



CURA DI SÉ E CURA DELL'ALTRO  
COME RESPONSABILITÀ ETICA NELLA LOTTA ALLA PANDEMIA.  
*UN PRECETTO ANTICO AL TEMPO DEL COVID-19*

di

*R. Loredana Cardullo, Myriam Lazzaro\**

1. *La cura come conoscenza di sé nell'antichità greca*

1.1. *Socrate*

Sin dall'epoca pre-filosofica gli uomini hanno distinto tra due forme di cura: quella destinata al corpo, legata prettamente a una condizione di malattia e corrispondente all'attività (*technê*) medica, che i greci definivano *θεραπεία*, e la cura dell'anima, l'*ἐπιμέλεια*, che indicava, invece, un «intervento orientativo e promotivo volto a far fiorire l'esistenza dell'altro»<sup>1</sup>. Questo secondo tipo di cura era appannaggio esclusivo della filosofia, unico sapere in grado di promuovere «un intervento etico-pedagogico orientato alla formazione di una personalità e al suo perfezionamento in vista di un modello buono»<sup>2</sup> e, aggiungo, in vista del raggiungimento di quella condizione che i greci chiamavano *eudaimonia*, che non rappresenta però la semplice felicità, come la intendiamo noi oggi, traducendo riduttivamente il termine greco, ma la «piena fioritura dell'essere umano in tutte le sue potenzialità»<sup>3</sup>.

---

\* R. Loredana Cardullo ha scritto il paragrafo 3.1; tutto il resto del lavoro si deve a Myriam Lazzaro.

<sup>1</sup> R.L. Cardullo, *La "cura di sé" come prima tappa del progresso spirituale dell'uomo nei commentari neoplatonici all'Alcibiade primo*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 231 (2020), p. 10. Questa differenziazione tra cura del corpo e cura dell'anima è stata riaffermata, in epoca contemporanea, in ambito bioetico. Uno dei principi su cui si fonda questa forma di etica applicata è proprio la distinzione tra il curare, espresso dal verbo *to cure* – che indica un intervento medico rivolto al paziente al fine di rimuovere i sintomi che uno stato di malattia procura – e il prendersi cura, *to care*, – che denota, invece, un atto di cura rivolto alla persona nella sua interezza, che supera e va oltre la cura medica, interessando tutte le dimensioni coinvolte nel benessere umano.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Il primo filosofo che pone al centro della sua riflessione – e della sua stessa vita – la pratica di cura così intesa è Socrate. Come racconta Platone nei suoi dialoghi, in particolare nell'*Alcibiade primo*, per il maestro la cura di sé non può prescindere dalla previa conoscenza di sé, perché non si può aver cura di qualcosa se non la si conosce<sup>4</sup>; ma, per conoscere se stessi bisogna prima comprendere il significato del termine “se stesso”<sup>5</sup>, al quale questa forma di conoscenza deve riferirsi. È quanto raccomanda Socrate ad Alcibiade nel dialogo a lui dedicato, invitandolo a riflettere sul reale significato del concetto di uomo<sup>6</sup>: partendo dal suo usuale interrogativo *ti estì*, Socrate accompagna il giovane lungo un sottilissimo ragionamento, la cui conclusione lo porta ad affermare «che l'uomo o non è nulla o, se è qualcosa, non è altro che anima»<sup>7</sup>. Se, dunque, l'uomo si identifica con la sua anima, la cura che deve rivolgere a se stesso deve riguardare la sua *ψυχή*.

Il modo in cui questa forma di cura deve essere praticata non è noto agli uomini comuni: questi non hanno coscienza di cosa sia la loro anima e, tantomeno, possono avere cognizione di come prendersene cura; solo il sapiente, il filosofo, colui che ha saputo interpretare il divino motto delfico «conosci te stesso» (*γνώθι σαυτόν*), professando la propria ignoranza, può condurre gli uomini lungo questa strada che è incontro con le loro anime, le loro essenze.

Con Socrate, quindi, la pratica di cura assume una veste prettamente relazionale: la cura di sé non può prescindere da un precedente atto di cura da parte di qualcun altro e questo può realizzarsi solo instaurando quel rapporto dialogico che lo stesso filosofo soleva stabilire con i suoi interlocutori, e che si fonda sul metodo – socratico appunto – della confutazione (*ἐλεγχος*)<sup>8</sup>. Se, dunque, il discorso è lo strumento attraverso il quale si può e si deve parlare all'anima, la pratica di cura altro non è che un dialogo tra anime<sup>9</sup>; ma queste, per comunicare tra di loro, devono potersi specchiare l'una nell'altra, così come accade all'occhio quando, guardando un altro occhio nella sua parte più nobile, la pupilla, vede riflesso se stesso: «SOCR: Hai osservato poi che a guardare qualcuno negli occhi si scorge il volto nell'occhio di chi ti sta di faccia, come in uno

<sup>4</sup> Platone, *Alc. I*, 128e-129a.

<sup>5</sup> Ivi, 129a-b: «SOCR. Di' dunque: in qual modo si potrebbe scoprire in che consiste il “se stesso”? Perché di conseguenza potremmo forse scoprire cosa siamo noi, ma rimanendo all'oscuro della prima cosa sicuramente sarà impossibile scoprire la seconda».

<sup>6</sup> Ivi, 129e-130a: «SOCR. Cos'è dunque l'uomo? [...] tu sai almeno che è qualcosa che si serve del corpo. [...] Che altro mai si serve di questo se non l'anima?».

<sup>7</sup> Ivi, 130c.

<sup>8</sup> Platone, *Apol.* 29d-e.

<sup>9</sup> Platone, *Alc. I*, 130d-e: «SOCR. Quindi, va benissimo ritenere che quando io e te ci intrattiamo, servendoci di parole, è l'anima che comunica con l'anima?».

specchio, che noi chiamiamo pupilla, perché è quasi un'immagine di colui che la guarda? [...] Dunque se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio, con la quale anche vede, vedrà se stesso. [...] anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova la virtù dell'anima, la sapienza»<sup>10</sup>.

Perciò l'anima, per conoscere se stessa, deve necessariamente fissare un'altra anima e, soprattutto, quella parte di questa in cui si realizza la sua virtù – cioè la sapienza –, che è anche la parte più divina, poiché vi risiedono conoscenza e pensiero: solo se «si impara a conoscere tutto ciò che vi è di divino, intelletto e pensiero, si ha la possibilità di conoscere se stessi nel modo migliore»<sup>11</sup>; e solo l'uomo che raggiunge la piena conoscenza di sé acquisisce quelle virtù che gli consentono di praticare una vita buona (*εὖ ζῆν*), unica via attraverso la quale poter raggiungere la felicità, che è il fine ultimo dell'esistenza umana. Questo stato di felicità non deriva, però, agli uomini da un costante appagamento dei piaceri corporei, né dalla conquista del successo, del potere o della ricchezza, ma esclusivamente dalla ricerca del bene<sup>12</sup>, perché solamente colui che conosce il bene può compierlo, perché sa discernere sempre ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, nella sfera personale e in quella pubblica; e, per questo stesso motivo, solo un uomo virtuoso – colui che agisce seguendo il bene, perché sa cosa è – può e deve ambire a governare adeguatamente la *polis*<sup>13</sup>, istituendo quel buon governo della città tanto auspicato dal suo discepolo Platone.

Questi, dopo la morte del maestro, cercò di seguirne le orme, anche se il suo approccio verso la riflessione etica assunse nel tempo un carattere più marcatamente politico, determinato dalle sue origini familiari e dall'interesse per la *res pubblica* che lo accompagnò per gran parte della vita. Ma questa sua propensione non si pose mai in contrasto con i principi etici del socratismo, tanto che nei suoi dialoghi soprattutto giovanili, ribadisce – attraverso il personaggio Socrate – la necessità per l'uomo di curare innanzitutto la propria anima, il benessere della quale determina anche quello del corpo. Platone, infatti, critica apertamente la scissione, tipica della tradizione antica, tra *θεραπεία* e *ἐπιμέλεια*,

<sup>10</sup> Ivi, 132e-133a; 133b.

<sup>11</sup> Ivi, 133c.

<sup>12</sup> Platone, *Apol.*, 30a7-b9: «SOCR.: Il mio girovagare ha la sola funzione di persuadervi, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non è dalle ricchezze che viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica».

