assolto l'obbligo di leva con il compimento del quarantacinquesimo anno di età, i cittadini della società futura possono infatti dedicarsi completamente alle cose che vengono giudicate dare importanza alla vita (cfr. E. BELLAMY, *Looking Backward*, cit., 148 ss., tr. it., 165 ss.).

⁵¹ J.C. TRONTO, *Confini morali*, cit., 118. Nella sua interezza la definizione della cura di Tronto fa riferimento a “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. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita”.

ELENA CUOMO

OLTRE L'AMICIZIA E LA COMPASSIONE.
RIFLESSIONI SULLA DISUMANITÀ E SULLA CURA
A PARTIRE DA UNA TRACCIA DI HANNAH ARENDT

SOMMARIO: 1. Disumanità e cura. – 2. Amicizia e azione comune. – 3. Quale misura dell'umano? – 4. *Philia*, filantropia, *humanitas*. – 5. Umanità plurale. Verso una conclusione.

1. *Disumanità e cura*

Il XX secolo non solo ha negato i diritti della persona, ma nei campi di concentramento ha negato la persona stessa. Smembrandola, reificandola, ne ha annientato lo sguardo, spento i sogni, l'ha disumanizzata. Ciò vale purtroppo per ogni tragica deriva che mette in moto processi di annientamento dell'essenza dell'umano. Come è avvenuto nei *Lager*, così oggi per gli innumerevoli deportati delle carceri illegali e del traffico di esseri umani. Così oggi per le donne trafficate dal *racket* della prostituzione coatta, così per gli invisibili ai margini della *polis*¹.

Elemento cruciale per l'affermazione dei totalitarismi è stata l'inerzia della società civile, la sua incuria e cecità. Nelle democrazie odierne accade qualcosa di simile. Eppure le attuali istituzioni democratiche nascono dagli ideali illuministici di fraternità, libertà, eguaglianza. I primi quesiti che la disumanizzazione in atto pone, a prescindere dai modi in cui prende forma, riguardano la possibilità di ridurla, di infrangere la coltre di indifferenza che la avvolge e la rende invisibile o concepibile. Ci si chiede poi cosa la nutra e quanto nerbo le fornisca la fuga interiore degli osservatori inerti, degli esecutori rassegnati².

¹ Cfr. E. CUOMO, *Tutta colpa di Ismene? Interrogativi e questioni simbolico-politiche sulla tratta delle donne nella società contemporanea*, Mimesis, Milano, 2018.

² Circa il rapporto degli individui con la realtà, specie in un regime totalitario, cfr. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2014, 142 ss; cfr. ID., *Ideologia e terrore*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte*

Ci si chiede cosa consenta nell'odierno mondo globalizzato e soprattutto nell'Occidente democratico a una rinnovata indifferenza alla disumanità di attecchire e prosperare. Se non sia l'effetto dello spegnersi dell'innata propensione verso l'altro, della capacità di inclinarsi, di farlo senza destabilizzarsi e incorrere nello stereotipo oblativo, verso la precarietà dell'esistenza umana e di prendersene cura³. Tale importante depauperamento, alla luce di una critica della rettitudine, starebbe a indicare la prevalenza di un io "incapsulato nella sua verticalità", scivolato pericolosamente verso l'autoreferenzialità del soggetto moderno. In merito, è importante sottolineare come inclinazione sull'infante stia simbolicamente ad indicare una capacità di ascolto attivo, capace di prendersi cura della vulnerabilità dell'altro, senza che tale moto si faccia proiezione di un'idea assoluta di bene o di una visione totalizzante di essere umano.

Sul versante opposto, proprio le teorie della cura, ormai da più di un ventennio, grazie alla creatività delle teorie femministe, forniscono un orizzonte relazionale nel quale ripensare le categorie fondamentali e riappropriarsi di una dimensione antropologica che, dal canto suo Hannah Arendt riconosce nell'unicità della nascita a tutela dei valori fondamentali della democrazia⁴. Arendt, infatti, li riconduce alla nascita e fa coincidere con essa la fonte della libertà⁵. Per la filosofa tedesca essa è l'evento che ha la forza di impedire lo scadimento degli ideali democratici, opponendo pluralità a pluralismo e generalizzazione⁶. Tuttavia la nozione di cura è suscettibile di diverse interpretazioni che

all'estremo, totalitarismo e riflessione filosofica, Einaudi, Torino, 2004, 63 s; cfr. Z. BAUMAN, *La società sotto assedio*, Laterza, Bari, 2011, 226; cfr. R. ESCOBAR, *La libertà negli occhi*, il Mulino, Bologna, 2006, 24.

³ Cfr. A. CAVARERO, *Ontologia dell'inclinazione*, in L. BAZZICALUPO, S. VACCARO (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata, 2006, 79; cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

⁴ Le interpretazioni femministe di H. Arendt sono particolarmente contrastate, sebbene negli ultimi decenni diverse autrici abbiano proposto una lettura arendtiana suscettibile di un'istituzionalizzazione dell'etica della cura, cfr. C. CHAMBERTY e C.N. LEMAITRE, *Thinking about the Institutionalization of care with Hannah Arendt: A Nonsense Filiation?*, "Philosophies", vol.7(3), 51, giugno 2022, <https://doi.org/10.3390/philosophies7030051>.

⁵ H. ARENDT, *Ideologia e terrore*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit., 52.

⁶ H. ARENDT, *Che cos'è la politica*, Ed. Comunità, Milano, 1995, 7 s.

possono ricondurre la politica alla consapevolezza dell'intersoggettività e della fragilità umana.

Intanto, al posto dell'attitudine all'ascolto dell'altro, simbolico chinarsi materno sull'infante, va prendendo piede, in un paradossale quanto inumano gioco di parole, una sorta di indifferenziazione, che va verso il dissolvimento dell'alterità, specie quando individui vengono percepiti come esseri inanimati, "indifferenziati dagli altri oggetti e dai luoghi o dagli arredi urbani"⁷. Ciò spinge verso una omologazione dei sensi e dei significati relazionali che conducono inevitabilmente all'inerzia della società civile dinanzi a processi di esclusione di innumerevoli persone dalla categoria di umano.

Così come l'umanità deportata trovò, tuttavia, volontà di senso nel restare aderente all'essenza dell'umano, alla cura dell'anima, a un possibile volto di umanità verso l'altro e lasciando preziose tracce di resilienza⁸; così oggi le teorie della cura tessono, declinano nuovamente l'essenza dell'umano e sono suscettibili di tracciare una rotta per recuperare al nucleo della democrazia il bene comune⁹ e il suo farsi carico, soprattutto se si supera la polarizzazione di genere e ci si apre al dialogo tra maschile e femminile, nelle sue molteplici interpretazioni. Farsi carico dell'altro a partire dalla sua specificità e dai suoi bisogni coniuga l'asse di una verticalità genitoriale con l'immanenza della vulnerabilità che si fa carattere distintivo di ognuno. *Care* prende la forma metaforica di una postura rivolta all'altro, propensione verso, tale da travalicare l'empatia istintuale o culturale; un'inclinazione che non perda il suo asse non si sporge, secondo Rollo May, ed esprime la misura del tendere verso l'altro, in equilibrio¹⁰. Essa, dal mio punto di vista, se non impone un'idea di bene e non invade lo spazio vitale, ha un

⁷ M. LOSAPIO, *Appunti per una metafisica dello scarto*, "Logoi.ph – Journal of Philosophy", n. VIII, 19(2022), 407-420.

⁸ Cfr. V.E. FRANKL, *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano, 2009; E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano, 2011; J. SEMPRÜN, *La scrittura o la vita*, Guanda, Parma, 2005.

⁹ Per una disamina critica del concetto di bene comune, Cfr. R. D'AMBROSIO, *Il potere. Uno spazio inquieto*, Castelvecchi, Roma, 2021, 55 ss; cfr. A. CAVARERO, *Hannah Arendt: la libertà come bene comune*, "Democrazia e diritto", 5-6(1991), 161-183; per il punto di vista del tessitore "che lavora alla ricomposizione di un tessuto lacerato dalla discordia", PORTINARO, *Breviario di politica*, Morcelliana, Brescia, 2021, 65.

¹⁰ Cfr. R. MAY, *L'amore e la volontà*, Astrolabio, Roma, 1971(1969), 285; cfr. L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 2015, 88 ss.

doppio effetto immediato: da un lato struttura il soggetto, che si emancipa dall'autoreferenzialità dell'individualismo sfrenato¹¹; dall'altro tesse legami orizzontali, che ricostituiscono la comunità a maglie aperte. Non uno *status* ne determina l'appartenenza, infatti, ma la stessa vulnerabilità nella carne¹².

Queste brevi considerazioni messe a confronto con la riflessione arendtiana e, in particolare, con le pagine nelle quali ella si interroga su quale valore di fondo possa prevenire il ripresentarsi mutevole della disumanizzazione, sembrano assumere una particolare torsione¹³.

Partendo dall'assunto che per Joan Tronto la cura sia "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 che quel "mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita"¹⁴; esso stride evidentemente con la misura di realtà dei tempi oscuri in cui vive la contemporaneità, abitata dal molteplice sì, ma incarnato da diverse forme di denegazione dell'umano; e forse raccoglie la sfida di cercare una via di riflessione che rallenti l'amplificarsi di tale fenomeno e di porre un argine alla pensabilità di folle di diseredati o invisibili: immondi perché ritenuti fuori dal mondo¹⁵.

¹¹ Cfr. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano, 2017.

¹² R. D'AMBROSIO, R. CRISTIANO, *Siamo della stessa carne*, Castelvechi, Roma, 2020; per il concetto di vulnerabilità, cfr. A. CAVARERO, *Editoriale*, "Filosofia Politica", 1(2009) aprile, il Mulino, Bologna, 2009; cfr. A. FURIA, S. ZULLO (a cura di), *Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*, Carocci, Roma, 2020.

¹³ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, trad. di L. Boella, in "La società degli individui", 7, Franco Angeli, Milano, 2000/1.

¹⁴ J.C. TRONTO, *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, 2006, 118; cfr. ID., *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, "La società degli individui", 38, anno XIII, (2010/02); per una discussione critica, cfr. C. FARACO, M. PATERNÒ (a cura di), *Cura e cittadinanza*, cit.

¹⁵ Cfr. A. MARTONE, *Il tecnocapitalismo e la produzione dell'«immondo»*, in E. CUOMO (a cura di), *Per le strade della disumanizzazione. Percorsi filosofico-politici, etici e giuridici*, Studium, Roma, 2021; per le forme di esclusione del capitalismo globale, cfr. A. MARTONE, *Nocity*, Castelvechi, Roma, 2021; per un'epistemologia dello scarto, cfr. M. LOSAPIO, *Appunti per una metafisica dello scarto*, cit. 408 ss.

2. Amicizia e azione comune

“Il mondo diventa inumano, inospitale per i bisogni umani – che sono bisogni di esseri mortali – quando è violentemente trascinato in un movimento in cui non si dà più nessun tipo di permanenza”¹⁶.

Con tali parole Hannah Arendt in *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing (1959)*, non pensa al tema classico della stabilità o della corruzione delle forme di governo¹⁷, preferisce piuttosto evocare una nozione antropologica di totalitarismo, quale degenerazione del consesso umano. Il suo discorso prende le mosse da una nozione relazionale e si riferisce al “mondo” come a quella cosa che sorge tra le persone e in cui tutto ciò che ogni individuo porta con sé dalla nascita, cioè la sua specificità, può diventare visibile e udibile¹⁸. È chiaro che “mondo” sia qui un concetto prettamente politico, se si paragonano queste considerazioni con l'affermazione che la sfera politica sorga direttamente dall’“agire insieme”, di concerto, e dal “condividere parole e azioni”¹⁹.

Tuttavia, quando si dissolve la certezza di questo “tra” tutto immanente, che significa la sfera pubblica²⁰, in cui si riconosce la specificità di tutti, l'apporto di ognuno all'azione comune, al dialogo e al confronto serrato; quando esso vacilla e si distrugge, la storia conosce tempi bui e mostra la fragilità dell'ordine pubblico, si verifica una fuga

¹⁶ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 12.

¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1279 a 16-21.

¹⁸ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 11; per politica e libertà quali dimensioni della relazione, cfr. O. GUARALDO, *Nessun uomo può essere sovrano: la politica come scena della dipendenza*, in L. BAZZICALUPO, S. VACCARO (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, cit.

¹⁹ H. ARENDT, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 2004, 61; ID., *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994, 61-144.

²⁰ Per sfera pubblica e spazio privato, cfr. V. SORRENTINO, *Arendt, cittadinanza e sfera pubblica*, in B. HENRY, A. LORETONI, A. PIRNI, M. SOLINAS (a cura di), *Filosofia politica*, Mondadori, Milano, 2020, 197 ss. Circa le critiche femministe a tale separazione concettuale, cfr. S. BOURGAULT, *Le féminisme du care et la pensée politique d'Hannah Arendt*, in “Recherches Féministes”, 2015, 28, 11-27; J. BETHKE ELSTHAIN, *Public Man. Private Woman*, Princeton University Press, Princeton, NJ, USA, 1981; in merito, si configurano due possibili interpretazioni, una vedrebbe la Arendt avversare la modernità e l'altra rivelerebbe l'influenza di Rosa Luxemburg, cfr. J. CLARKE, *Social justice and political freedom: Revisiting Hannah Arendt's conception of need*, in “Philosophy and Social. Criticism” 1993, 19, 333-347.

dei più dalla partecipazione alla vita politica e si configurano scenari di negazione dell'umano, della sua riduzione a mera vita. La filosofa tedesca sostiene che quando nella storia lo spazio pubblico si oscura, "e il mondo diventa così incerto che le persone non chiedono di più alla politica se non di prestare dovuta attenzione ai loro interessi vitali e alla loro libertà privata", [...] vada perduto proprio quello specifico e irrinunciabile "tra" che dovrebbe formarsi tra l'individuo e i suoi simili²¹.

Se si mettono a confronto tali posizioni con la condizione di fuga interiore richiamata in seguito e lo spessore etico e antropologico di esecutori acritici, spesso funzionari impeccabili di Stato²²; la cecità o l'inerzia di osservatori obnubilati dall'idea unica della verità assoluta, totalitaria, affrontati altrove dalla pensatrice, risulta più chiaro che l'agire di concerto nel mondo, contribuire con il proprio apporto alla tessitura del "tra" esseri umani, richiami confronto e dialogo e renda più improbabile il radicarsi di un totalitarismo subdolo o in sordina e favorisca, invece, l'esplicitarsi nello spazio comune dell'obiezione di coscienza, cruciale esercizio di dissenso critico²³. Non è un caso che in Arendt la rilevanza dello spazio pubblico sia una nozione politica e strettamente collegata con il ripensamento della condizione umana, intesa come il luogo in cui sia possibile mostrarsi e interagire, apparire, contro ogni dominazione totale dell'umanità²⁴.

Il monito arendtiano delle masse intrappolate dal totalitarismo in "un'evasione suicida dalla realtà"²⁵ si esplicita anche nelle considerazioni di questo breve scritto, riferite alla storia recente dei totalitarismi del XX secolo, le quali risuonano profetiche dinanzi alla tentazione odierna dell'emigrazione interiore, dell'esilio in uno spazio intimistico del tutto indifferente al mondo. Esse risuonano altresì nell'attuale congiuntura storica, che alla crisi della democrazia e del mondo globalizzato²⁶

²¹ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 1.

²² Cfr. ID., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., 142 ss.

²³ Cfr. R. D'AMBROSIO, *Il potere. Uno spazio inquieto*, Castelvecchi, Roma, 2021, 64 s.

²⁴ O. GUARALDO, *Nessun uomo può essere sovrano*, cit., 199 s.

²⁵ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York, 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano, 1967, 654 s.

²⁶ Cfr. N. URBINATI (a cura di), *Democrazie in transizione*, Fondazione G. Feltrinelli, Milano, 2016; cfr. A. FURIA, *Ricucire trame, ricreare legami. Solidarietà e cura di fronte alla crisi della democrazia contemporanea*, in C. FARACO M.P. PATERNÒ (a cura di), *Cura e cittadinanza*, cit.

somma il rinnovarsi della disumanizzazione, della scarsa se non nulla considerazione per intere categorie di esseri umani – i nuovi diseredati della storia – ridotti a poco più della mera vita nel traffico di esseri umani, nella schiavitù delle donne della prostituzione coatta, nei *Lager* sulle sponde del Mediterraneo, punto di snodo per traffici illeciti e grandi movimenti migratori per la sopravvivenza, nelle condizioni riservate a grandi numeri di esseri umani in difficoltà sul pianeta²⁷. L'elenco deve qui necessariamente restare incompleto. Tale attitudine del genere umano verso sé stesso è stata poi esacerbata dalle vicende del contagio pandemico globale del Covid-Sars 19 e più di recente dalla guerra fino all'ultimo sangue nel cuore dell'Europa democratica, per il conflitto russo-ucraino.

Che fare? Arendt coglie l'occasione di un discorso su Lessing e il suo ideale di "amicizia" per riflettere sulla rilevanza politica di dimensioni antropologiche quali la solidarietà, la compassione fino alla fraternità, alla ricerca di risposte dinanzi a fenomeni di denegazione dell'umano, come è accaduto per gli Ebrei. Risposte che possano impedire il ricrearsi di quelle condizioni che consentirono a un'univoca concezione del mondo e dell'umano di imporsi come "presunta oggettività" e come visione totale della realtà²⁸. È interessante tentare di farle dialogare con le teorie della cura per una possibile contaminazione, a sostegno della pluralità dell'umano e per rinvigorire prospettive democratiche.

Il volume nel quale il mio contributo si inserisce da conto di una linea di ricerca, che sviluppa proprio la nozione di cura come un'attività politica la quale, riconoscendo la vulnerabilità degli umani, è consapevole del legame di interdipendenza tra questi e si orienta all'assunzione di responsabilità e sollecitudine in funzione di mantenere, sostenere e riparare le nostre vite e il nostro ambiente, favorendo la più ampia fioritura possibile di ciascuno. Sottolineando, dal mio punto di vista, soprattutto questo ultimo aspetto, si vuole qui riconoscere come democratica questa attività di cura, quando essa riesca ad organizzarsi nel rispetto del limite e della giusta distanza, in una pratica di ascolto e valorizzazione del confronto, che conferisce voce e *agency* alle molteplici componenti della collettività, indipendentemente o a par-

²⁷ Cfr. F.M. DI SCIULLO, *I confini della cura. La sovranità, il territorio e i senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna*, in Ivi; cfr. E. CUOMO, *Tutta colpa di Ismene?* cit.

²⁸ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 7.

tire dalla asimmetria delle relazioni, che in questo spazio si danno. Importante esplicitare che ciò si verifica nella capacità di prestare attenzione alla fitta rete di bisogni e interessi dei molteplici che compongono la collettività.

Alcuni degli elementi sopra citati, quali l'interdipendenza tra i componenti di una collettività che si vuole democratica, cioè volta favorire la pluralità del confronto, nell'occuparsi della molteplicità e della specificità in ognuno, del diritto di tutti ad avere diritto a partecipare alla cosa pubblica e a dare il proprio contributo, evidentemente per favorire la "migliore vita possibile"²⁹, lasciano pensare che Arendt possa fornire risposte. Tuttavia, bisogna ricordare che l'asimmetria delle relazioni e la capacità di riconoscere i bisogni di ognuno delineano alcune difficoltà nel rivolgersi a questa autrice, soprattutto nell'ottica di Tronto che pone il *focus* sulla vita, i corpi, l'ambiente³⁰.

3. *Quale misura dell'umano?*

Per Arendt la sfera politica sorge direttamente "dall'agire insieme, dal condividere parole e azioni"³¹. In questo breve scritto, la filosofa ricorda che nei molti periodi della storia in cui lo spazio pubblico si oscura, dinanzi a una forte perdita di riferimenti, le persone smarriscono interesse alla cosa pubblica e unicamente chiedono alla politica di tutelare i loro interessi vitali e la loro libertà privata³². Altro è la strategia di sopravvivenza che l'individuo può attuare dinanzi a un totalitarismo pervasivo, di ritrarsi in sé per difendere l'equilibrio della psiche e non cadere preda del terrore. Qui il ritrarsi dalla partecipazione alla vita pubblica è sintomo di sfiducia nei confronti della politica e comporta un ripiegarsi su sé stesso, intimistico, del singolo e l'impoverimento della discussione pubblica; quindi, più propriamente in Arendt, lo spazio politico, che si genera "tra" le persone, nelle relazioni discorsive, nella tessitura di parole che, riflettendo sull'umanità

²⁹ Cfr. *supra*, nota 14.

³⁰ Cfr. anche N. FRASER, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

³¹ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., 146 s.

³² H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 12.

stessa, le danno voce, costituiscono il mondo in continuo movimento³³. Dunque, per la filosofa tedesca, si può sostenere, il potere è sempre un potenziale, afferisce alle possibilità umane, è legato sostanzialmente all'ambito relazionale³⁴. Per questa autrice, infatti, l'interdipendenza dei soggetti configura la possibilità di una pienezza o, meglio, è nella relazione con gli altri che si dà la felicità; anzi, secondo Guaraldo, tra politica e felicità si può scorgere in Arendt un rapporto di interdipendenza simmetrica e costitutiva³⁵; essa è strettamente collegata alla dimensione della libertà e del piacere della libertà. Tuttavia, tale concezione complessa travalica i confini della soggettività liberale, cui si confà un'etica della cura "accudente" e sottomessa³⁶.

Agire politicamente produce, inoltre, una felicità più alta dell'agire privato: l'agire politico si caratterizza nel senso aristotelico dell'*energeia*, cioè caricando di senso l'atto, libero da ogni possibile fine, "come nel caso del suonatore di flauto"³⁷. Questa concezione della politica si incrina quando nello spazio pubblico *comune* compaiono le masse con i loro bisogni. "*The common*" indica, infatti, una società, nella quale ogni attore trova posto con rilievo alle opinioni e alle azioni³⁸. Invece, "ciò che rende la società di massa così difficile [...] è "il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il potere di riunirle insieme, metterle in relazione e separarle"³⁹; in essa l'urgenza dei bisogni finisce per soffocare la libera partecipazione alla politica e la fame di pane trasforma i poveri in "un solo corpo" che avanza all'unisono⁴⁰. L'esclusione dei bisogni dalla sfera politica porta Arendt a ritenere che quest'ultima non possa risolvere le impellenze legate alla vita e al corpo, proprie della questione sociale, pena un alto prezzo in termini di

³³ Cfr. A. CAVARERO, *Filosofia dell'espressione vocale*, Castelvechi, Roma, 2022; circa la pluralità delle voci che impediscono l'unisono del totalitarismo, cfr. ID., *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 2019, 117 ss.

³⁴ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit. 146; cfr. R. D'AMBROSIO, *Il potere*, cit., 15.

³⁵ Cfr. O. GUARALDO, *I bisogni, la felicità*, "aut aut", *Hannah Arendt e la questione sociale*, 386 (giugno 2020), 124, 128.

³⁶ Ivi, 122.

³⁷ A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva*, cit., 71.

³⁸ Cfr. I. POSSENTI, *Dal sociale al comune?*, "aut aut", cit., 107.

³⁹ H. ARENDT, *Vita Activa*, 39.

⁴⁰ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, 1963, in I. POSSENTI, *Dal sociale al comune?*, cit.

violenza⁴¹. Ciò crea un notevole problema nel configurare una democrazia che si prenda cura delle condizioni precarie dei cittadini e ancor di più nei confronti delle moltitudini dei diseredati alle quali si estende oggi la disumanizzazione. Nel dibattito controverso, emerge la posizione di chi come Possenti ritiene che, proprio a partire dalla concezione di “mondo comune”, si possa evitare questa opposizione tra politica e vita, mettendo in relazione gli uomini sia nella dimensione simbolica del discorrere, sia in quella materiale del fare. Quindi, letteralmente “agire insieme in un mondo comune, non massificato, vuol dire differenziarsi non solo con parole e discorsi, ma anche curandoci di quel che sta tra noi”; qui il *logos* torna a intrecciarsi con la vita, “restituendo al corpo, al lavoro e ai bisogni umani la loro potenziale dignità politica”⁴². Ne si potrebbe dedurre che cura non corrisponda all’adottare politiche sociali, bensì a una prospettiva politica che abbia a cuore la cosa pubblica, che, nell’interpretazione di Possenti, vede una coincidenza tra comune e sociale.

Ritornando alle *Riflessioni su Lessing*, il disfarsi dello spazio pubblico e il ripiegamento sulla sfera privata impoveriscono il mondo⁴³, inteso come il luogo in cui la ricchezza della differenza di ognuno si rende visibile e udibile nella sua azione politica, partecipativa, alla cosa comune. Si affievolisce la visibilità dell’integrità dell’umano, si riduce la libertà di pensiero e, di conseguenza, si spegne il dialogo tra soggetti pensanti, tra prospettive autonome, nella forza di un confronto polemico e costruttivo⁴⁴. Il rischio è la perdita della libertà, prima di tutte il *Selbstdenken* di Lessing, cioè la capacità dei singoli di costituirsi idee proprie sul mondo e di discuterne pubblicamente⁴⁵. Arendt rammenta che la grandezza del poeta fu quella di non aver permesso mai a nessuna “presunta oggettività” di fargli perdere di vista il reale rapporto

⁴¹ Cfr. A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva*, cit., 84 ss.

⁴² I. POSSENTI, *Dal sociale al comune?*, cit., 108.

⁴³ Cfr. C. ALTINI, *Variazioni dell’umano nell’epoca globale. Tra qualità della vita e disumanizzazione*, in E. CUOMO (a cura di), *Per le strade della disumanizzazione*, cit.

⁴⁴ Cfr. N. BOBBIO, *de Senectute*, Einaudi, Torino, 2006; 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*, Licosia Ed., Ogliastro Cilento, 2019.