<sup>13</sup> Come ha sottolineato Pierre Hadot, in *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Torino, Einaudi, 2010, p. 39, «La cura di sé è dunque indissolubile dalla cura della città e dalla cura degli altri, come si può vedere dall'esempio che offre Socrate stesso che identifica la sua ragione di vita con l'occuparsi degli altri».

essendo convinto del fatto che l'anima influenzi il corpo più di qualunque altro elemento e che la pratica di cura debba interessare l'essere umano nella sua totalità e completezza – anticipando quell'approccio che, al giorno d'oggi, viene definito olistico: «come non si deve cominciare a sanare gli occhi senza tener conto del capo, né il capo senza il corpo, così neppure si deve cominciare a sanare il corpo senza tener conto dell'anima, anzi questa sarebbe proprio la ragione per cui tante malattie la fan franca ai medici greci, perché essi trascurano il tutto di cui invece dovrebbero prendersi cura, quel tutto che è malato e dunque non può guarire in una parte. In realtà [...] “ogni cosa, il male o il bene, non irrompe nel corpo e in tutto l'uomo se non dall'anima, dalla quale tutto proviene [...] così che si deve cominciare a curare soprattutto quella se si vuole che la testa e le altre parti del corpo stiano bene”»<sup>14</sup>.

Anche nel *Carmide* viene ribadito il potere curativo che il dialogo esercita sull'anima: «L'anima, o beato, si cura con certi carmi magici che sono poi i *discorsi belli*, dai quali cresce nelle anime la saggezza. Quando questa sia cresciuta e sia là presente, allora è facile dare salute al capo e al resto del corpo. [...] che nessuno ti convinca a curare la propria testa con questa medicina, se prima non avrà affidato la sua anima alla cura dell'incantamento. Perciò anche ora si fa questo sbaglio fra gli uomini che taluni cercano d'essere medici dell'uno o dell'altra cosa separatamente, o della saggezza o della salute»<sup>15</sup>.

Questa funzione terapeutica e paideutica del dialogo si ritrova anche in opere platoniche della maturità, a riprova di quanta fiducia riponesse il filosofo negli insegnamenti di Socrate. Un esempio è il *Fedro*, quando si discute del ruolo psicagogico del discorso, la cui «potenza» – afferma Socrate – «culmina nella guida delle anime (*ψυχάγωγία*)»<sup>16</sup>.

«Ma molto più bello, io credo, diventerà quando farà sul serio, quando ricorrendo alla dialettica e prendendo un'anima adatta, planterà e seminerà, con la conoscenza, discorsi che saranno capaci di soccorrere se stessi e chi li ha piantati, discorsi non sterili ma fecondi di semi, da cui cresceranno altri discorsi ancora, in altri tipi di anime, capaci di rendere sempre immortale questa semenza e rendendo chi li possiede felice, per quanto felice può essere un uomo»<sup>17</sup>.

## 1.2. Platone

Ma Platone, rispetto al maestro, compie un passo avanti: se è vero, infatti, che il dialogo rappresenta il mezzo *par excellence* per conoscere e avere cura di

<sup>14</sup> Platone, *Charm.*, 156d-157a.

<sup>15</sup> Ivi, 157a-b (corsivo mio).

<sup>16</sup> Platone, *Phaedr.*, 271c10.

<sup>17</sup> Ivi, 276e-277a.

se stessi – e, quindi, della propria anima – e degli altri, da solo esso non è sufficiente per rendere completa la formazione dell'uomo che aspira a essere virtuoso, perché la virtù non si acquisisce solo all'interno di un rapporto dialogico ma in un contesto molto più ampio che è quello comunitario, sociale, della *polis*; e il rapporto tra la cura dell'anima e la *πολιτικὴ τέχνη* si trova già nel *Gorgia*, quando Socrate afferma: «[...] cercherò ora, se posso, di rendere più chiaro il mio pensiero. Se due sono queste cose, due, dico, ne sono le arti: chiamo *politica* l'arte che si riferisce all'anima [...] mentre quella che si riferisce al corpo non saprei ugualmente designartela con un nome solo, ma, pur essendo in realtà una sola la cura del corpo, distinguo due parti, la ginnastica e la medicina»<sup>18</sup>.

Se, quindi, il maestro ritiene che la ricerca e la cura di sé debbano costituire l'attività primaria dell'uomo e che questi non debba avere pensiero di nient'altro che della sua anima, Platone, invece, è convinto che questo sia dovere anche della *πόλις*, perché anche lo Stato è anima non meno che corpo, e nella sua struttura è identico all'anima umana. Ed è proprio nella *Repubblica*, sullo sfondo del discorso incentrato sul concetto di giustizia, che si ritrova il famoso parallelismo tra la tripartizione delle classi sociali e quella dell'anima umana<sup>19</sup>, «e siamo perfettamente d'accordo che le stesse parti sono presenti tanto nella città quanto nell'anima di ogni singolo uomo, e in pari numero»<sup>20</sup>. «Ora però portiamo a termine la ricerca che avevamo concepito, pensando che se fossimo riusciti a osservare prima la giustizia in un ambito più vasto che la includesse, sarebbe poi risultato più agevole scorgere quel che essa è nel singolo uomo. Quest'ambito ci parve essere la città, e così ne abbiamo fondata una che risultasse

<sup>18</sup> Platone, *Gorg.*, 464b (corsivo mio).

<sup>19</sup> Cfr. Platone, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, Milano, BUR, 2007, p. 87: «La radicale differenza metodica tra la costruzione della tripartizione politica e la descrizione di quella psichica rende alquanto mal posta la questione della priorità da assegnare all'una o all'altra nella dinamica del pensiero platonico. Nell'ordine dell'antropologia, il dato psichico precede evidentemente quello politico, ma la ricomposizione unitaria dell'io scisso presume l'ordine sociale ed educativo della *polis*. D'altro canto, il modello politico offre il linguaggio per descrivere le 'parti' dell'anima». Sempre M. Vegetti in *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, in «Etudes Platoniciennes», 4 (2007), p. 345, scrive: «L'ordine del testo, nel quale la tripartizione funzionale del corpo civico precede quella dell'anima, risulta in effetti inverso rispetto all'ordine fondazionale. È infatti l'assetto dell'anima individuale a legittimare l'assegnazione dei cittadini ai diversi gruppi funzionali in cui si articola il corpo sociale, determinandone capacità e competenze (a seconda che nell'anima prevalgano la razionalità, il coraggio, il desiderio, l'autocontrollo). Tuttavia, la priorità che l'ordine del testo assegna alla tripartizione politica non è priva di senso. Questa tripartizione costituisce infatti il filtro, il selettore che consentono a Platone di individuare e di isolare, nella complessità indeterminata dei fenomeni psichici, i tre maggiori centri motivazionali delle condotte individuali, appunto la razionalità, l'istinto aggressivo di autoaffermazione (*thymos*), la sfera dei desideri più vicini alla corporeità (*epithymia*)».

<sup>20</sup> Platone, *Resp.*, 441c.

la migliore nei limiti delle nostre forze, ben sapendo che nella città buona la giustizia sarebbe certo stata presente»<sup>21</sup>.

Dunque, alle tre parti dell'anima – razionale, animosa e concupiscibile – corrispondono le tre virtù attribuite alle classi di cittadini: la *sapienza* – propria dei governanti – coincide con la parte razionale dell'anima, il *coraggio* – valore peculiare dei guardiani (o guerrieri), preposti alla difesa dello Stato, – si identifica con la parte animosa e la *temperanza* equivale alla parte concupiscibile dell'anima; e come accade a quest'ultima, che deve essere guidata, attraverso l'educazione, affinché la parte razionale domini su quelle irrazionali – alleando a sé l'elemento animoso –, allo stesso modo «ci è parso che una città sia giusta allorché i tre generi di natura diversa che vi coesistono svolgano ognuna la propria funzione [...]»<sup>22</sup>. Ma quando questo non accade, la città cade in uno stato di malattia, che è rappresentato dall'insorgere dell'ingiustizia, così come succede all'uomo quando la sua anima è dominata dalle forze irrazionali e si allontana da tutto ciò che è giusto: «E non succede che compiere azioni giuste produce giustizia, ingiuste ingiustizia? [...] Ma produrre salute significa istituire fra gli elementi del corpo un rapporto reciproco, conforme a natura, di comando e sottomissione; malattia, invece, una situazione in cui gli uni esercitano e gli altri subiscono il potere contro natura»<sup>23</sup>.

L'origine del νόσημα πόλεως, come emerge soprattutto nell'ottavo libro dell'opera, deriva dunque dal disordine dell'anima, da uno stato di malattia interiore che sfocia in una degenerazione delle *politeiai*; ma, in questo caso, la malattia che colpisce la città non dipende dal conflitto fra i diversi gruppi sociali che la compongono ma solo dal dissenso all'interno del suo gruppo dirigente, quel gruppo che rappresenta la parte dominante (razionale e timica) della sua anima. Perciò, etica e politica, proprio attraverso il pensiero platonico, convergono in vista di un obiettivo comune: il Bene, che dal singolo si estende alla comunità e, attraverso questa, ritorna all'individuo. Si sancisce, dunque, una identificazione tra uomo e stato, dinamica e funzionale: se, infatti, la vita di un individuo dipende più dalla sua anima che dal corpo, così pure lo Stato deve essere considerato non come un complesso di attività amministrative, ma come una mente o un'anima.

### 1.3. *Aristotele*

L'inscindibile relazione tra riflessione etica e politica, così evidente nella speculazione platonica – e in generale nella tradizione culturale di epoca classi-

<sup>21</sup> Ivi, 434d-e.

<sup>22</sup> Ivi, 435b.

<sup>23</sup> Ivi, 444c-d.

ca – caratterizza anche la filosofia aristotelica. Con Aristotele, però, queste due discipline subiscono un importante cambiamento strutturale: lo Stagirita, infatti, riconduce ogni forma di sapere nel novero delle scienze, e questa sorte tocca anche all'etica e alla politica che, nella tripartizione da lui stabilita, sono classificate come scienze "pratiche", cioè scienze del comportamento (*πραξις*), individuale e collettivo. Qualunque forma di riflessione condotta in questi ambiti è purificata da ogni residuo metafisico lasciato in eredità dal platonismo, in favore di un approccio prettamente scientifico, che conferisce ad entrambe le discipline un «autonomo statuto ontologico ed epistemologico»<sup>24</sup>; ma questa autonomia strutturale non intacca, comunque, il legame indissolubile sussistente tra questi due ambiti del sapere<sup>25</sup>: il bene del singolo, infatti, non deve essere ricercato di per se stesso ma in vista di un bene maggiore, quello dell'intera collettività, anche perché, mancando questo bene più grande, l'uomo non potrebbe raggiungere la piena felicità, essendo egli fondamentalmente un animale politico (*ζῷον πολιτικόν*)<sup>26</sup>.

Il fatto che Aristotele utilizzi il sostantivo *ζῷον* per descrivere la natura dell'essere umano nel rapporto con la comunità è indicativo della sua condizione di dipendenza dall'ambiente sociale: sotto questo aspetto, l'essere umano condivide con altre specie animali la fragilità della sua natura, quella *vulnerabilità* che non gli consente di vivere in condizione di isolamento ma lo spinge, per sua stessa sopravvivenza, a ricercare l'interazione con altri individui. Anche l'uomo, quindi, è, per natura, un essere bisognoso di cura, non solo nei primi anni di vita ma per tutta la durata di questa; per tale motivo, anche la cura viene inserita dallo Stagirita tra quei beni necessari per poter condurre una vita buona e raggiungere quel bene supremo che è la felicità, identificata da Aristotele con un certo modo di vivere, quello peculiare all'essere umano, che lo distingue dagli altri esseri viventi in quanto essere razionale: il vivere secondo virtù.

Rispetto alla concezione univoca di *ἀρετή* tramandata da Socrate e Platone – intesa come condizione essenziale e sufficiente all'uomo per raggiungere la felicità –, quella proposta da Aristotele evidenzia un importante cambiamento di prospettiva: innanzitutto, per lo Stagirita non esiste una sola virtù ma una molteplicità – tanto da suddividerle in due tipi differenti: virtù *etiche* (o del ca-

<sup>24</sup> R.L. Cardullo, *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma, Carocci, 2013.

<sup>25</sup> Ivi, p. 112: «l'etica aristotelica si intreccia e si consolida con l'altra scienza pratica, la politica. Rispetto all'etica, la politica viene definita da Aristotele "scienza architetonica", dal momento che egli ritiene che il fine indicato dall'etica come il sommo bene dell'uomo debba coincidere con il sommo bene per la collettività socio-politica, ossia con il fine della scienza politica, che è il più nobile e il più bello [...]». Cfr. anche Aristotele, *Eth. Nic.* I 1, 1094b 8-10.

<sup>26</sup> Aristotele, *Eth. Nic.* 1097b11.

rattere), proprie della parte desiderativa dell'anima, che è irrazionale, e virtù *dianoetiche*, afferenti alla parte razionale – e queste non costituiscono una condizione sufficiente per giungere alla felicità ma solo necessaria, perché, se è vero che l'uomo non può essere felice se non è virtuoso, anche possedendo la virtù egli potrebbe non essere felice: e questo accade quando non si possiedono altri beni esteriori ritenuti invece importanti<sup>27</sup>, come la salute, la ricchezza, la bellezza, gli amici, la famiglia.

«Allo stesso modo appare evidente che la felicità ha bisogno dei beni esteriori, come abbiamo già detto: è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata. [...] Come abbiamo detto prima, sembrerebbe che la felicità abbia bisogno anche di una simile prosperità esterna. A partire da ciò, alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù»<sup>28</sup>.

Nelle opere di etica, lo Stagirita definisce le virtù come «stato abituale»<sup>29</sup> che l'uomo non possiede per natura ma deve acquisire attraverso l'esercizio, fino a che non raggiunga quel «giusto mezzo»<sup>30</sup> che ne orienta i comportamenti, in modo che non devino né verso l'eccesso né verso il difetto.

Proprio perché la virtù non è una componente naturale degli uomini, per acquisirla pienamente è necessario che essi vengano educati alla conoscenza e alla pratica virtuosa. Anche nella concezione aristotelica, dunque, l'educazione mantiene un ruolo primario nella formazione degli individui che, nell'epoca classica, erano considerati innanzitutto cittadini della *polis*, e, proprio per questo motivo, la pratica educativa, impartita nei primi anni di vita all'interno del contesto familiare, doveva proseguire nel contesto sociale, in quanto dovere da parte dello stato di aver cura dei suoi *πολιται*.

«Forse non basta che quando si è giovani si riceva un'educazione, e vi sia chi si prenda cura di noi in modo corretto, ma, siccome anche da adulti si devono compiere in modo abituale quelle attività, avremo bisogno di leggi anche per questo, e quindi, più in generale, per l'intero ambito della nostra vita: la massa obbedisce più alla costrizione che a un ragionamento, più a una punizione che al bello. È questa la ragione per cui alcuni ritengono che i legislatori debbano richiamare i cittadini alla virtù ed esortarli al bello, perché li ascoltino

<sup>27</sup> Ivi, 1099a32-1099b6.

<sup>28</sup> Ivi, 1099a32-b6; 1153b14-25.

<sup>29</sup> Ivi, 1106a12.

<sup>30</sup> Ivi, 1106b15-16.

coloro che sono già stati ben avviati alla virtù nei loro costumi<sup>31</sup> [...]. Abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore, ed essa infatti si prende grandissima cura di rendere i cittadini persone di un certo tipo, e buone, e capaci di compiere belle azioni»<sup>32</sup>.

Appare dunque evidente che anche la cura costituisce per Aristotele un elemento essenziale della vita umana, da coltivare sia a livello privato che pubblico: la cura di sé serve all'uomo per sviluppare una personalità forte, virtuosa, per fuggire le tentazioni e rinunciare ai vizi e, nel caso in cui non riesca da solo ad uscire da questa condizione di schiavitù nei confronti dei piaceri esteriori, l'atto di cura promosso da qualcun altro nei suoi confronti avrà ugualmente assolto la funzione educatrice e riparatrice insita nella pratica stessa di cura<sup>33</sup>; ma questo suo carattere paideutico non può e non deve investire solo le relazioni interpersonali, perché risulterebbe insufficiente: la cura degli uomini deve essere anche cura *τῶν πολιτῶν*, quindi prerogativa dello stato, perché il bene della comunità deriva dal bene dei singoli individui che la compongono e uno stato non riuscirebbe a mantenersi solido se lasciasse i suoi cittadini in balia delle passioni e dei piaceri puramente irrazionali.