⁴⁵ H. ARENDT, *L’umanità nei tempi oscuri*, cit., 10-11.

con il mondo e soprattutto la posizione degli uomini in esso⁴⁶. Questo tipo di argomentazione le dà la forza di evocare il rapporto con la “verità” assoluta o presunta tale che si instaura nei totalitarismi e sembra rinnovare l’auspicio che questa non guadagni mai più una posizione divisiva per decidere della posizione di uomini e gruppi nel mondo⁴⁷.

Sulla scorta di queste considerazioni a margine del testo arendtiano, sembra lecito chiedersi allora quale sia la misura contemporanea dell’umano e quale verità nascosta si vada affermando e si ponga discriminatoria tra categorie di umanità differente, tali da rendere pensabili le diverse forme di disumanizzazione in atto sul pianeta⁴⁸.

La cura potrebbe proporsi, allora, come l’atteggiamento interiore per rivolgersi al mondo in un movimento contrario alla fuga, al ripiegamento su sé stessi, al negato obbligo della partecipazione al discorso politico. Essa potrebbe essere ravvisata in un tenere lo sguardo fisso sul mondo comune, spazio politico del confronto, affinché non si verifichi il consolidarsi di un’unica misura del reale con l’affermarsi di un noi escludente. Resta da chiarire dal punto di vista di un’antropologia che incarna la politica, in quali atteggiamenti concreti essa si possa tradurre. Ci si potrebbe chiedere se solidarietà e compassione possano assumere il paradigma della cura e tradursi in azione concreta⁴⁹. In che misura essa resta politica? Quanto risultano determinanti i tre elementi ritenuti necessari da Martha Nussbaum a sostegno del bene etico nella vita individuale e negli impegni pubblici? Cioè, ci si chiede in che misura influisca la compresenza di compassione, reciprocità nell’agire e “attenzione alla totalità dell’individuo concreto”⁵⁰. Che ruolo avrebbero, inoltre, i criteri individuati da Tronto del dare e ricevere cura, de-

⁴⁶ Ivi, 7.

⁴⁷ Ivi, 9. cfr. H. ARENDT, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, V. SORRENTINO (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 2004; cfr. B. HENRY, *Totalitarismo e mito*, in B. HENRY, A. LORETONI, A. PIRNI, M. SOLINAS (a cura di), *Filosofia politica*, cit., 187s.

⁴⁸ Cfr. F.M. DI SCIULLO, *Ciò che resta dell’uguaglianza*, in M.P. PATERNÒ, *Cura dell’altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017; cfr. R. CRISTIANO, *La disumanizzazione dell’altro nel conflitto siriano*, in E. CUOMO (a cura di), *Per le strade della disumanizzazione*, cit.

⁴⁹ Cfr. A. FURIA, *Ricucire trame, ricreare legami. Solidarietà e cura di fronte alla crisi della democrazia contemporanea*, in C. FARACO M.P. PATERNÒ (a cura di), *Cura e cittadinanza*, cit., 141-160.

⁵⁰ M. NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004, 831.

clinati nella responsabilità? Forse davvero l'inclinazione della cura potrebbe essere intesa come un "tra" a favore dell'umano. Quello stesso "tra" che si perde quando l'individuo appiattisce i rapporti con i suoi simili, sottraendosi agli obblighi dello spazio comune⁵¹ e che si coltiva mantenendo "il proprio posto nel mondo, con ironia, senza vendergli la propria anima"⁵².

In questo scritto, Arendt dedica ampio spazio al sentimento della compassione⁵³, "ripugnanza innata nel veder soffrire un proprio simile", ricordando come per Jean Jacques Rousseau essa costituisca l'asse del comportamento conforme a natura e come, sempre per il ginevrino, la compassione arrivi a svilupparsi fino a radicarsi nella fraternità, categoria che Arendt ribadisce politica a partire dalla Rivoluzione francese⁵⁴. Tuttavia, la pensatrice rimarca come, proprio il suo carattere egualitario, non selettivo nei confronti di chi fa il male, turbasse invece il poeta tedesco Lessing⁵⁵. Questi riconosceva certamente l'esistenza di sentimenti filantropici e un ruolo centrale alla compassione nel comportamento umano, ma riteneva che il fenomeno determinante della vera umanità, con rilevanza politica, fosse l'amicizia, per sua natura selettiva.

Ecco il raccordo che mostra come la domanda di fondo sia come prevenire la disumanizzazione, come impedire che lo scempio della natura umana si ripeta. Infatti, a ridosso di queste considerazioni, Arendt ricorda quanto sia "importante che l'umanità si manifesti in quella forma di fraternità principalmente in tempi oscuri" e come essa faccia inevitabilmente la sua comparsa presso i popoli perseguitati e le minoranze ridotte in schiavitù, come tra gli Ebrei dei circoli intellettuali del XVIII secolo⁵⁶.

L'umanità fraterna è, infatti, per lei "il grande privilegio dei popoli paria" ma è un "privilegio pagato caro", accompagnato spesso da una perdita tanto radicale di mondo, da potersi parlare di "atrofia" di tutti

⁵¹ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 6.

⁵² Ivi, 8.

⁵³ Per un distinguo tra compassione ed empatia e il termine settecentesco di simpatia, cfr. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 365 ss.; cfr. L. BOELLA, *Grammatica del sentire. Compassione simpatia empatia*, CUEM, Milano 2017.

⁵⁴ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 13 ss.

⁵⁵ Cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino, 1971, vol. II, t. I, 198 ss.

⁵⁶ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 14.

gli organi con i quali entriamo in relazione con esso; talvolta così grave da causare una perdita di senso della bellezza o di amore per il mondo stesso. Ella arriva a sostenere che, prolungata per secoli, la condizione di paria si può risolvere in una forma di barbarie o “*acosmia*”⁵⁷. La compassione al suo grado più alto si trasforma, infatti, in fraternità, nella persecuzione, presso i “miserabili” di ogni epoca, come fu per il XVIII secolo⁵⁸. Arendt nota, altresì, come nelle tribolazioni comuni, si riduca fino a scomparire quello spazio intermedio tra gli uomini e come essi si avvicinino così tanto nelle relazioni, da generare un calore e una gentilezza insoliti.

Dinanzi alla corrispondenza della compassione alla natura umana, la vita sembra raggiungere, dunque, la sua pienezza presso gli umiliati e gli offesi, nella gioia di essere sopravvissuti.

In sostanza, la compassione è sì un affetto involontario e naturale nella creatura umana verso i suoi simili, anche estranei, ed estendendola all'intero genere umano potrebbe istituire una società di fratelli, ma essa “non è trasmissibile”⁵⁹. Ad ogni modo, la prudenza di Arendt nei confronti della compassione, colpevole di molti danni nel corso delle rivoluzioni moderne, specie quando ha tentato di riscattare la massa dei diseredati, è probabilmente da collegare alla questione dei bisogni della *zoè*, pericolosi in politica, perché forieri di violenza⁶⁰.

Per prendere debitamente le distanze da essa, la filosofa ritorna sulla natura affettiva della compassione, annoverata per gli antichi tra le emozioni passive, accomunata alla paura che paralizza; e in Cicerone, all'invidia che rende impossibile la gioia⁶¹. Il quesito qui diventa se l'essere umano sia capace di agire secondo umanità, avendo cura della comune condizione umana, se non sollecitato da affetti compassionevoli. Cioè se la cura come naturale inclinazione verso l'altro non abbia bisogno della spinta della compassione.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 15; cfr. PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, *Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, San Paolo Ed., Città del Vaticano 2020; cfr. E. CUOMO, *Un noi coeso, ma non escludente. Note sul concetto di estraneità nell'Enciclica Fratelli tutti*, in corso di stampa per D. Caldevilla Dominguez (a cura di), *Acta del Congreso Cuiciid 2021*.

⁶⁰ Cfr. I. POSSENTI, *Dal sociale al comune?*, cit., 98 ss.

⁶¹ Cfr. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit, p.425 ss; H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., p.16.

In questi termini la cura potrebbe essere quella disposizione agli altri e all'ambiente che non consenta che la fraternità tra paria diventi *acosmia*; una disposizione che bensì estenda la fraternità del noi solidale ed empatico all'umanità intera attraverso le forme della società ed eviti le forme esclusive o selettive di amicizia politica, le quali si ispirano a un'ideologia o a un'unica verità fondante. In altre parole, l'assunzione della categoria della cura quale prospettiva politica impedirebbe che si corroborino condizioni politiche, economiche, antropologiche atte a produrre scarti umani.

4. *Philia, filantropia, humanitas*

Il punto di svolta della discussione è in positivo: non la capacità di compatire la sofferenza è cruciale, ma la capacità di condividere la gioia è la vera dimensione umana, essa si configura come apertura all'altro, al contrario della chiusura dell'egoismo⁶². Arendt afferma che "il vero dialogo umano si distingue [...] per il piacere che si prova per l'altra persona e per ciò che essa dice"⁶³. In queste parole si verifica nuovamente la politicità della dimensione antropologica, proprio perché l'apertura verso l'altro non è intimistica, ma sollecitudine nell'ascolto di ciò che egli ha da dire, capacità di accogliere la specificità della proposta dell'altro al discorso pubblico sull'agire comune e sulla rete di relazioni, che costituiscono il mondo condiviso, fatto di reti di interdipendenza tra esseri mortali. Questi ultimi sono caratterizzati dal limite, dalla finitezza, dalla vulnerabilità. L'ascolto non è semplicemente compassionevole, ma è un esercizio di propensione, di apertura alla fragilità dell'esistenza umana, di "cura" del bene prezioso che è il confronto plurale. Esso mostra un'inclinazione alla specificità dell'altro e alla fecondità del discorso comune, narrazione del vivere insieme, che nel linguaggio si fa politico, oltre il solidarismo della ragione, oltre la compassione che mi pervade come la paura e l'invidia.

Come a dire che in tempi oscuri o nel dissolversi dell'orientamento degli umani nel mondo, che è politica, si perde la misura di ciò che è umano e gli ultimi, i diseredati, gli umiliati sviluppano una tale vicinanza o calore delle relazioni, caratterizzata da una forte compassione,

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

che annulla le distanze sino a stabilire una condizione palpabile di fraternità, prendendosi cura gli uni degli altri. Ebbene, tale condizione non è durevole, scompare con la fine della persecuzione e pertanto è insufficiente per fondare la politica. Poco importa se tale fraternità sia fondata sul naturale sentimento di compassione o sulla ragione, come vorrebbe il razionalismo dei lumi, Arendt ritiene si tratti di un entusiastico vincolo di fraternità che si dissolve con la liberazione⁶⁴.

Ci si chiede cosa resti, allora, quale sia la speranza. La questione è comprendere quale misura di realtà occorre mantenere anche in un mondo divenuto disumano. Ciò può impedire che l'umanità si svuoti di senso⁶⁵. In altre parole: "solo parlandone [del disumano] umanizziamo il mondo"⁶⁶. L'indicazione è nell'assumere la tragicità della storia e non rifugiarsi "nell'emigrazione interiore", rifiutando lo spazio pubblico, ma riconciliarsi con la sua devastazione, con lo scempio e parlarne, renderlo suscettibile di essere raccontato, anche superando "la tesi nefasta della colpa collettiva"⁶⁷. Tutto ciò assume una dimensione pubblica, che si occupa del mondo comune: esso resta inumano fino a quando persone non ne fanno costante argomento del loro discorrere.

Allora il dialogo diventa il luogo nel quale impariamo a diventare umani. Esso, che non consiste in semplici parole, ma che intesse il discorso di postura e inclinazione verso l'altro, verso il proprio e l'altrui nucleo vulnerabile, è suscettibile di infrangere la coltre di indifferenza alla disumanizzazione e diventa il solo modo per ridurla. Qui la cura si presenta come un atteggiamento intellettuale calato nella realtà del mondo, paradigma politico dal volto umanizzante.

Discorrere che consiste nel costruire il mondo, continuamente *in fieri*; esso per gli antichi costituiva l'essenza della *philia* o amicizia, felicità da condividere,⁶⁸ condizione fondamentale del benessere della città, suo elemento coibente, aspetto precipuo di umanità⁶⁹. Questa, che

⁶⁴ Ivi, 17.

⁶⁵ Ivi, 22.

⁶⁶ Ivi, 24.

⁶⁷ Ivi, 20, 21.

⁶⁸ Per una disamina critica della *philia* greca e dell'amicizia nel mondo antico e per i nessi con *agape/caritas* in Agostino, cfr. PORTINARO, *Breviario di politica*, cit., 71 ss.

⁶⁹ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 24; per l'importanza dell'amicizia per la città e le istituzioni, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1160 a30-b23; per i legami con la giustizia, cfr. Ivi, 1155 a27-28.

si realizza nel dialogo dell'amicizia, prende il nome di *filantropìa* presso i Greci e si manifesta per Arendt nella disponibilità a condividere il mondo con altri umani⁷⁰. Il riconoscere l'interdipendenza degli uomini nella *polis* si amplia, poi, nella nozione latina di *humanitas*, aprendosi, sottolinea la filosofa tedesca, a persone di stirpi ed etnie diverse, ammesse a partecipare al dialogo tra i cittadini sul mondo e sulla vita⁷¹. La ricchezza di questo concetto evoca più di un sentimento benevolente di compassione e, nell'aprirsi alla diversità del molteplice oltre i propri concittadini, richiama elementi di ragione e di educazione al dialogo: nella propensione all'altro, nell'arricchimento dei rapporti umani nella sfera pubblica costruisce cultura, si prende cura dell'umanità nella gestione degli affari pubblici, la connota e la edifica⁷². Arendt non manca di sottolineare che nel passaggio alla cultura moderna, l'*humanitas* perda il suo aspetto più propriamente politico per assumere il significato di *paideia*⁷³. Nel contesto di queste riflessioni, è tuttavia significativo ricordare come per Francesco Petrarca, padre della rinnovata attenzione all'*humanitas* classica nella cultura rinascimentale, il discorrere nel colloquio campeggi centrale con la sua corrispondenza di interno ed esterno, proprio per la potenza di elevare la natura umana; e come esso abbia il fine della "*Ceterorum hominum charitas*", prendersi cura amorevolmente degli altri⁷⁴.

Ecco che Arendt ritorna a Lessing e alla sua polemica contro l'intolleranza, che la filosofa menziona come attitudine verso "infinità di opinioni possibili in cui si rifletta il dialogo degli uomini sulle questioni del mondo"⁷⁵; ritorna al lessinghiano rapporto controverso con

⁷⁰ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 24.

⁷¹ Ivi, 25.

⁷² Arduo dare conto della nozione latina di *humanitas*. Per l'arricchimento della parola greca di risvolti politici e sociali, cfr. AFRO TERENCE, *Heautontimorùmenos*, Mondadori, Milano, 2006, v.77; per il concetto di *humanitas* che Cicerone eredita dal Circolo degli Scipioni, in nome della "comune natura di tutti gli uomini", cfr. MARCO TULLIO CICERONE, *Per un poeta - L'orazione Pro Archia*, Dadò Ed., Locarno, 1997; cfr. G. MONACO, G. DE BERNARDIS, A. SORCI, *L'attività letteraria dell'antica Roma*, Palumbo, Palermo, 1982, 220.

⁷³ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 25.

⁷⁴ F. PETRARCA, *Le Familiari*, V. ROSSI, U. BOSCO (a cura di), Sansoni, Firenze, 1933, 45 ss; cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1994, 26-7.

⁷⁵ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 26; per la lotta all'intolleranza, cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, cit, 198-199; per la compassione, cfr. Ivi, 226s; per la filantropia, la beneficenza e il *Mittelgut*, Ivi, cfr. 237 ss.

la verità assoluta, cui il poeta preferisce l'apertura al mondo, il dono dell'amicizia, nell'amore genuino per gli esseri umani, connotati dal limite⁷⁶. Dunque, si potrebbe dire: cura, vulnerabilità, presa in carico. Ci si potrebbe chiedere quanto il dono dell'amicizia politica riveli una "cura" per il bene comune e dialoghi con la forma di "amore" che in Agostino da origine alla città terrena: massima forza relazionale aggregante, "amore come forza che esplicita e realizza pienamente la socialità della persona"⁷⁷. Pienezza, integrità dell'umano, cifra etica per la comunità politica, che in essa realizzerebbe sé stessa e la propria umanità⁷⁸.

Non compassione, in sostanza, suggerisce questo scritto arendtiano, ma amicizia, dia-logo infinito tra gli uomini, che – alla maniera di Lessing – continuerà incessantemente fino a che ci saranno uomini, con i loro limiti, le loro specificità, restituendo rilevanza politica a ciò che resta relegato nell'etica e nella dimensione antropologica.

Nella natura del dialogo stesso sta la propensione all'altro, intessuta di capacità di com-prendere e pro-porre. Ecco perché ad Arendt interessa sottolineare che per Lessing tra gli umani non possa esserci verità unica, in quanto essa, appena enunciata, viene continuamente riformulata; e che la "società umana" rischia di "soffrire molto a causa di quelli che aspirano ad assoggettare tutti i modi di pensare al loro proprio"⁷⁹.

5. *Umanità plurale. Verso una conclusione*

Il testo si riconnette nuovamente alla questione di fondo della disumanità, mettendo a confronto il rapporto con la verità in Lessing e in Kant, il quale "sarebbe stato certamente disposto a sacrificare la verità alla possibilità della libertà umana", ma non all'amicizia e al dialogo tra gli uomini in senso lessinghiano. Sebbene, infatti, Kant avesse affermato che non ci potesse essere verità assoluta in campo teoretico,

⁷⁶ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 26.

⁷⁷ R. D'AMBROSIO, *Il potere*, cit., 112; cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 3voll., Città Nuova, Roma, 1978-1991, XIV, 28.

⁷⁸ Cfr. R. D'AMBROSIO, *Il potere*, cit., 113; per il legame tra amicizia politica e felicità, cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, cit., XIX, 3,2.

⁷⁹ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 26,27.

riteneva, invece, assoluto il dovere dell'imperativo categorico, superiore agli uomini, ma decisivo nelle questioni umane: "esso non può essere trasgredito nemmeno per amore dell'umanità in qualunque senso la si intenda"⁸⁰. A fronte delle accuse di disumanità da parte della critica circa l'istanza dell'imperativo categorico, Arendt ribadisce che la disumanità in Kant non sta nella legge morale, la quale oltrepasserebbe la debolezza della natura umana, bensì nel fatto di averla postulata e introdotta nell'ambito umano come assoluta, "in contrasto con la sua fondamentale relatività", di fatto negando che esso sia costituito da relazioni⁸¹.

I due punti di vista si calano significativamente nella perdita di pienezza del senso dell'umano, se si considera che chi si sente dalla parte della verità non sarà incline a sacrificare la propria prospettiva a favore dell'amicizia politica o del senso di umanità che essa coltiva, ma si sentirà piuttosto in dovere di aderire al valore superiore dell'obiettività⁸². Così è avvenuto per le conclusioni politico-pratiche che i nazisti hanno tratto dalla loro presunta verità. Ancora una volta: quale la misura del senso dell'umano dinanzi alla devastazione? Arendt formula l'iperbole che si possa dimostrare la superiorità di una razza e si chiede se in nome di questa presunta "verità oggettiva" sia lecito poi lo sterminio della razza considerata inferiore. Se tale tesi si inserisce in un contesto nel quale prevale il Cristianesimo, la risposta sarà negativa⁸³. Si può tuttavia riferire il medesimo quesito a una diversa legge morale, ritenuta superiore alle questioni umane e ottenere l'esito opposto. Di qui la predilezione per la linea dell'amicizia "politica" tra gli uomini, che la pensatrice indica in Lessing come: "la stupefacente mancanza di obiettività"; ella evidenzia altresì come "la sua parzialità sempre vigilante" che non ha a che fare con la soggettività, diventi un

⁸⁰ *Ibidem*; Per le critiche alla legge morale, cfr. A. CAMPO, *L'adeguatezza della legge morale: Spinoza, Kant e l'esperienza della libertà*, http://www.metajournal.org/articles_pdf/429-458-campo-meta-2020-no2.pdf cfr. G. SALMERI, *L'umanità come disposizione morale*, posizione di un problema, in "Dialegesthai" Rivista di filosofia, 09.05.2001. <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/giovanni-salmeri-02>.

⁸¹ H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 26. Interessante la convergenza di Arendt e Tronto sull'errore kantiano di aver universalizzato la morale espungendone ogni emozione, sul punto, cfr. C. CHAMBERTY, C. N. LEMAITRE, *Thinking about the Institutionalization of care with Hannah Arendt: A Nonsense Filiation?*, cit., 7.

⁸² H. ARENDT, *L'umanità nei tempi oscuri*, cit., 28.

⁸³ *Ibidem*.

inno alla pluralità e una garanzia perché non si fonda su alcuna idea superiore di verità, né religiosa, né politica, né morale, bensì “si riferisce agli uomini nel loro rapporto con il mondo”⁸⁴. Sarebbe che la lettura arendtiana di Lessing configuri una cura e un’attenzione costante al coltivare e propiziare nel mondo un’umanità plurale, un modo di stare insieme che assicuri ad ognuno la rilevanza della sua specificità, dell’angolazione con cui guarda e contribuisce alla comune realtà umana. Un coltivare sé stessi e lo spazio plurale come un “giardino” comune, con la cura che “migliora l’ambiente e affina le proprie capacità”, a partire dalla nozione classica di *humanitas*⁸⁵.

Con grande sensibilità, la filosofa tedesca sottolinea, poi, come per Lessing neanche la fraternità costituisca un valore superiore alle questioni umane e come neanche essa potesse cancellare tutte le distinzioni⁸⁶: “la sua sola preoccupazione era di umanizzare l’inumano con un incessante parlare...”, volendo essere “l’amico di molti, ma il fratello di nessuno”⁸⁷. È, infatti evidente, si può aggiungere, come un ideale di fraternità chiuso, magari di perfetti, aggiri la questione e si ponga nuovamente come un valore escludente, dirimente di diverse categorie di umano.

Si va configurando un senso dell’umano perno della democrazia plurale e il dibattito costruttivo di consapevolezza e propensione all’altro, quale attitudine di cura, attenzione a, lievito di uno spazio comune, adeguato al prosperare di un’umanità molteplice. Con un passo in più, si potrebbe sostenere la cura come una prospettiva comune da coltivare insieme, nella dimensione politica del confronto, per ristabilire l’integrità dell’umano al centro della democrazia e assicurarvelo.

Il discorrere nello spazio pubblico sembra l’unico garante di continua umanizzazione della storia umana, anche laddove essa assume

⁸⁴ H. ARENDT, *L’umanità nei tempi oscuri*, cit., 28,29; circa i diversi punti di contatto tra Arendt e Tronto, in particolare per i concetti di pluralità, alterità e cura non diadica, bensì politica del mondo, cfr. C. CHAMBERTY, C. N. LEMAITRE, *Thinking about the Institutionalization of care with Hannah Arendt: A Nonsense Filiation?*, cit., 12 ss.

⁸⁵ L. BOELLA, *Ripensare l’umanità nei tempi bui*, <https://it.gariwo.net/editoriali/ripensare-l-umanita-nei-tempi-bui-19559.html>, p. 1; cfr. ID., *L’umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina, Milano, 2019.

⁸⁶ H. ARENDT, *L’umanità nei tempi oscuri*, cit., 29.

⁸⁷ *Ibidem*.

attitudini disumane. Solo nella pluralità, “là dove ciascuno dice ciò che gli sembra verità” si dà uno “spazio a più voci” si incarna la molteplicità dell’umano e si esorcizza “l’uomo al singolare”⁸⁸. “Ogni verità situata fuori da questo spazio, sia che apporti felicità o infelicità, è inumana nel senso letterale del termine”⁸⁹.

Oltre la compassione e lungi dalla fraternità impolitica, l’impegno per la pienezza dell’umano, in tutti i suoi significati, e per la contezza del valore plurale del “tra”, è la cura dello spazio comune, come luogo del confronto anche polemico, costruttivo, in cui tutte le forze, le energie anche di infelicità concorrano a tenere vivo il discorso, sempre rinnovato, sul senso dell’umano e sulla sua integrità mai univoca, ma infinitamente molteplice.

Continuare a riflettere in termini politici sulla categoria della cura in un tempo buio per il genere umano come quello attuale, per le ferite che gli vengono inferte numerose, disumanizzanti, e farlo a partire da queste poche considerazioni su Hannah Arendt, anche se con riguardo a un suo breve scritto, potrebbe volersi chiedere se riconoscere importanza al paradigma della cura possa significare non aprire a una prospettiva strutturata, in nome di valori assoluti o irrinunciabili, bensì aperta, espressione del molteplice, quale valore comune da tutelare. Spendersi e prendersi ognuno e insieme cura del senso della vita, delle condizioni che la tutelano, dell’ambiente, del comune spazio pubblico, intessuto di relazioni di amicizia politica, fondato sul discorrere costruttivo e partecipativo della cosa comune. Chiedersi se introdurre concretamente la prospettiva della cura nella dimensione politica non significhi coltivare la propensione all’altro, al confronto; coltivare, insomma, quel “tra” o quella distanza che intercorre tra la specificità di ognuno, di ogni singolo, di ogni gruppo che si riconosca popolo, riconoscendo alla parola un ruolo centrale, gravido di conseguenze, nella consapevolezza che il prevalere del conflitto, del paradigma oppositivo, segnala sempre l’impotenza della parola o della politica.

Chiedersi, inoltre, se cura non significhi proprio non-paradigma, o paradigma di verità aperta, nel quale vigilare che la pluralità del genere umano venga garantita e con essa tutte le condizioni della natura o dell’ambiente antropizzato che ad essa giovano. Genere umano fatto per vivere insieme, con reciproca propensione all’altro, nel mondo

⁸⁸ Ivi, 30.

⁸⁹ *Ibidem*.

comune, continuamente *in fieri* per la contezza che ha di sé e la capacità di radicarsi in essa nel dia-logo. Cura come lavoro del pensiero e del discorso, volto a preservare il molteplice della vita a tutto tondo nelle esperienze, azioni, linguaggi, in un inesauribile caleidoscopio, garanzia delle differenze.