## *2. La filosofia come cura dell'anima nell'età ellenistica*

Il valore curativo della filosofia caratterizza ancor di più il pensiero tipico del periodo ellenistico, quella fase della storia greca segnata da una profonda frattura identitaria che colpisce il popolo ellenico a causa dei radicali stravolgimenti socio-politici che seguono alla conquista macedone.

Tra la fine del IV e il I secolo a.C., Atene mantiene il primato di cuore pulsante dell'intellettualismo ellenico e alle scuole filosofiche già esistenti, quella platonica e aristotelica, si affiancano l'epicurea e la stoica, fondate da due importanti personalità del tempo, Epicuro e Zenone. Entrambi, pur avendo ricevuto una formazione di stampo prettamente platonico, rifiutano l'impostazione dottrinale degli insegnamenti "accademici" e, in generale, del sistema speculativo dell'epoca: la filosofia, per loro, deve mantenere principalmente un carattere terapeutico, volto ad aiutare concretamente gli uomini a uscire da quella forte crisi politico-esistenziale che aveva tolto loro qualunque forma di identità e senso di appartenenza. Con le scuole ellenistiche, dunque, la filosofia diviene

---

<sup>31</sup> Ivi, 1180a35-1180b8.

<sup>32</sup> Ivi, 1099b29-32.

<sup>33</sup> Ivi, 1121b11-13: «Quindi il prodigo, lasciato a se stesso, tende ad assumere questi vizi, mentre se trova chi si prende cura di lui può tornare al giusto mezzo e al bello».

sempre più uno stile di vita, da praticare con dedizione e costanza, seguendo gli insegnamenti incarnati e impartiti dai maestri.

### 2.1. *L'epicureismo*

Epicuro ritiene che gli uomini non riescano ad essere felici a causa della loro ricerca spasmodica di piaceri superflui e inautentici, quelli che lui definisce non naturali e non necessari. Oltre questi sta, invece, il piacere autentico, che è il piacere della vita, della stessa esistenza umana<sup>34</sup>: al soddisfacimento dei piaceri naturali e necessari, che creano benessere nel corpo – perché appagano le esigenze fisiologiche primarie, senza cadere in vizi e tentazioni che danno solo un piacere temporaneo ed effimero – segue la ricerca del benessere dell'anima, che Epicuro identificava con il piacere catastematico, ovvero il piacere stabile, privo di movimento<sup>35</sup>. La *ψυχὴ* non si cura con i beni materiali o esteriori – quelli «in movimento», «dolci e lusinghieri»<sup>36</sup> – ma attraverso una pratica meditativa interiore, basata su una serie di esercizi destinati a eliminare nell'uomo quel perenne stato di paura che condiziona negativamente la sua esistenza. Per il maestro, la soluzione contro questi mali interiori consiste nella “somministrazione” di un tetrafarmaco, una cura per l'anima composta da quattro rimedi, sintetizzata in altrettante formule: «Non aver paura degli dei; non temere la morte; il bene è facile da acquisire; il male è facile da sopportare»<sup>37</sup>.

Ognuna di queste affermazioni è il frutto di una riflessione lunga e profonda, che ha origine dagli studi a cui si dedicò il filosofo nel corso degli anni, soprattutto quelli sulla fisica<sup>38</sup>. Riprendendo diversi aspetti delle teorie naturalistiche, in particolare di Democrito, Epicuro cercò di dimostrare che il pensiero angosciante della morte può essere annullato appena l'individuo prenda coscienza del processo fisico legato a questo evento: la morte non deve spaventare gli uomini perché, nel momento in cui sopraggiunge, non se ne ha coscienza, non la si percepisce, «La morte non è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha

<sup>34</sup> Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., p. 114: «poter prendere coscienza di qualcosa di straordinario, qualcosa che era già presente in lui in maniera inconscia, il piacere della sua esistenza, “dell'identità della pura esistenza”».

<sup>35</sup> Cfr. A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Milano, Mondadori, 2003, p. 39.

<sup>36</sup> Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., p. 113: «Cercando unicamente questi piaceri gli uomini vanno incontro all'insoddisfazione e al dolore, perché questi piaceri sono insaziabili, e quando abbiano raggiunto un certo grado di intensità tornano a essere sofferenze».

<sup>37</sup> Ivi, p. 120.

<sup>38</sup> Ivi, p. 115: «Non si dovrà, soprattutto, immaginare la fisica di Epicuro come una teoria scientifica destinata a rispondere a interrogativi oggettivi e disinteressati. Già gli antichi avevano rilevato che gli epicurei erano ostili all'idea di una scienza coltivata per se stessa. Al contrario, la teoria filosofica non è qui che l'espressione e la conseguenza della scelta di vita originale, un mezzo per raggiungere la pace dell'anima e il piacere puro».

più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi»<sup>39</sup>. Degli dei, invece, non bisogna preoccuparsi perché essi, vivendo in uno stato di perfezione e beatitudine, non hanno motivo di occuparsi delle faccende umane o di interferire in esse; il timore di ripercussioni divine è solamente frutto di un giudizio umano errato nei confronti degli dei.

## 2.2. *Lo stoicismo*

Il legame tra riflessione etica e scienza fisica è ancor più marcato nel pensiero stoico. Lo Stoicismo è una filosofia rigorosamente materialistica, fondata su una concezione prettamente panteistica, e anche la pratica di cura deve essere collocata all'interno di questa prospettiva. Per gli Stoici, infatti, la cura di sé è cura della propria anima, e la *ψυχή* stoica, come tutti gli altri elementi esistenti, è una sostanza materiale, corporea, «essa è il *pneuma* a noi congenito; per questo è un corpo, e permane dopo la morte. Tuttavia, è corruttibile, mentre è incorruttibile l'anima universale, della quale sono parti le anime dei viventi»<sup>40</sup>. L'uomo, quindi, e di conseguenza la sua anima, non possono essere concepiti se non dentro quella dimensione cosmica, da cui tutto deriva e a cui tutto tende, che si identifica con la natura, la quale «è l'ordine razionale, perfetto e necessario che è il destino o Dio stesso»<sup>41</sup>; e per questo motivo l'etica viene concepita dagli Stoici come un «vivere secondo natura».

Vivere conformemente alla natura, secondo i filosofi stoici, vuole dire agire secondo virtù e il possesso della virtù è l'unica condizione necessaria per poter raggiungere uno stato di felicità<sup>42</sup>: «Inoltre, a loro avviso, la virtù basta anche di per se stessa (*autárkes*) alla felicità, secondo quanto affermano Zenone, Crisippo nel primo libro *Sulle virtù* e Zenone nel secondo *Sui beni*. Questa è la loro argomentazione: “Se infatti la grandezza d'animo basta di per se stessa a renderci superiori a tutto, e se essa è una parte della virtù, anche la virtù, allora,

---

<sup>39</sup> Epicuro, *Massime Capitali*, I, 139, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X 139-154.

<sup>40</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 156.

<sup>41</sup> Ivi, p. 216.

<sup>42</sup> Per gli esponenti della Stoa, infatti, la felicità degli uomini non consiste nel piacere ma «nell'esigenza del bene, dettata dalla ragione e trascendente l'individuo»: P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., p. 124.

Appare, dunque, evidente quanto l'etica stoica si discosti, nel suo fondamento, da quella epicurea. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85-86: «Essi affermano che l'essere vivente ha come primo impulso quello di conservare se stesso, poiché la natura fin dall'inizio lo fa appropriare da se stesso e rendere familiare (*oikeíoo*) a se stesso [...]. Gli Stoici dimostrano che è falso ciò che sostengono alcuni, cioè che per i viventi il primo impulso è rivolto al piacere. Essi affermano, infatti, che, se c'è realmente, il piacere è un effetto secondario, che si produce quando la natura, di per sé, abbia ricercato ciò che si adatta alla costituzione dell'individuo e l'abbia fatto proprio [...]».

basterà di per se stessa alla felicità, disprezzando tutto ciò che sembra portare turbamento”»<sup>43</sup>.

La virtù è, inoltre, il solo bene a cui l’essere umano deve aspirare, perché costituisce la realizzazione, nell’uomo e dell’ordine razionale del mondo. L’unica azione che risulta conforme all’ordine razionale dell’universo è il dovere (*καθήκον*)<sup>44</sup>, quindi, per poter divenire virtuosi, bisogna innanzitutto agire secondo dovere.