Queste brevi considerazioni, infine, non vogliono assumere una prospettiva relativista⁹⁰, bensì riflettere sulla possibilità di “abbandonare l'incuria per ciò che è comune”⁹¹ e trasformare l'attitudine alla cura del mondo, come la cifra di quel “tra” che renda possibile il confronto fra molteplici differenze, ognuna incarnazione di un “vero” volto umano, vulnerabile e mortale.

⁹⁰ Cfr. I. BERLIN, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano, 2013, p. 20 ss; 123 ss.

⁹¹ Cfr. M.P. PATERNÒ, *Le filosofie della cura*, in <https://www.youtube.com/watch?v=8l0CfryYVku>.

TOMMASO VISONE

RIVOLUZIONARE L'IMMAGINARIO.
CORNELIUS CASTORIADIS E LA *PAIDEIA* DELLA CURA

SOMMARIO: 1. L'istituzione immaginaria della società, l'autonomia e la democrazia. – 2. L'oligarchia liberale nell'Occidente contemporaneo. – 3. Un'idea originale di rivoluzione. – 4. La *paideia* o come si diventa cittadini. – 5. La *paideia* della cura e la cura della creatività.

“*Le social est cela même, autoaltération, et n'est rien s'il n'est pas cela*”.
Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 1975.

Le teorie della cura sembrano acquisire sempre più rilevanza per quanto concerne il dibattito relativo alla concettualizzazione e ai contenuti della cittadinanza. In particolare tale aspetto politico emerge dal lavoro quarantennale, richiamato nell'introduzione del presente volume, di Joan C. Tronto¹, che si colloca all'interno di quello che è stato definito come un vero e proprio *caring turn* in ambito filosofico². Si tratta di un approccio che risulta estremamente interessante ai fini del superamento della crisi in cui si dibatte la “democrazia” occidentale. Crisi spesso connessa ai fallimenti attribuiti alla stessa che investono, tra le altre cose, il mancato superamento di un “ordine sociale e simbolico caratterizzato da un binarismo gerarchico e generatore di separazioni, silenziamenti e disuguaglianze”³. Se in tal senso la democrazia appare come il regime dell'eguale partecipazione, della reciprocità e della distribuzione delle responsabilità⁴, non si può non constatare

¹ Si vedano a riguardo J. C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia 2006; J.C. TRONTO, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, 2013, J.C. TRONTO, *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Cornell University Press, New York, 2015 e M.P. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, in ID. (a cura di), *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 11-40.

² C. FARACO e M. PATERNÒ, *Cura e Politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2022, 29-31.

³ Ivi

⁴ La letteratura sul concetto di democrazia (e sui suoi modelli storici ed ideali) è

come si abbia bisogno di una prospettiva che rimetta in questione l'immaginario moderno su cui ha pesato il verticalismo e il binarismo patriarcale⁵. A riguardo il pensiero di Cornelius Castoriadis⁶ ci permette di problematizzare alcuni assunti impliciti in tale approccio, valorizzando le potenzialità relative all'istituzione di un percorso di democratizzazione utile a risignificare e a rafforzare l'istituto della cittadinanza nelle società occidentali. In merito si cercherà di fare incontrare le considerazioni del filosofo greco-francese sul ruolo dell'immaginario, sulla democrazia e sull'importanza della "paideia" con alcune proposte avanzabili alla luce delle teorie della cura. Per cominciare sarà opportuno sottolineare qualche elemento di fondo del contributo dell'autore dell'*Institution imaginaire de la société* (1975) che, come è stato recentemente scritto, "fonda una nuova prospettiva, proponendoci un'inedita visione del mondo e della vita"⁷.

1. *L'istituzione immaginaria della società, l'autonomia e la democrazia*

La riflessione di Castoriadis, che ha attraversato la seconda metà del XX secolo, partiva da un assunto teorico fondamentale. Egli de-

troppo vasta per poter essere racchiusa in questa sede. Ai fini di questa riflessione si rimanda a F.M. DI SCIULLO, *La democrazia della sfiducia. La rappresentanza nell'età del paradosso (2001-2020)*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2022; J. W. MÜLLER, *Democracy Rules*, Penguin, London, 2021; T. VISIONE, "Il "meticcio secondo ragione". Una riflessione sulla democrazia e la sua crisi" in F. MARTINY e T. VISIONE, *Ripensare l'Europa. Istituzioni, mutamenti, concetti*, Altravista, Pavia, 2019, 87-104 e a P. ROSANVALLON, *La société des égaux*, Seuil, Paris, 2011.

⁵ Elementi questi che hanno caratterizzato la storia del pensiero politico occidentale, secondo una prospettiva androcentrica che, nel pensiero dei "classici" dell'età moderna (Grozio, Pufendorf, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel), ha frequentemente escluso e/o subordinato le donne. Si veda M.P. PATERNO, *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento ad oggi*, Carocci, Roma, 2012.

⁶ Per un'introduzione al pensiero di Castoriadis si rimanda a E. PROFUMI, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano, 2010.

⁷ E. PROFUMI, "L'Istituzione e il suo portato filosofico-politico", in C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano, 2022, 11. Secondo Edgar Morin, Cornelius Castoriadis è stato "un titano del pensiero" mentre ad avviso di Habermas è stato autore "del tentativo più originale, più ambizioso e più meditato per pensare ancora una volta come prassi la mediazione liberante tra storia, società, natura esterna e interna". Si veda a riguardo R.A. VENTURA, "Introduzione" a C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia. Scritti 1949-1997*, Luiss University Press, Roma, 2022, 11.

scriveva l'essere come "caos, senza fondo, abisso", opponendosi a una visione dello stesso come *cosmos*, come un mondo interamente ordinato⁸. Lì dove esso conosceva, momentaneamente⁹, un ordine sensato lo conosceva a causa dell'intervento dell'uomo – secondo il filosofo greco-francese l'essere umano era psicologicamente alla ricerca di senso¹⁰, ed era focalizzato in primis su questa ricerca¹¹ – che creava significati immaginari tramite i quali dava forma a "regimi storico-sociali"¹² da cui dipendevano le operazioni materiali di produzione e riproduzione della realtà. Suddetto immaginario istituente¹³ non era, secondo questa

⁸ «La dimensione caotica dell'Essere è ineliminabile ed è ciò che impedisce di coglierlo come un ordine cosmologico, strettamente matematicizzabile o attraverso quella che egli chiama logica insiemistica-identitaria o "insidica". C'è quindi sempre una creazione in senso forte». S. LATOUCHE, "Cornelius Castoriadis. L'autonomia radicale", in S. LATOUCHE (a cura di), *Castoriadis. L'autonomia radicale*, Jaca Book, Milano, 2014, 15.

⁹ Scriveva a riguardo: «l'assenza di senso del mondo è sempre una possibile minaccia per il senso della società, e perciò il rischio di crollo dell'edificio sociale dei significati è sempre presente» «Hobbes aveva ragione, ma non per le sue ragioni. La paura della morte è la pietra angolare delle istituzioni. Non la paura di essere ucciso dal vicino, ma la paura, assolutamente giustificata, che tutto, anche il senso, si dissolverà». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, Elèutera, Milano, 2022, 64 e 142-143.

¹⁰ E rispondeva a tale domanda acquisendo e utilizzando gli strumenti istituiti dall'immaginario sociale (es. il linguaggio, etc.). Si veda C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 50. In merito Castoriadis sottolineava come «la società strappa l'essere umano singolo all'universo chiuso della monade psichica, lo costringe ad entrare nel duro mondo della realtà, ma in cambio gli offre senso, senso diuturno. Nel mondo reale di volta in volta creato dalla società, le cose hanno un senso; la vita e (di solito) la morte hanno un senso. Questo senso è l'aspetto soggettivo, l'aspetto relativo all'individuo, dei significati immaginari sociali. Questa *Sinnggebung*, donazione di senso, o meglio *Sinnschöpfung*, creazione di senso, è il momento difficile e cruciale». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 140.

¹¹ Si trattava di un primato che non determinava una sottovalutazione dei bisogni umani, che venivano tuttavia distinti da quelli animali. Si veda C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., 248-249.

¹² Questa categoria, quella del sociale-storico, rispondeva all'esigenza di pensare insieme il sociale e lo storico. Si veda C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., 340-341.

¹³ «Ciò che, a partire dal 1964, ho definito Immaginario sociale...e più in generale ciò che chiamo Immaginario, non ha niente a che vedere con le rappresentazioni correnti connesse a questa parola...L'immaginario di cui parlo non è immagine di. È creazione incessante ed essenzialmente indeterminata (sociale-storica e psichica) di figure/forme/immagini, a partire da cui soltanto si può parlare di "qualche cosa".

lettura, il prodotto volontaristico di un gruppo ristretto di uomini ma era invece un “*imaginaire collectif anonyme*”¹⁴, diffuso nella società¹⁵.

Tali regimi storico-sociali - attraversati e animati da istituzioni politiche, religiose, etc.- erano stati normalmente “eteronomi” (ovvero avevano conosciuto solo cambiamenti attribuiti a un fattore esterno, dio, leggi naturali, caso, etc.)¹⁶. Tuttavia siffatta normalità dell’eteronomia non escludeva un paio di vistose eccezioni: la Grecia classica e l’Europa moderna¹⁷. In questi due casi ci si era posti il problema del fondamento delle istituzioni umane, della loro esistenza e quindi quello della loro trasformazione, mettendo in discussione il significato chiuso, dato, tipico delle società eteronome¹⁸. Quindi, secon-

Quelle che noi chiamiamo “realtà” e “razionalità” sono le opere di questo immaginario». C. CASTORIADIS, *L’istituzione immaginaria della società*, cit., 33-34. Si veda altresì C. CASTORIADIS, *La montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Seuil, Paris, 1996, 132-133 e C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 97.

¹⁴ «*L’histoire est création, et chaque forme de société est une création particulière. Je parle d’institution imaginaire de la société, parce que cette création est l’œuvre de l’imaginaire collective anonyme*». C. CASTORIADIS, *La montée de l’insignifiance*, cit., 118.

¹⁵ Esso, come potere istituyente, «non è localizzabile» e «certamente non è mai quello di un individuo o di un’istanza designabili... Dunque, in un certo senso, è il potere del campo storico-sociale stesso, il potere di *outis*, di Nessuno». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit. 63.

¹⁶ L’eteronomia per Castoriadis consisteva nella «la sottomissione collettiva a una normatività o legalità che, presentandosi abusivamente come extrasociale, sembra rendere intoccabile e immutabile l’adesione degli individui all’immaginario sociale». F. CIARAMELLI, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, in C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 17-18.

¹⁷ «La società in cui si manifestano la possibilità e la capacità di mettere in discussione le istituzioni e i significati stabiliti sono una minima eccezione nella storia dell’umanità. Infatti ne abbiamo solo due esempi: un primo esempio nella Grecia antica, con la nascita della democrazia e della filosofia, e un secondo in Europa occidentale, dopo il lungo periodo eteronomo nel Medioevo». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit. 101.

¹⁸ Elemento che apparentemente sembrerebbe avvicinare Castoriadis alla dicotomia “*société ouverte, société close*” sviluppata da Bergson in *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Tuttavia Castoriadis distingue esplicitamente tra società aperte (l’Europa moderna e l’Occidente contemporaneo) e società che hanno realizzato l’autonomia e l’autogoverno (Atene classica). C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 160. Sulla storia del concetto di società aperta si veda T. VISONE, *Société ouverte* in C. BOUTIN, F. ROUVILLOIS, O. DARD (sous la direction de), *Le dictionnaire du progressisme*, Cerf, Paris, 2022, 1004-1009.

do Castoriadis, la riflessività era la chiave per la libertà¹⁹ e il primo dei due elementi – il secondo era relativo all'aver modo di agire secondo tale riflessività – che rendevano possibile l'autonomia:

*Je dirai que une société est autonome non seulement si elle sait qu'il fait ses lois, mais si elle est en mesure de les remettre explicitement en cause*²⁰.

Siffatto concetto di autonomia non aveva nulla a che vedere con quello kantiano o con quello "mitizzato" tipico di un certo liberalismo che nascondeva il tema dell'interdipendenza umana²¹. Esso infatti, lungi dal negare la rilevanza dei bisogni umani né l'importanza della società ai fini dell'indipendenza personale, si concentrava sulla radicale messa in discussione, pratica e teorica, dell'esistente senza fare affidamento ad alcuna norma esterna a tale prassi. In merito, quindi, Castoriadis poteva sostenere che la sua prospettiva:

«non ha niente in comune con l'“autonomia” kantiana, per molteplici ragioni. È sufficiente menzionarne una soltanto: per essa, non si tratta di scoprire in una Ragione immutabile una legge che essa si darebbe una volta per tutte, ma di interrogarsi sulla legge e sui suoi fondamenti, di non restare affascinata da questa interrogazione, ma di fare e di istituire (dunque anche di dire). L'autonomia è l'agire riflessivo di una ragione al tempo stesso individuale e sociale che si crea in un movimento senza fine»²².

Ad avviso del filosofo greco-francese, la società in cui quest'ultima si era manifestata nella sua massima radicalità – senza giungere in ogni caso ad una piena autonomia²³ – era stata quella democratica, ovvero quella dell'Atene classica. In essa si era dimostrato come le forme di esercizio del potere basate sul potere del *demos* e sulla fine delle nor-

¹⁹ «Cosa devo pensare?» Per Castoriadis era questa la domanda alla base della filosofia (non «cos'è l'essere?» domanda, a suo avviso, diffusa ovunque). Siffatta questione, secondo il filosofo dell'*imaginaire*, metteva in crisi ciò che era dato e risultava alla base del progetto di libertà greco. Si veda C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 137.

²⁰ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 195.

²¹ Si veda a riguardo di tale “autonomia mitizzata” M.P. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, cit., 17-18.

²² C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 79.

²³ Si veda S. LATOUCHE, “Cornelius Castoriadis. L'autonomia radicale”, cit., 22.

me trascendenti ed ereditate (e quindi sull'autolimitazione e l'autoistituzione) fossero possibili e realizzabili²⁴. Infatti:

La démocratie consiste en ceci, que la société ne s'arrête pas à une conception de ce qu'est le juste, l'égal ou le libre, donnée une fois pour toutes, mais s'institue de telle sorte que les questions de la liberté, de la justice, de l'équité et de l'égalité puissent toujours être re-posées dans le cadre du fonctionnement « normale » de la société²⁵.

In tal senso la democrazia, nel suo esercizio di riflessività -per Castoriadis la democrazia sorgeva insieme alla filosofia²⁶ mostrava a fondo la natura e la tragedia umana segnata da un'inscindibile rapporto con la caoticità e l'infondatezza dell'essere che si declinava in un'autentica tensione creatrice:

Elle rompt la clôture de la signification et restaure ainsi à la société vivante sa vis formandi et sa libido formandi. Elle fait, en réalité, la même chose dans la vie privée, puisqu'elle prétend donner à chacun la possibilité de créer le sens de sa vie. Cela présuppose l'acceptation de ce fait qu'il n'y a pas, comme trésor caché et à trouver, de «signification» dans l'être, le monde, l'histoire, notre vie: que nous créons la signification sur fond de sans fond, le sens sur fond de a-sens, que nous aussi nous donnons forme au Chaos par notre pensée, notre action, notre travail, nos œuvres, que donc cette signification n'à aucune «garantie» extérieure à elle²⁷.

2. L'oligarchia liberale nell'Occidente contemporaneo

Secondo tale lettura, il mondo occidentale della seconda metà del Novecento non rappresentava un modello di democrazia, ma un sistema politico "oligarchico liberale"²⁸ che si situava in modo particola-

²⁴ Si veda C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit. 145-160.

²⁵ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 195.

²⁶ Si veda C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 78.

²⁷ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 242.

²⁸ «...rendiamoci conto che la «democrazia» attuale può essere tutto quello che vogliamo, ma non una democrazia, poiché la sfera pubblica/pubblica è di fatto privata, è in possesso dell'oligarchia politica e non del corpo politico...ma parliamo delle società occidentali contemporanee. In queste società, qualunque filosofo politico dei tempi classici avrebbe riconosciuto dei regimi di oligarchia liberale: oligarchia, perché un ceto deter-

re nel regime sociale-storico del capitalismo. Infatti, all'interno di quest'ultimo – attraversandolo e alterandolo²⁹ – sopravvivevano i “preziosi” risultati di lotte multiformi precedenti che mantenevano vivo il progetto dell'autonomia³⁰, sotto forma di fine dell'indiscutibilità del potere costituito e dell'autorità vigente. Su tale base si erano, ad avviso del filosofo greco-francese, affermati modelli antropologici, tipi di individuo, che avevano fatto sì, non solo che il potere in queste società fosse da molti punti di vista limitato, ma anche che venissero riconosciuti nelle stesse tutta una serie di diritti e libertà civili e politiche come istituzioni delle medesime società³¹. Tuttavia il capitalismo operava sempre più in modo tale da soffocare progressivamente tale componente immaginaria altrà da sé, assimilando totalmente “il materiale umano” di cui si appropriava³². Il che rendeva siffatto Occidente molto distante dalla democrazia ateniese:

minato domina la società; liberale, perché tale ceto lascia ai cittadini un certo numero di libertà negative o difensive». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 156-157.

²⁹ Si trattava, nel caso dell'Occidente, di un vero e proprio «istituzione duale»: vi erano «due magmi di significazioni», da una parte «delle significazioni che animano il capitalismo» e dall'altra «delle significazioni che da secoli animano il movimento verso l'autonomia sociale e individuale». C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit., 157. A riguardo Castoriadis sosteneva che «diritti e le libertà civili e politiche, vincoli imposti allo Stato o al funzionamento “spontaneo” dell'economia non sono “prodotti dell'infrastruttura capitalistica”, né doni fatti al popolo dal capitalismo per ingannarlo. Sono stati strappati ed imposti al regime via via dominante attraverso secoli di lotte multiformi, che precedono il capitalismo, che sono costate oceani di sangue e montagne di cadaveri». C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit., 162.

³⁰ Non è un caso che nella critica al sistema burocratico dell'Unione sovietica e in diverse altre occasioni Castoriadis si trovasse “dalla parte dei liberali”. R.A. VENTURA, “Introduzione”, cit. 43.

³¹ Si veda F. CIARAMELLI, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, cit., 18-21.

³² C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit., 160. Castoriadis sottolineava come “la specificità del regime sociale noto come capitalismo è che per la prima volta nella storia abbiamo a che fare con una tendenza all'espansione illimitata delle forze produttive in quanto tali, un puro poter produrre in generale...con il regime sociale del capitalismo, l'espansione illimitata cessa di essere una semplice idea o un sogno a occhi aperti. Diviene una tendenza reale, un fatto, perché si è data i mezzi “reali-razionali” di realizzarsi, nella misura in cui può realizzarsi. Questo significa che la tendenza all'espansione influenza e trasforma costantemente le condizioni materiali e umane, fiche e sociali della produzione in vista di un'espansione sempre maggiore”. In tale regime “...gli esseri umani,... vengono giudicati de iure e de facto in funzione della loro “efficacia”, ovvero continuamente messi in competizione con gli altri mezzi disponibili”. C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit. 116-117.

On chercherait en vain l'exemple de ce qu'est un citoyen responsable, « capable de gouverner et d'être gouverné » comme disait Aristote, de ce qu'est une collectivité politique réflexive et délibérative. Sans doute il y subsiste, résultat de longues luttes antérieures, des libertés – importantes et précieuses, quoique partielles; elles sont essentiellement défensives. Dans la réalité social-historique effective du capitalisme contemporaine, ces libertés fonctionnent de plus en plus comme simple complément instrumental du dispositif maximisateur des « jouissances » individuelles³³.

In tale scenario l'individuo si illudeva di essere libero ma il più delle volte non faceva che dare alla sua vita il senso vigente nel regime sociale capitalistico, ovvero “*le non-sens de l'augmentation indéfinie de la consommation*”³⁴. In questo modo l'individuo, immerso in una società sempre più caratterizzata dall’*“insignifiance”* e quindi incapace di creare, finiva di fatto per accettare il conformismo imperante come se fosse espressione della natura delle cose, trasformando la sua parziale autonomia in eteronomia. Questo avveniva, a suo avviso, perché:

...il ne peut pas y avoir d'autonomie individuelle s'il y a pas d'autonomie collective, ni de « création de sens » pour sa vie par chaque individu qui ne s'inscrit dans le cadre d'une création collective de significations. Et c'est l'infinie platitude de ces significations dans l'Occident contemporain qui conditionne son incapacité d'exercer une influence sur le monde non occidental, de contribuer à l'érosion de l'empire de significations religieuses ou similaires dans celui-ci³⁵.

Si può a riguardo sottolineare, a trent'anni di distanza, come la prospettiva elaborata nella seconda metà del Novecento da Castoriadis consenta di rileggere quello che si sta sperando oggi non come un'impasse della democrazia causata dai suoi veri o presunti fallimenti, ma come crisi di un sistema politico che, pur avendo costruito degli importanti spazi di libertà, non è mai stato democratico. Il che permetterebbe anche di osservare da un'altra prospettiva quanto rimasto in vita del vecchio immaginario patriarcale (soprattutto riguardo al rapporto tra il femminile e il lavoro di cura), spiegandolo come tratto ca-

³³ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 72.

³⁴ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 72-73.

³⁵ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 73.

ratterizzante di un sistema non compiutamente democratico. Un sistema che, se ha visto nel tempo una progressiva emancipazione della donna, non ha operato (e non opera) con la riflessività radicale tipica delle democrazie, intese nel senso di cui sopra, al fine di mettere in discussione alcuni suoi elementi di fondo³⁶.

3. *Un'idea originale di rivoluzione*

Come evitare, quindi, i pericoli insiti in questo scivolamento verso l'eteronomia? Come riattivare un progetto di autonomia a fronte della sfida posta dall'immaginario capitalistico³⁷? Castoriadis, che seguiva un percorso molto particolare interno al socialismo ma sempre più distaccato dal marxismo, pensava in tal senso a una "rivoluzione"³⁸. Ma bisognava intendersi a riguardo. A suo avviso infatti:

*Révolution ne signifie ni guerre civile ni effusion de sang. La révolution est un changement de certaines institutions centrales de la société par l'activité de la société elle-même : l'auto-transformation de la société dans un temps bref*³⁹.

Tale autotrasformazione, tuttavia, non poteva avvenire semplicemente a seguito di un atto volontaristico o di una sollevazione sociale. Essa infatti poteva scaturire solo da una trasformazione attinente alla sfera, decisiva, dell'immaginario:

Ma perché si dia una simile rivoluzione bisogna che si producano

³⁶ Riguardo a come alcuni elementi propri all'immaginario patriarcale siano ripresi e riprodotti anche all'interno del capitalismo della sorveglianza si veda G. TONI, *Pratiche e immaginari di sorveglianza digitale*, il Galeone, Roma, 2022.

³⁷ «Il capitalismo non è altro che l'istituzione di una significazione immaginaria sociale centrale – l'espansione illimitata del dominio "razionale" – assieme a una serie di istituzioni secondarie che incarnano e realizzano questa significazione». Alla fine del suo percorso storico tale regime sociale-storico invade la totalità della vita e delle funzioni della società e diventa «fine in sé stesso (*Selbstzweck*), perseguito per sé stesso, senza nemmeno più rapporto con la massimizzazione del profitto economico». C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit. 158-159.

³⁸ Sul concetto di rivoluzione in Castoriadis si veda C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 205-2014 e *L'idée de révolution a-t-elle encore un sens? Entretien avec Cornelius Castoriadis*, *Le Débat*, vol. 57, no. 5, 1989, 193-203.

³⁹ C. CASTORIADIS, *Une société à la derive*, Seuil, Paris, 2005, 229.

profondi cambiamenti nell'organizzazione psicosociale dell'uomo occidentale, nel suo atteggiamento verso la vita, in una parola nel suo immaginario... Questo possono realizzarlo solo gli uomini e le donne insieme. Un individuo isolato, o un'organizzazione, possono al massimo preparare, criticare, stimolare, delineare degli orientamenti possibili⁴⁰.

Per operare tale cambiamento era, quindi, necessario modificare l'immaginario, ovvero la capacità di creare nuove immagini (e con esse nuove forme) con i relativi mondi da parte del "collettivo anonimo" che costituiva la società. Ma per poterlo cambiare era necessario restituirgli la sua importanza istituzionale e alimentarlo, curarlo, in ogni cittadino. A tal fine occorreva bloccare quella "*montée de l'insignifiance*" che inaridiva le società occidentali, quella decomposizione dell'immaginario⁴¹ che, ad avviso di Castoriadis, non era definibile come una crisi in quanto non imponeva una decisione e si accompagnava al venir meno del conflitto sociale⁴². Apparentemente si trattava di un compito impossibile, in quanto si fondava sull'attività ricorsiva di tale società – in decomposizione – su se stessa. Tuttavia, in alcuni momenti della sua vasta riflessione, il filosofo greco-francese rompeva tale circolo vizioso affidandosi alla sua peculiare concezione della *paidea*⁴³ che si legava a quel "poter-essere-altrimenti" tipico dell'agire umano nella storia⁴⁴.

⁴⁰ C. CASTORIADIS citato in S. LATOUCHE, *Cornelius Castoriadis. L'autonomia radicale*, cit., 44.

⁴¹ La decomposizione dell'immaginario coincide con la decomposizione della società stessa in quanto «è proprio l'immaginario sociale a garantire che la società stessa non sia un semplice accumulo di funzioni e di dispositivi che non concorrono ad alcunché: esso è la condizione dell'unità di una specifica società, e quindi fondamentale della sua esistenza in quanto società; e nello stesso tempo condizione attiva della comprensione in quanto società specifica. Questa comprensione consiste infatti nell'individuare l'unità di significazione di tale o talaltro mondo social-storico, significazione che non può essere dedotta né prodotta da altro, che è arbitraria, che è creazione immaginaria». C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit., 164.

⁴² Si veda C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 106-107.

⁴³ In particolare si vedano C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 125-144 e C. CASTORIADIS, «Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous» (1975), in C. CASTORIADIS., *Les carrefours du Labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, 249-316.

⁴⁴ Si veda F. CIARAMELLI, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, cit., 25.