Secondo la teoria stoica dei «doveri» – nota anche come teoria delle «azioni appropriate» –, la funzione dei *καθήκοντα* è quella di orientare l’agire degli individui verso il raggiungimento del bene, quel bene morale che deve distogliere gli uomini dai vizi con cui si scontrano continuamente nel corso della vita: anche per i filosofi stoici l’infelicità umana deriverebbe dall’affannosa ricerca di beni che non si potranno mai ottenere e dal tentativo di fuggire quei mali che invece risultano inevitabili. L’unico modo per raggiungere lo stato di benessere tanto agognato è lasciarsi guidare dal dovere, perché solo seguendo questo precetto si potrà compiere il bene; i doveri, infatti, sono quelle azioni che la ragione sceglie di compiere volontariamente<sup>45</sup> ed è la scelta di esercitare la propria volontà in vista del bene che può rendere l’uomo libero. La libertà, per gli Stoici, si identifica con l’indipendenza interiore nei confronti del mondo esterno, che può e deve essere acquisita attraverso un costante lavoro di autodisciplina, che consenta all’individuo di raggiungere una certa padronanza di sé, tale da non farsi condizionare dalle vicende che il destino ha in serbo per lui.

Per divenire padrone di se stesso, l’uomo deve prima prendersi cura di sé: la cura di sé, anche nella filosofia stoica, si traduce nella pratica quotidiana di una serie di esercizi<sup>46</sup> mirati a rendere la persona “indifferente” nei confronti degli eventi mondani: maggiore è la cura che si pratica su stessi, minore sarà l’influenza che il mondo esteriore potrà esercitare sui singoli. Anche il prendersi cura del proprio sé, per gli Stoici, è un dovere e, in quanto tale, non è conaturato nell’uomo ma deve essere appreso attraverso l’insegnamento e, soprattutto, l’esempio. Il modello di riferimento è rappresentato dal sapiente, colui che è capace di compiere il dovere perché, esercitando la piena e perfetta razio-

<sup>43</sup> Ivi, VII, 128.

<sup>44</sup> Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 107-108: «Gli Stoici intendono per dovere quell’azione che comporta una giustificazione ragionevole [...]». Il termine dovere (*kathêkon*) fu introdotto da Zenone per primo, derivandolo dall’espressione: «“qualcosa per alcuni deve essere fatto” (*katà tinas hékein*). Ed è un atto appropriato alle disposizioni secondo natura».

<sup>45</sup> Cfr., a tal proposito, ivi, VII, 121-122.

<sup>46</sup> Su questo tema cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005 e, sempre dello stesso autore, *Che cos’è la filosofia antica?* cit., pp. 131 sgg.

nalità, si conforma alla Ragione universale<sup>47</sup>, la forma di conoscenza più ampia, completa e profonda possibile, quella che Socrate definiva «ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν», la scienza dei beni e dei mali.

### 3. *L'etica della cura. Da Heidegger a Carol Gilligan*

#### 3.1. *Heidegger: la ripresa contemporanea dell'antica etica della cura*

La filosofia antica – come è apparso chiaro anche dalle pagine precedenti – è caratterizzata da una forte impronta pratica. Come ha sostenuto Pierre Hadot, essa orienta gli uomini ad assumere uno stile di vita e di comportamento, finalizzati all'acquisizione di quello stato di piena realizzazione del sé, che i filosofi greci indicavano con la parola εὐδαιμονία, un termine generalmente tradotto con “felicità”, ma pregno di una miriade di sfaccettature di significati che una sola espressione difficilmente può rendere. La corretta resa in italiano di questo termine è, forse, “eccellenza”, da intendersi in senso aristotelico come completa attuazione delle proprie potenzialità, in particolare della specificità della propria natura di esseri razionali. Vivere secondo ragione, eccellere nella propria essenza di “animali razionali”, costituiva per i greci dell'antichità un obiettivo sia morale che ontologico. Per tale ragione non è sbagliato dire che la filosofia antica è principalmente un esercizio esistenziale, un modo di vivere volto al raggiungimento della propria eccellenza, della propria piena fioritura, secondo una metafora cara agli storiografi anglosassoni. Tale condizione, analoga appunto a quella di un fiore che, nella sua piena maturità, sboccia e incanta con i propri colori e profumi, è l'esito di un continuo lavoro condotto sul proprio sé, di una cura che non prescinde dagli altri, ma che si nutre del dialogo tra anime. Questa concezione della cura, così diffusa nell'antichità, ritorna in epoca contemporanea, quando l'etica ritroverà la sua autonomia soprattutto rispetto alla politica, che aveva contrassegnato in maniera preponderante la riflessione filosofica dell'età moderna<sup>48</sup>. Per ritrovare un'attenzione simile a quella propria dei greci per il valore esistenziale, formativo e paideutico della cura occorrerà arrivare all'esistenzialismo novecentesco ed in particolare a Martin Heidegger, il quale considererà la cura – in tedesco *Sorge* – come la cifra ontologica essenziale dell'uomo, il *Dasein*, l'esser-ci. Con l'ermeneutica e l'esistenzialismo, la filosofia tornerà a riflettere sulla vita dell'uomo, appunto sulla sua esistenza, mettendo da parte pure teorie e “massimi sistemi”. Il pensiero heideggeriano,

---

<sup>47</sup> Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., p. 126.

<sup>48</sup> Sulla grande considerazione in cui è tenuta oggi la filosofia morale, come avvenne nei secoli antichi, cfr. P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Torino, Einaudi, 2020, *passim*.

che non è inquadrabile esclusivamente nell'ambito dell'esistenzialismo, ma che ne condivide problematiche ed esigenze, ruota attorno alla condizione di finitezza e di incompiutezza che contraddistingue l'essere umano; l'uomo è per Heidegger un "progetto gettato", un'esistenza aperta a mille possibilità e per ciò stesso vulnerabile e fragile, aperta all'angoscia della scelta e bisognosa di cure. La vita umana si fonda sulla relazionalità; nessuno basta a se stesso e tutti prima o poi nel corso della loro vita avranno bisogno dell'"altro". Per questo per Heidegger la cura è condizione pre-ontologica dell'essere dell'esser-ci, in quanto ne precede e ne condiziona l'agire morale. L'essere dell'esser-ci, ossia dell'uomo, è un essere-con; la dimensione in cui la sua esistenza si esplica è quello della temporalità e dell'interazione con l'altro. In *Essere e tempo*, Heidegger consegna la sua riflessione onto-antropologica sulla condizione di dipendenza, incompiutezza e non autosufficienza dell'uomo, ad un antico mito, attribuito al poeta astronomo Igino, vissuto nel I secolo d.C., un mito già utilizzato da Goethe nel *Faust*. Nell'antica favola, la vita intera dell'uomo viene affidata significativamente a Cura, pur essendo egli composto materialmente di fango (*humus*, da cui *homo*, uomo), cioè di Terra, e vivificato da Giove. Il verdetto finale è assegnato a Saturno, il Tempo, il quale così stabilisce: «Tu Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura»<sup>49</sup>.

La pagina heideggeriana segna un'importante svolta nella riflessione filosofica moderna sull'uomo, puntando l'attenzione sulla fragilità dell'esser-ci e sulla necessità della cura per la realizzazione di un'"esistenza autentica", degna di un essere umano. La cura «domina da cima a fondo» la vicenda temporale dell'uomo nel mondo<sup>50</sup>. L'incontro con l'altro da sé assume quindi la forma della cura. A tale riguardo, il concetto di cura (*Sorge*) si divarica in Heidegger in due diverse declinazioni: nel prendersi cura (*besorgen*), che è rivolto agli esseri e agli enti intramondani non-umani "utilizzabili" – dagli animali alle cose –, e nell'aver cura (*fürsorgen*), destinato al rapporto con altri esseri umani. L'essere-nel-mondo dell'esser-ci è un essere-con, un'esistenza che si realizza nella dimensione della relazionalità e dell'aiuto reciproco a diventare ciò che si è, cioè esseri umani autentici. Pertanto la cura è una categoria universale, che permette all'uomo di vivere al meglio le sue possibilità e di non precipitare nell'angoscia che nasce dalla precarietà della sua condizione ontologica. Solo una cura di sé, che si realizzi in un processo auto-educativo, coniugata con una reale sollecitudine per gli altri uomini, possono determinare quell'auto-trascendi-

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it., Milano, Longanesi, 1976, p. 247.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

mento e quell'auto-oltrepassamento, che sono resi necessari dalla categoria antropologica della possibilità. L'uomo realizza e forma se stesso solo nel rapporto con gli altri, in una relazione reciproca di cura. Come ha affermato Elena Pulcini, «nella vulnerabilità risiede ciò che motiva l'Io a prendersi cura dell'altro in quanto consapevole della propria costitutiva dipendenza»<sup>51</sup>.