4. *La paideia o come si diventa cittadini*

Per Castoriadis, come si è detto, l'immaginazione consentiva di creare nuovi mondi e nuovi significati. Essa consisteva quindi nella capacità creativa di forme/figure/immagini oltre dell'esistenza sociale e individuale, che costituiva l'elemento caratteristico della natura umana⁴⁵. Tuttavia, tale potenzialità umana non riusciva ad esprimersi meramente tramite la proto-immaginazione della monade psichica del neonato, che, se abbandonata a se stessa, poteva essere distruttiva in quanto egocentrica e tendente alla dismisura⁴⁶. Essa, quindi non viveva se non tramite un processo di costrizione operato dalla società sul singolo, un processo di socializzazione che forniva allo stesso degli strumenti (es. il linguaggio) che gli consentivano di sublimare la sua immaginazione radicale e di tradurla in creatività:

Orchestrandosi all'interno di questa logica e per mezzo di essa l'immaginazione radicale dell'essere umano singolo può ormai divenire sorgente creativa a livello collettivo e "reale". Un fantasma resta un fantasma per una psiche singola: ma un artista, un poeta, un musicista, un pittore, non produce fantasmi, crea delle opere; il frutto generato dalla sua immaginazione acquista un'esistenza "reale", cioè storico-sociale, utilizzando una quantità infinita di mezzi, di elementi, e in primo luogo il linguaggio, che l'artista non avrebbe mai potuto creare "da solo"⁴⁷.

⁴⁵ «Gli esseri umani si definiscono in primo luogo non perché sono ragionevoli, ma perché sono dotati di un'immaginazione radicale». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 203. «*La nature ou l'essence de l'homme, est précisément cette «capacité», cette «possibilité» au sens actif, positif, non prédéterminé, de faire être des formes autres d'existence sociale et individuelle... il y a bel et bien une nature ou une essence de l'homme, définie par cette spécificité centrale – la création, à la manière et selon le mode selon lesquels l'homme crée et s'autocrée... Il existe au moins un type d'être qui crée de l'autre, qui est source d'altérité, et qui par là s'altère lui-même*». C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 130-131.

⁴⁶ «La società esiste per omizzare il piccolo mostro frignante che viene al mondo e renderlo adatto alla vita. Per questo, essa deve infliggere una rottura alla monade psichica, imporle ciò che all'inizio, e fino alla fine, nelle sue dimensioni più profonde, la psiche rifiuta: il riconoscimento che "l'onnipotenza del pensiero" esiste solo sul piano fantasmatico, che al di fuori di sé ci sono altri esseri umani, che c'è una certa organizzazione del mondo (opera, di volta in volta, dell'istituzione della società), che l'ottenimento di un piacere "reale" deve strutturarsi attraverso una serie di mediazioni anch'esse "reali" e di solito, in se stesse, piuttosto sgradevoli, eccetera». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 49.

⁴⁷ C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 50.

La creatività umana aveva quindi bisogno di una *paideia*⁴⁸, di un processo educativo, di una pedagogia che prendesse in considerazione tutti i cittadini, e non solo i bambini⁴⁹. In particolare una piena autoriflessività creativa aveva bisogno di una *paidea* democratica⁵⁰, ovvero di un'educazione attiva, di un «*processus politique éducatif*», che si fondasse sull'esercizio pratico⁵¹ e sullo sviluppo in ognuno di un'eguale capacità di partecipare alla vita politica⁵². Tale risultato, secondo Castoriadis, non era tanto frutto esclusivo dell'istruzione scolastica quanto, secondo l'esempio greco, di un insieme di pratiche diffuse volte a far sorgere nel cittadino in formazione delle capacità corrispondenti che gli permettessero di vivere l'eguaglianza. Si trattava quindi di un problema politico che richiedeva una soluzione sullo stesso terreno⁵³:

Che cosa vuol dire... la libertà o la possibilità per i cittadini di partecipare se non c'è, nella società in cui parliamo, quel qualcosa – che va scomparendo nelle discussioni contemporanee... – ...che è la *paideia*,

⁴⁸ «L'aspetto sociale di questo processo è costituito dall'insieme delle istituzioni in cui l'essere umano è costantemente immerso fin dalla nascita: non solo l'altro sociale, in generale ma non inevitabilmente la madre, che si prende cura di lui essendo già esso stesso socializzato in un determinato modo, ma anche il linguaggio parlato da questo altro sociale. In una prospettiva più astratta, si tratta di quella "parte" di tutte le istituzioni che riguarda l'istruzione, l'addestramento, l'educazione dei nuovi venuti: ciò che i Greci chiamavano *paideia* (la famiglia, le generazioni, i riti, la scuola, i costumi, le leggi, eccetera)». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 61

⁴⁹ Si veda C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 85.

⁵⁰ Castoriadis parlava a riguardo di una *paideia* dell'autonomia «un'educazione per l'autonomia e verso l'autonomia, per portare chi la riceve –e non soltanto ai bambini- a interrogarsi costantemente per sapere se agisce con cognizione di causa, o non piuttosto trascinato da una passione o da un pregiudizio». C. CASTORIADIS, *Sull'autonomia in politica, l'individuo privatizzato* in S. LATOUCHE, (a cura di), *Castoriadis. L'autonomia radicale*, cit., 59.

⁵¹ «La pedagogia deve, in ogni momento, sviluppare l'attività propria del soggetto utilizzando, per così dire, quella stessa attività». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 132.

⁵² Si veda C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 284.

⁵³ «...il desiderio e la capacità dei cittadini di partecipare alle attività politiche sono di per sé un problema e un compito politico. E, a mio avviso, rientrano nella sfera di azione di istituzioni che li favoriscono, li prescrivono e creano cittadini inclini a questo esercizio e non alla garanzia di godimento. Ecco!». C. CASTORIADIS citato in S. LATOUCHE, *Cornelius Castoriadis. L'autonomia radicale*, 22-23.

l'educazione del cittadino? Non si tratta di insegnargli l'aritmetica, si tratta di insegnargli ad essere cittadino. Nessuno nasce cittadino. E come lo si diventa? Imparando a esserlo. Lo si impara, in primo luogo, osservando la città in cui ci si trova...⁵⁴.

La *paideia* dunque, secondo questa lettura, partiva da una osservazione e da una partecipazione che era un "ammaestramento verso la comunità". Si trattava di un processo che rendeva presente i doveri verso la stessa, la responsabilità che si portava come singoli cittadini e che permetteva nel tempo di sviluppare – proprio attraverso questa educazione che era descritta come un prendere parte e prendersi cura della società – quella che Castoriadis chiamava la "virtù totale", ovvero la capacità di assumere delle iniziative autonome⁵⁵ ed essere creativi in relazione con il proprio contesto sociale⁵⁶. Tale capacità finiva per coincidere con la trasformazione dell'immaginario stesso, con la forma più profonda dell'"autoalterazione" propria al sociale che assumeva, come si è visto, il nome di rivoluzione. In tal senso il nostro sosteneva che:

...lavorare a preservare e ad ampliare le possibilità di autonomia e di azione autonoma, così come lavorare per favorire la formazione di individui che aspirano all'autonomia, e per accrescerne il numero, è già fare opera politica: un'opera i cui effetti sono più importanti e durevoli di certe forme di agitazione sterile e superficiale⁵⁷.

⁵⁴ C. CASTORIADIS citato in S. LATOUCHE, "Cornelius Castoriadis. L'autonomia radicale", 46.

⁵⁵ Capacità che coincideva con il realizzare le sue possibilità come essere umano. «Il fine della *paideia* è aiutare questo fascio di pulsioni e di immaginazione a diventare un *anthropos*. Attribuisco qui al termine essere umano, *anthropos*, il significato precedentemente indicato di essere autonomo». C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 132.

⁵⁶ La rilevanza dell'azione, delle pratiche e delle prassi all'interno di tale concetto di *paideia* trova diretto riscontro nell'idea di autonomia portata avanti da Castoriadis che si basa in su farsi creativo e ricorsivo che non ha fine. Si veda C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit., 79.

⁵⁷ C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, cit. 53.

5. *La paideia della cura e la cura della creatività*

Si torni adesso al tema della cura, a cui si era fatto cenno nell'introduzione, considerando il potenziale relativo all'incontro tra quest'ultimo e l'idea di paideia democratica sostenuta da Castoriadis. Sotto questa luce, la possibilità che, nella società occidentale contemporanea, possa eventualmente pensarsi e darsi una migliore distribuzione del lavoro di cura, secondo un nuovo modello di cittadinanza⁵⁸ fondato sulla condivisione degli obiettivi e delle responsabilità (e dei pesi) delle attività e dei servizi da erogare/fruire nell'ambito della comune fragilità e vulnerabilità umana e sociale (magari anche in connessione a una rinnovata attenzione al tema del "reddito di cittadinanza" e a quello della "fine del lavoro")⁵⁹, assume un valore strategico. Tale redistribuzione potrebbe, utilizzando un passo di Joan C. Tronto su cui si tornerà tra poco, "cambiare il senso delle nostre finalità politiche e dotarci di nuovi modi di pensare politicamente e strategicamente"⁶⁰, o per dirla con il linguaggio di Castoriadis produrre un nuovo "immaginario collettivo anonimo" contribuendo allo stesso tempo a invertire la rotta rispetto alla decomposizione sociale in corso⁶¹. Essa infatti, proprio grazie alla sua componente pratico-trasformativa⁶², potrebbe contribuire in modo decisivo a riattivare la capacità riflessi-

⁵⁸ Quella che Maria Pia Paternò chiama "Care Citizenship". Si veda M. PATERNÒ, "Cura e cittadinanza: un approccio complesso", in C. FARACO e M.P. PATERNÒ, *Cura e Cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2021, 194-198.

⁵⁹ Si veda C.B. FREY e M.A. OSBORNE, *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?*, in "Technological Forecasting and Social Change", vol. 114, Jan. 2017, 254-80, G. ALLEGRI, *Il reddito di base nell'età digitale. Libertà, solidarietà e condivisione*, Fefé, Roma, 2018; EUROPEAN COMMISSION, DIRECTORATE-GENERAL FOR EMPLOYMENT, SOCIAL AFFAIRS AND INCLUSION, G. LORDAN, *What work disappears?: automation and the changing nature of work*, Publications Office, 2020, <https://data.europa.eu/doi/10.2767/362889>.

⁶⁰ J.C. TRONTO, *Care as Political Concept*, in N. HIRSHMANN e C. DI STEFANO (a cura di), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview Press, Oxford, 1996, 143 (traduzione di Maria Pia Paternò, in M. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, cit., 25.).

⁶¹ Si veda a riguardo la riflessione dedicata da Castoriadis alla "decomposizione delle società occidentali" in C. CASTORIADIS, *Contro l'Economia*, cit., 157-181.

⁶² Tale impatto sul pensiero riflessivo e creativo dei cittadini si lega anche alla peculiare concezione del rapporto tra teoria e praxis nel pensiero di Castoriadis: «La teoria non potrebbe essere data previamente, poiché essa emerge costantemente dall'attività stessa». C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., 137.

va/creativa/partecipativa dei cittadini⁶³, atrofizzatasi in seguito alla chiusura degli stessi in una sfera consumistica e atomistica in cui la “cura dell'altro” viene negata, fuggita, nascosta, demandata, de-problematizzata etc. a seconda dei casi⁶⁴. Questo si somma oggi a una nuova fonte di eteronomia, di cui Castoriadis aveva previsto l'avvento⁶⁵ pur non potendo vederne le forme empiriche: un nuovo sistema di sorveglianza e di controllo della vita umana tramite gli algoritmi; l'ultimo frutto avvelenato di quel trionfo della “ragione strumentale”⁶⁶ che è stato rappresentato dal neo-liberalismo reale negli ultimi 40 anni⁶⁷. In tale scenario un ritorno a una prassi di condivisione di obiettivi e attività, che passi dalla cura (intesa come *care*)⁶⁸, potrebbe quindi contribuire a riaccendere la riflessività e la creatività nella società, qualità atrofizzatesi in quanto sconnesse per l'appunto dalla *paideia* di cui sopra e dalla socialità attiva che la contraddistingue.

⁶³ Il movimento delle donne, secondo Castoriadis, contestava le significazioni immaginarie istituite e allo stesso tempo ne «creava di nuove». Nel 1979 sottolineava come esso «tende a distruggere l'idea di un rapporto gerarchico tra i sessi; esprime la lotta degli individui di sesso femminile per la loro autonomia; dal momento che i rapporti tra i sessi sono basilari in ogni società, esso coinvolge l'intera vita sociale e le sue ripercussioni sono incalcolabili. Lo stesso vale per il cambiamento dei rapporti tra le generazioni. Al contempo donne e giovani sono obbligati a continuare a vivere, dunque a vivere diversamente, a fare, creare, cercare, qualcosa». C. CASTORIADIS, *Un'interrogazione senza fine*, in S. LATOUCHE (a cura di), *Castoriadis. L'autonomia radicale*, cit., 81.

⁶⁴ Tale chiusura e al corrispettivo venire meno, insieme al legame sociale e alla solidarietà, di ogni cura dell'altro, ha contribuito – insieme alle cause strutturali descritte da Case e Deaton – a quelle “morti per disperazione” cui A. CASE e A. DEATON, *Morti per disperazione e il futuro del capitalismo*, Il mulino, Bologna, 2021.

⁶⁵ Si veda C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 148.

⁶⁶ Si veda A. VENTURA, *Il flagello del neoliberalismo. Alla ricerca di una nuova socialità*, L'asino d'oro edizioni, Roma, 2018, 86-87. Sull'uso del termine neoliberalismo – preferito a quello di neoliberalismo – e sul suo rapporto con i processi reali si veda M. DE CAROLIS, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata, 2017.

⁶⁷ Basti pensare al ruolo del “testo ombra” nella determinazione delle cosiddette “economie dell'azione” all'interno del Capitalismo della sorveglianza. Si veda S. ZUBOFF, *Il Capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019.

⁶⁸ L'importanza fondamentale di tali pratiche ai fini dell'esistenza stessa della democrazia è sottolineata da J.C. Tronto nel contributo presente all'interno di questo volume. Si veda J.C. TRONTO, *Democracy as Care Practice: Some Considerations from Thucydides and de Tocqueville*, in C. FARACO e M. PATERNÒ, *Cura e Politica*, cit.

Concludendo, si vuole evidenziare brevemente un'ultima questione. Si ritiene che il lavoro di Castoriadis permetta non solo di pensare concretamente alla valenza rivoluzionaria, nel senso di cui sopra, di una "care citizenship" ma consenta altresì di fare presente una questione relativa ad alcuni aspetti impliciti in una fortunata definizione della cura stessa. In un suo importante scritto Joan C. Tronto definisce la 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»⁶⁹, mentre di recente ha ribadito, riprendendo una definizione elaborata insieme a Berenice Fisher, che la cura consiste in un'attività diretta a «mantenere, perpetuare e mettere a riparo il nostro mondo»⁷⁰. Sempre per la stessa politologa americana, tale approccio – che, come si evince dalle definizioni prese in considerazione, si caratterizza come attività volta a far vivere qualcosa che già esiste- sarebbe in grado di «dotarci di nuovi modi di pensare»⁷¹. Passaggio che farebbe pensare a una rilevanza, perlomeno come obiettivo, della creazione/istituzione di qualcosa di nuovo per la teoria in questione. Tale tema – quello del rapporto tra cura e creatività - non è tuttavia particolarmente approfondito dalla Tronto, che preferisce porre l'accento su altri aspetti (es. la responsabilità, l'attenzione, la competenza come qualità morali dei soggetti coinvolti nell'attività di cura)⁷². La dimensione della creatività umana⁷³, pur presente, sembra quindi essere secondaria all'interno dell'approccio in

⁶⁹ J.C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia, 2006, 118.

⁷⁰ J.C. TRONTO, *Chi se ne cura? Come riformare la democrazia*, in "La società degli individui", n. 73, 1, XXV, 2022, 98.

⁷¹ J.C. TRONTO, *Care as Political Concept*, in N. HIRSHMANN e C. DI STEFANO (a cura di), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview Press, Oxford, 1996, 143 (traduzione di Maria Pia Paternò, in M.P. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, cit., 25.).

⁷² Si veda M.P. PATERNÒ, *Teoria politica ed etica della cura*, cit., 24.

⁷³ La creatività è stata definita da Castoriadis come «un momento di lacerazione... un'alba diversa e sempre nuova in cui di colpo le cose prendono un altro aspetto in un paesaggio sconosciuto» (C. CASTORIADIS citato da F. CIARAMELLI, cit., 15), come «*capacité de faire émerger ce qui n'est pas donné, ni dérivable, combinatoirement ou autrement, à partir du donné*» ovvero «*la capacité de poser de nouvelles formes*» (C. CASTORIADIS, *La montée de insignifiance*, cit, 132) di istituire «ex nihilo». Particolarmente significativa a riguardo era la sua battuta «ma dov'era nascosto il pianoforte nel neolitico?». C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., 317.

questione. Diversamente autrici come Luigina Mortari concepiscono l'attività di cura come diretta alla "fioritura dell'essere"⁷⁴, aprendo a uno spostamento di accento sulla dimensione creativa e innovativa della vita. Sarebbe, dunque, interessante ragionare su un possibile apporto della "filosofia della creazione"⁷⁵ alle teorie della cura, ovvero a una teoria della cura che non metta l'accento esclusivamente sul mantenere, il riparare e il conservare ma anche – e senza contraddizione con gli stessi – a creare. Il che sarebbe complementare all'attivazione della *paideia* di cui parlava Castoriadis, ovvero alla cura delle stesse capacità creatrici insite nell'uomo e messe in discussione da una società che, invece, tende a ipostatizzare, "renderizzare"⁷⁶, gestire e riprodurre ogni aspetto della vita. Compresi quelli attinenti ad un certo approccio monologico e gerarchico che le teorie della cura si propongono di smantellare. In tal senso resta attuale la conclusione di una conferenza, per diversi aspetti premonitrice, del 1989:

Peut-on sortir de cette situation ? Un changement n'est possible que si, et seulement si, un nouveau réveil a lieu, une nouvelle phase de créativité politique dense de l'humanité commence, ce qui implique à son tour la sortie de l'apathie et de la privatisation qui caractérisent les sociétés industrialisées contemporaines. Autrement, la novation historique ne cessera certes pas, toute idée d'une « fin de l'histoire » est multiplement absurde, mais le risque est que cette novation, au lieu de produire des individus plus libres dans des sociétés plus libres, fasse apparaître un nouveau type humain, que l'on peut provisoirement appeler le zappanthrope ou le réflexanthrope, type d'être tenu en laisse, et tenu dans l'illusion de son individualité et de sa li-

⁷⁴ Si veda L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, 35. e L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, 46. Della stessa autrice si veda anche *La cura*, il melangolo, Genova, 2021.

⁷⁵ Ovvero della filosofia di Castoriadis, si veda E. PROFUMI, *L'istituzione e il suo portato filosofico-politico*, cit., 10.

⁷⁶ «La parola deriva da *render*, un termine insolito dal doppio significato, che descrive un'equazione perfetta per catturare quel che accade nel gap tra esperienza umana e dati comportamentali. Da un lato dell'equazione, il verbo descrive un processo nel quale qualcosa si forma in base a un dato precedente, l'azione causale di trasformare una cosa in un'altra, come l'estrazione (*rendering*) dell'olio dal grasso... Dall'altra parte dell'equazione *render* descrive anche il modo in cui la cosa che cambia si sottopone a tale processo: tramite la resa". S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, cit., 248.

berté par des mécanismes devenus indépendants de tout contrôle social, gérés par des appareils anonymes, dont la domination est d'ores et déjà bien en route. Ce que la pensée politique peut faire, c'est poser en termes claires ce dilemme qui nous confronte aujourd'hui. Elle ne peut évidemment pas, à elle seule, le résoudre. Il ne peut être résolu que par la collectivité humaine, sortant de son sommeil et déployant son activité créatrice⁷⁷.

⁷⁷ C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, cit., 148.

GLI AUTORI

Gennaro Maria Barbuto è Professore ordinario di Storia delle Dottrine Politiche presso l'Università "Federico II" di Napoli. I suoi interessi scientifici sono rivolti al pensiero politico rinascimentale e barocco e a quello otto-novecentesco. Fra le sue opere: *Il Principe e l'Anticristo. Ideologie politiche dei gesuiti*, Napoli, Guida, 1994; *La politica dopo la tempesta. Ordine e crisi nel pensiero politico di Francesco Guicciardini*, Napoli, Liguori, 2002; *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli, Guida, 2005; *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e di Giuseppe Rensi*, Napoli, Guida, 2007; *Le antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli, Liguori, 2007; *Il pensiero politico del Rinascimento*, Roma, Carocci, 2007; *Machiavelli*, Roma, Salerno editrice, 2013; *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e "verità effettuale" da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019.

Elena Cuomo insegna Simbolica Politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli, Federico II. Ha pubblicato, fra l'altro, alcuni lavori monografici: *La simbolica speculativa nella filosofia politica di Franz von Baader*, Giannini, Napoli 1996; *Il sovrano luminoso, fondamenti della filosofia politica di Louis-Claude de Saint-Martin*, Giappichelli, Torino 2000; *Tutta colpa di Ismene? Interrogativi e questioni simbolico-politiche sulla tratta delle donne nella società contemporanea*, Mimesis 2018. Ha a suo attivo due curatele: *Simboliche dello spazio. Immagini e culture della terra*, Guida, Napoli 2003; *Per le strade della disumanizzazione. Profili filosofico-politici, etici, giuridici*, Studium, Roma 2021. È inoltre autrice con L. Cimmino del volume: *Simbolica della coppia. Tra etica del comportamento e principi costitutivi*, Guida, Napoli 2001. Tra i saggi si ricorda *Il cannibalismo delle relazioni in Franz von Baader*, in F. Mercadante, M. S. Barberi, R. Di Giuseppe, G. Fornari (a cura di), Giuffrè, Milano 2012; *Solo lo sguardo salva. Sulla mercificazione delle donne schiave nelle democrazie occidentali*, in "Rassegna di Teologia", Napoli 2021; *Cura e cittadinanza. Prospettive possibili per la vita in comune*, in M. P. Paternò e C. Faraco (a cura di), *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021.

Gianluca Dioni è professore associato di Filosofia Politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli "Federico II". Tra le sue monografie si ricordano: *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere nel giusnaturalismo di Christian Thomastius* (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* (2017). Ha curato l'edizione critica e prima traduzione italiana dei *Fundamenta juris naturae et gentium* (2013) di Christian Thomastius e della *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico* (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* (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 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*, FrancoAngeli, Milano 2013; 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)*, Artettra Ed., Capua 2015; *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, FrancoAngeli, Milano 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*, Artettra, 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*, FrancoAngeli, Milano 2020; *L'agire politico tra poesia e potere: Solone*, Mimesis, Milano 2022.

Diego Lazzarich è Professore ordinario di Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"; è stato *visiting fellow* al Dartmouth College e in varie università estere; è Direttore della *Rivista di Studi Politici "Politics"*; dirige vari progetti di ricerca legati

all'esodo giuliano-dalmata. Tra i suoi principali temi di ricerca si segnalano: la guerra nella storia del pensiero politico occidentale, al quale ha dedicato numerose pubblicazioni (incluse *Guerra e pensiero politico. Profili novecenteschi*, 2009; *Discourses of War*, 2013; *Stato moderno e diritto delle genti, Vattel tra politica e guerra*, 2016); la gratitudine nella storia del pensiero politico occidentale dall'età classica all'età moderna (tra le varie pubblicazioni, si segnala *Gratitudine politica I: dall'età classica al Medioevo*, 2019).

Maria Pia Paternò è Professoressa ordinaria di 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*, Jovene, Napoli 1998; *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno*, Giuffrè, Milano 2006; *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento a oggi*, Carocci, Roma 2012; *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020. Ha inoltre curato l'edizione di alcuni volumi sui temi dell'alterità e della cura attorno ai quali ha coordinato un progetto di ricerca finanziato dall'Unione Europea dal titolo *The Care of the Other in the EU. Politics, Principles and Opportunities*. Tra questi: *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017 e, con Cintia Faraco, *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021.

Giovanni Scarpato è ricercatore in Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha pubblicato saggi e ricerche sul pensiero politico italiano in età moderna, con particolare riferimento al pensiero politico di Giambattista Vico e degli illuministi napoletani. Tra le sue pubblicazioni *Giambattista Vico dall'età delle riforme alla Restaurazione. La Scienza nuova tra Lumi e cultura cattolica* (Roma, 2018); *Verso governi umani. Politica e storia in Luigi Blanch* (2018). Nel 2022 ha curato con Gennaro Maria Barbuto *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Milano-Udine, Mimesis.

Joan C. Tronto is Professor emerita of Political Science at the University of Minnesota and the City University of New York. A graduate of Oberlin College, she received her PhD from Princeton University. She is the author of *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (1993) and *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice* (2013), and *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics* (2015) and over fifty articles about care ethics. Her work has been translated into many languages, including French, Spanish, Italian, Portuguese, Greek, Japanese, and Korean. In 2015, she was awarded an honorary doctorate by the University for Humanistic Studies in the Netherlands and won the Brown Prize for Democracy. She served as a Fulbright Fellow in Bologna, Italy in 2007. She currently lives in New York City.

Tommaso Visone è Professore associato di Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Scienze umane della Università degli studi Link e 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*, Chemin de Tr@verse, 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*, Mimesis, Milano, 2014. Ha inoltre curato Henri Grégoire, *Sulla tratta e la schiavitù dei neri e dei bianchi* (Castelvecchi, Roma, 2021); il volume *Ripensare l’Europa. Istituzioni, mutamenti e concetti* (Altravista, Pavia, 2019, con Federica Martiny) e *Gramsci contemporaneo. Discorsi e modelli (contro)egemonici*, (Altravista, Pavia, 2019, con Nicola Cucchi). Dirige la collana “Teoria e ricerca sociale e politica” presso la casa editrice Altravista di Pavia.

Finito di stampare nel mese di settembre 2022
presso la *Grafica Elettronica* - Napoli