Dal pensiero di Heidegger emerge un'idea-chiave dell'etica contemporanea, fatta propria dalla bioetica e recentemente sancita dalla *Dichiarazione di Barcellona* del 1998: l'idea della vulnerabilità dell'essere umano, principio che si associa indissolubilmente ad altri principi etico-politici fondamentali nell'ambito della salvaguardia dei diritti dell'uomo, quelli di autonomia, integrità e dignità. Si tratta di un principio che esprime, heideggerianamente, l'idea della fragilità e della *finitezza* dell'essere umano e costituisce il fondamento di un'etica pubblica della cura<sup>52</sup>. Ma per far sì che la nozione di cura assurga davvero a valore universale occorre riabilitarla, liberarla da quella funzione riduttiva e oblativa che, già a partire da Rousseau, l'aveva relegata nella sfera del privato assegnato tradizionalmente alle donne. Per poter rivendicare la funzione socialmente ed eticamente rilevante della cura, occorre valorizzarla, liberarla dagli schemi dicotomici pubblico-privato, maschile-femminile, affettività ed emozioni *vs* giustizia e razionalità. Ma per riabilitare la cura e farne il fulcro di una proposta etica universale, occorre al contempo restituire dignità alle nozioni di fragilità e di debolezza, considerarle caratteristiche connaturate all'essere umano nella sua struttura ontologica e non soltanto condizioni episodiche e accidentali. Bisogna in definitiva avere il coraggio di riconoscere che l'essere umano è connotato da «una condizione di mancanza e di dipendenza che lo espone costitutivamente al bisogno di cura»<sup>53</sup>. Tale prospettiva costituisce il campo di battaglia di un'etica al femminile, basata sulla cura e la responsabilità, che ha tra le sue paladine filosofe morali come Carol Gilligan e Joan Tronto.

### 3.2. *La cura nella critica femminista: Gilligan e Tronto*

È opinione condivisa che il manifesto inaugurale della recente etica della cura sia l'opera di Carol Gilligan *In a Different Voice*, pubblicata nel 1982. La riflessione promossa dalla psicologa americana si iscrive all'interno di una prospettiva intellettuale che trova il suo fondamento nella critica femminista di quegli anni, che si interrogava, con approccio prettamente critico, sul tradizionale ruolo di cura attribuito e imposto, nel corso dell'esistenza umana, alle don-

---

<sup>51</sup> E. Pulcini, *Cura di sé, cura dell'altro*, in «Thaumàzein», 1 (2013), p. 92.

<sup>52</sup> L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Roma, Carocci, 2011, pp. 53-54.

<sup>53</sup> E. Pulcini, *Cura di sé* cit., p. 91.

ne. Il discorso presentato dalla Gilligan, così come gli apporti offerti da molte altre intellettuali negli ultimi decenni, ha contribuito in maniera determinante a riaprire il dibattito contemporaneo su questo tema, facendone emergere le numerose sfaccettature<sup>54</sup>.

Uno degli aspetti più dibattuti da queste intellettuali riguarda l'esigenza di estendere il contesto di cura al di fuori della sfera intima e privata, in cui essa è stata da sempre confinata, fino a renderla una pratica sociale e pubblica. Questa proposta ha pian piano superato i confini dell'approccio femminista per estendersi ad altri settori disciplinari, dei quali costituisce ancora oggi uno dei temi centrali di riflessione. In ambito filosofico, il concetto di cura ha investito numerosi campi di indagine, soprattutto morale e politico, scardinando molti presupposti su cui erano state fondate le moderne teorie etiche sul diritto e la giustizia: «punti di forza [della *care ethics*] sono la proposta di un'ontologia relazionale che abbandona l'immagine di un soggetto autonomo e indipendente, e un approccio contestualista che privilegia l'esperienza e quindi l'analisi delle situazioni concrete e quotidiane»<sup>55</sup>. L'errore rimproverato alle moderne teorie liberali è quello di aver promosso e sostenuto «l'immagine di un soggetto "sovrano", autonomo, autosufficiente, indipendente»<sup>56</sup> – il tanto venerato *homo oeconomicus* – sottraendogli tutte quelle caratteristiche, prettamente umane, che sono alla base delle azioni di cura. L'individuo contemporaneo rifiuta qualunque manifestazione di dipendenza e vulnerabilità<sup>57</sup> – caratteri comunemente associati alle categorie cosiddette fragili: bambini, anziani, disabili –, che costituiscono invece i presupposti su cui fondare la relazione di cura; la *care ethics*, invece, non promuove un preciso modello d'uomo ma auspica un ritorno all'*umanità*, attraverso la riscoperta di quei caratteri universali – come la corporeità, la sessualità, la dipendenza, l'interdipendenza, la vulnerabilità<sup>58</sup> – che ci ricordano continuamente che siamo esseri finiti, limitati, contingenti. Il cambio di prospettiva incentivato dall'etica della cura non poteva essere più radicale: l'individuo deve riappropriarsi della sua dimensione umana, recuperare il contatto con se stesso e aprirsi all'Altro, riconoscendo il mondo che c'è oltre e fuori da sé.

---

<sup>54</sup> Ai fini del mio discorso, mi limiterò a riportare la questione relativa all'opposizione tra sfera privata e pubblica, così come è presentata nel dibattito contemporaneo.

<sup>55</sup> Cfr. B. Casalini, *L'etica della cura. Dal personale al globale*, in «b@belonline», 12 (2012), p. 223.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 223-224: «La dipendenza evoca così lo scacco, la sconfitta, la mancanza, la perdita dell'autonomia e della libertà. Cresciuti con il mito dell'indipendenza e dell'esercizio di un'autonomia intesa come controllo totale della propria vita, e contemporaneamente con la paura della dipendenza e del bisogno dell'altro, facciamo difficoltà oggi a pensare alla nostra vulnerabilità come un elemento positivo della nostra esistenza».

<sup>58</sup> Ivi, p. 223.

Se nella sua fase iniziale la proposta morale di cura è ancora strettamente legata alla questione femminile, alla necessità di “liberare” la donna dagli stereotipi tradizionali che la associano alle funzioni di cura e accudimento – troppo spesso giustificati da quel ruolo materno a cui il sesso femminile è predisposto per natura –, un passo ulteriore, all’interno di questo dibattito, è stato compiuto da altre autrici legate a questa tradizione<sup>59</sup>, le quali hanno tratto da questa teoria della cura un forte impulso per estenderne la portata al di fuori della dimensione prettamente femminista. Uno dei più proficui contributi è quello emerso dalla riflessione di Joan Tronto, soprattutto attraverso l’opera *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (1993)<sup>60</sup>, che evidenzia la necessità di una progressiva *politicizzazione* della *care ethics* «conseguente ad uno spostamento dell’attenzione dalla cura come disposizione morale, e quindi tratto caratteriale dell’individuo, alla cura come *pratica sociale* che richiede sostegno istituzionale e l’assunzione di una responsabilità collettiva»<sup>61</sup>, perché la cura non è solo prerogativa delle donne ma deve essere un diritto e un dovere di ogni cittadino<sup>62</sup>.

Tronto<sup>63</sup> intende la cura non solamente come una disposizione o un’emozione, ma come una pratica complessa che richiede, per essere attuata, delle specifiche qualità morali, quali l’attenzione all’altro, la responsabilità, l’impegno, la competenza<sup>64</sup>: «[essa] non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere – dice Tronto – ma la preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione»<sup>65</sup>. Per questa sua duplice natura, l’azione di cura non si può limitare a un unico intervento ma deve esplicitarsi attraverso una serie di fasi: il riconoscimento del bisogno dell’altro (*caring about* – interessarsi a); l’assunzione di responsabilità nei confronti della sua condizione (*taking care of* – prendersi cura); il «prestare cura», che rappresenta il momento con-

---

<sup>59</sup> Rappresentano la cosiddetta seconda generazione di teoriche della cura, definite anche come teoriche di un’etica della cura politica e critica. Oltre a Tronto, ricordiamo Eva Kittay, Virginia Held, Kimberly Hutchings, Olena Hankivsky, Fiona Robinson e Selma Sevenhuijsen.

<sup>60</sup> J. Tronto, *I confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, cur. A. Facchi, trad. it., Reggio Emilia, Diabasis, 2006.

<sup>61</sup> B. Casalini, *L’etica della cura. Dal personale al globale* cit., p. 224 (corsivo mio).

<sup>62</sup> Questo è il punto nodale della critica promossa da Tronto alle esponenti della prima generazione, Carol Gilligan, Sara Ruddick, Nel Noddings, “accusate” di aver incentrato la loro proposta morale troppo sulla prospettiva femminista, sulla questione di genere, tralasciando il carattere collettivo della *care ethics*.

<sup>63</sup> Cfr. J. Tronto, *I confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura* cit., pp. 160-161.

<sup>64</sup> B. Casalini, *L’etica della cura. Dal personale al globale* cit., p. 227.

<sup>65</sup> J. Tronto, *I confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura* cit., p. 132.

creto dell'azione (*care giving*); e, infine, il ricevere cura (*care receiving*), che consente di verificare l'effettiva soddisfazione dei bisogni iniziali<sup>66</sup>. Così delineato, sembrerebbe che l'intervento di cura si iscriva principalmente (o forse esclusivamente) all'interno di una relazione diadica, quella tra due individui posti in una condizione di asimmetria, che rende l'uno dipendente dalla cura dell'altro ma non viceversa, come accade, ad esempio, nel paradigmatico rapporto madre/bambino. L'autrice, invece, prende le distanze da questo archetipo relazionale, non per negarlo ma per superarlo: l'approccio di cura non può essere circoscritto a quei legami tipici del contesto familiare, così come per secoli è stato tramandato, ma deve investire anche la sfera pubblica<sup>67</sup>. La riflessione etica sulla cura deve, quindi, contribuire non solo ad abbattere quei *confini morali* in cui questa pratica è stata per secoli relegata, ma a ridisegnarli: «se la cura vuole affermarsi come valore politico, essa deve misurarsi e cercare una qualche compatibilità con la giustizia e la dimensione dei diritti»<sup>68</sup>. L'etica della cura, insomma, deve entrare a far parte dello scenario politico mondiale, affermandosi come proposta paradigmatica emergente su cui fondare nuove teorie di matrice politica, giuridica e sociale.

#### 4. La cura come Responsabilità

##### 4.1. Lévinas: etica come responsabilità

Questa nuova sfida morale impone però, come condizione preliminare, l'affermazione di una «nuova filosofia del soggetto»<sup>69</sup>, che può realizzarsi solamente attraverso una riforma ontologica che porti alla «destituzione del Soggetto», così come teorizzato da Emmanuel Lévinas. Questo processo, è necessario precisare, «non conduce tuttavia alla facile diagnosi di una sua morte: essa, al contrario, è la condizione indispensabile affinché, dalle sue spoglie, possa emergere una dimensione più profonda dell'io, quella etica, intesa non a caso da Lévinas come filosofia prima»<sup>70</sup>. Il primato etico, rispetto a quello ontologi-

<sup>66</sup> Ivi, pp. 121 sgg.; B. Casalini, *L'etica della cura. Dal personale al globale* cit., p. 228; E. Pulcini, *Per una filosofia della cura*, in «La società degli individui», 38 (2010), p. 1340.

<sup>67</sup> B. Casalini, *L'etica della cura. Dal personale al globale* cit., p. 230: «sempre più oggi essa viene proposta nel campo dell'etica globale quale alternativa credibile ai paradigmi finora prevalenti, ovvero al kantismo e all'utilitarismo. [...] L'ontologia relazionale sulla quale si fonda, d'altra parte, offre una prospettiva critica più forte delle etiche liberali centrate sui diritti nei confronti dell'ideologia neoliberista che ha caratterizzato fin qui l'attuale fase della globalizzazione».

<sup>68</sup> Ivi, p. 227.

<sup>69</sup> E. Pulcini, *Per una filosofia della cura* cit., p. 1134.

<sup>70</sup> C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas*, in «b@belonline», 1 (2006), p. 93.

co<sup>71</sup>, ma anche fenomenologico<sup>72</sup>, si iscrive all'interno di una «difesa della soggettività»<sup>73</sup>, che è «espropriazione» del Soggetto per riportarlo alla sua umanità. Questi si riscopre umano nel momento in cui, incontrando il volto dell'Altro, perde la sua «sovrana coincidenza con sé»<sup>74</sup> e, attraverso l'etica, «pensa l'unicità dell'io [*l'unicité du moi*] a partire dalla responsabilità per altri [*autrui*]»<sup>75</sup>. L'impatto con l'altro è l'evento che, più d'ogni altro, sconvolge l'esistenza dell'io: «Altri viene *prima di me*, è già lì fin da quando la mia libertà ha cominciato la sua marcia trionfale; ancor prima che mi autoimponessi nel mondo e me ne impadronissi. Altri ha messo in questione la mia libertà, mi ha fatto scoprire con vergogna la violenza cieca del mio egoismo e della mia chiusura, ha aperto uno spiraglio nella dimora soffocante dell'io, ha portato l'aria della trascendenza. Mi ha chiesto, infine, di giustificarmi e di giustificarla, richiamandomi, con la prepotenza della nudità tutta esposta del suo Volto, ad una responsabilità che mi era sconosciuta»<sup>76</sup>.

La conoscenza e il riconoscimento dell'Altro privano l'io «di una libertà "sicura del proprio diritto"<sup>77</sup> [che] è il senso ultimo e unico di questo Soggetto sovrano e del suo *nostos*, intrapreso alla ricerca di una sempre maggiore riappropriazione di sé»<sup>78</sup>. Il concetto di libertà costituisce, infatti, il nucleo fondamentale sul quale il pensiero occidentale di età moderna<sup>79</sup> ha modellato l'idea tradizionale di Soggetto, concepito come individuo autonomo, libero, indipendente, legislatore di se stesso, autoreferenziale, un io separato e chiuso in se stesso che si appropria del mondo<sup>80</sup>, e anche «la morale, l'etica, la politica risulteranno allora difficilmente pensabili senza questa attestazione della libertà di un Soggetto che liberamente decide e si assume la responsabilità del proprio

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 85: «Ciò che Lévinas chiama ontologia, il cui intento di fondo consisterebbe proprio nella drastica riduzione dell'Altro al Medesimo, "promuove la libertà che è l'identificazione del Medesimo, che non si lascia alienare dall'Altro"».

<sup>72</sup> Cfr. G. Carbone, *Lévinas e il metodo fenomenologico*, in «b@belonline», 6 (2020), pp. 133-143.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas* cit., p. 89.

<sup>75</sup> Ivi, p. 142.

<sup>76</sup> Ivi, p. 88.

<sup>77</sup> E. Lévinas, *La filosofia e l'idea di infinito*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina, 1998, p. 191.

<sup>78</sup> C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas* cit., p. 85.

<sup>79</sup> Ivi, p. 83.

<sup>80</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1980, p. 36: «Tutto è qui, tutto mi appartiene; tutto è preso sin dal principio con la presa originaria di posizione, tutto è com-preso. La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me – è il modo del Medesimo. Nel mondo sono a casa mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso».

agire. Libertà, responsabilità, decisione presuppongono infatti l'identità di un Soggetto autocosciente e autonomo»<sup>81</sup>.

Questa libertà dell'Io inizia a vacillare nel momento in cui avviene «l'incontro con un altro assolutamente altro – e per questo irriducibile al Medesimo – [che] potrà mettere in questione la spontaneità di questa libertà, costringerla a giustificarsi. Solo un altro, assolutamente estraneo e separato [...] sarà in grado di non sottrarsi semplicemente al mio potere, ma di metterlo radicalmente in questione, di contestarlo fin nelle fondamenta di quella pretesa autonomia che mi ha reso libero e solo»<sup>82</sup>. Nel momento in cui gli si presenta dinnanzi il Volto dell'altro, il Medesimo prende coscienza dell'esistenza di un'altra libertà, che non è la sua; in quel momento, «la libertà si presenta come l'Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l'autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora»<sup>83</sup> e allora la libertà dell'Io assume un altro aspetto, «si presenta con un nuovo volto, non più con quello dello Stesso, del suo egocentrismo, ma con il volto dell'Altro, caratterizzato da quella trascendenza incontornabile che eccede ogni possibilità di imprigionamento e di chiusura nell'Io, poiché viene da un Fuori che non appartiene al mondo»<sup>84</sup>; Altri impone dunque la sua libertà, che è diversa da quella del Medesimo<sup>85</sup>, e questo atto, che minaccia la tanto affermata autonomia dell'Io, genera un senso di vergogna, «la vergogna che la libertà prova per sé»<sup>86</sup>.

Questa nuova libertà che investe la dimensione dell'Io non avanza, comunque, una pretesa di superiorità su quella del Medesimo né, tantomeno, intende negare la libertà originaria del Soggetto sovrano: tra i due, infatti, non c'è simmetria né reciprocità, «Altri resta imprevedibile a causa della sua trascendenza; non è uguale a me, ma assolutamente separato e differente, senza comune misura [...] non ingaggiando con me una “lotta per il riconoscimento” della sua libertà *contro* la mia: nessun riconoscimento è impossibile nella curvatura di

<sup>81</sup> C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas* cit., p. 84.

<sup>82</sup> Ivi, p. 86.

<sup>83</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* cit., p. 73.

<sup>84</sup> C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas* cit., p. 86.

<sup>85</sup> Ivi, p. 87: «Proprio per la non simmetria che caratterizza il rapporto con Altri, la sua libertà non è paragonabile alla mia: mentre la libertà del Medesimo è la spontaneità dell'egoismo, la chiusura entro di sé in una autosufficienza autarchica che comincia e finisce in sé, la libertà dell'altro, al contrario, viene da Fuori, proviene dalla sua stessa trascendenza e, per questo, non posso fronteggiarla, né sperare di poterla dominare in qualche modo. Se, di fronte al mondo, il Medesimo aveva sperimentato, attraverso la sua libertà, la capacità di prenderne possesso e di dominarlo, di fronte ad Altri la libertà indietreggia, finalmente consapevole della propria tracotanza e di non consistere in altro che nell'“imperialismo del Medesimo”». Cfr. anche E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* cit., p. 86.

<sup>86</sup> Ivi, p. 85.

uno spazio che non consente alcuna simmetria [...] Per questo la sua libertà non può in alcun modo confliggere con la mia, opporsi o tentare di negare la mia: non sono sullo stesso piano né provengono dal medesimo luogo, né appartengono al medesimo tempo»<sup>87</sup>; «l'epifania del volto dell'Altro» non si oppone alla libertà dell'Io ma la investe<sup>88</sup> e, nel momento in cui questo avviene, il Soggetto si trova sopraffatto dall'altro e inizia a ripensare se stesso rispetto a quello, e allora la sua condizione cambia: l'Io inizia a percepire un bisogno nei confronti di Altri, che è quello di «dover rispondere» della sua [dell'altro] condizione, così come della sua richiesta di libertà; e questa necessità, prima inimmaginabile, di andare incontro a questo Altro si traduce in *responsabilità*, un senso di responsabilità che precede la stessa libertà – perché «non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione»<sup>89</sup> –, e che il filosofo definisce «eteronomia dell'obbedienza etica»<sup>90</sup>. Questo ribaltamento di prospettiva, che antepone la responsabilità alla libertà, l'etica all'ontologia, si iscrive in un progetto più ampio che il filosofo tanto auspicava: l'avvento di un nuovo umanesimo, *l'umanesimo dell'altro uomo*, fondato sulla responsabilità, quindi sul primato etico della soggettività umana, che deve sostituirsi – «come nuovo paradigma di soggettività responsabile»<sup>91</sup> – all'umanesimo tradizionale e all'anti-umanesimo contemporaneo; entrambi gli approcci sono considerati da Lévinas non sufficientemente umani, perché hanno portato alla «negazione delle stessa identità del soggetto umano»<sup>92</sup>, privandolo di tutte quelle caratteristiche che definiscono l'essenza stessa di umanità; soprattutto nell'ambito di un'etica della cura, questa mancanza risulta inaccettabile, perché ogni atto di cura presuppone un riconoscimento dell'altro che passa attraverso quella condizione di *fragilità* connaturata nell'essere umano. Al contrario, «la parabola dell'individualismo moderno e del soggetto sovrano ha finito per oscurare, o meglio, per sottoporre a rimozione quella condizione ontologica di *vulnerabilità* che, una volta riconosciuta, può spingere il soggetto a riconoscere la propria insufficienza e la propria dipendenza dall'altro, il suo essere ineludibilmente vincolato ad altri,

---

<sup>87</sup> C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità* in Emmanuel Lévinas cit., pp. 86-87: «Qui Lévinas rompe i ponti con tutta quella tradizione di pensiero che descrive il rapporto intersoggettivo secondo il modello della lotta per il riconoscimento tra libertà che si contrappongono, così come si allontana decisamente anche dall'idea di una *reciproca autolimitazione* delle libertà individuali che si fronteggiano».

<sup>88</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* cit., p. 87.

<sup>89</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* cit., p. 15.

<sup>90</sup> E. Lévinas, *Dall'Uno all'Altro. Trascendenza e tempo*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1998, p. 189.

<sup>91</sup> M.T. Pacilé, *Dal soggetto totalitario al soggetto responsabile: Lévinas e un nuovo paradigma di soggettività*, in «Itinerarium», 71-72, 27 (2019), p. 9.

<sup>92</sup> Ivi, p. 8.

ad altre vite e ad altri destini»<sup>93</sup>; perché vi sono anche altri destini imprescindibilmente legati alle scelte soggettive di questo Io che ancora domina incontrastato il nostro mondo. La vulnerabilità, infatti, non è peculiarità esclusiva dell'essere umano. Altro, come si limita ad affermare Lévinas, ma è essa stessa esistenza, vita, e la vita è propria di ogni essere che “abita” questo pianeta. Per tale motivo, appare necessario supportare la teorizzazione lévinasiana – che concepisce l'etica *come* responsabilità – con un'altra proposta morale, relativamente recente, nota come etica *della* responsabilità.

#### 4.2. Jonas: i fondamenti di un agire responsabile

Fondatore di questo approccio è Hans Jonas, divenuto celebre con l'opera *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*<sup>94</sup>, pubblicata nel 1979. Come emerge dallo stesso titolo, questo scritto nasce dall'esigenza di fondare una nuova etica – per una “civiltà”, quale quella attuale, «minacciata dall'illimitatezza della tecnica»<sup>95</sup> – che possa salvare gli uomini dai pericoli scaturiti dal sopravvento della tecnologia, la quale, come un «Prometeo irresistibilmente scatenato»<sup>96</sup>, sta ormai fagocitando tutto ciò che esiste. Jonas era consapevole, quando elaborò questa teoria, dei danni irreversibili che il progresso tecnologico avrebbe portato all'intero pianeta, fino a mettere a repentaglio la stessa sopravvivenza del genere umano; il suo maggiore contributo, quindi, è racchiuso in quel *principio di responsabilità* che deve orientare l'agire umano in vista della salvaguardia della sua esistenza e di quella degli altri esseri viventi. Essere responsabili, per Jonas, significa avere preoccupazione non solo del presente ma, soprattutto, del futuro: gli effetti a lungo termine del dominio tecnologico, infatti, sovrasteranno le generazioni avvenire, le quali non saranno in grado di contrastarlo se non verranno poste, già ora, le giuste condizioni per fronteggiare questo avanzamento inarrestabile della tecnica.

È proprio questo senso di responsabilità, che le generazioni attuali devono coltivare verso quelle future, che rende l'etica tradizionale, quella di matrice

<sup>93</sup> E. Pulcini, *Per una filosofia della cura* cit., p. 1132 (corsivo mio).

<sup>94</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1990.

<sup>95</sup> Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollandi Boringhieri, 2009, p. 196.

<sup>96</sup> E. Spinelli, *Gestire la paura. Nuovi valori nel tempo del Coronavirus*, in «Fata Morgana Web», 36 (2020), p. 2: «lo sfondo attuale è quello in cui “il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo”». Cfr., inoltre, H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* cit., p. XXVII.

kantiana, inadeguata per la società contemporanea. L'etica teorizzata da Kant, infatti, si fonda su un rapporto di *reciprocità* tra gli uomini: al dovere di un individuo corrisponde il diritto dell'altro e viceversa<sup>97</sup>; ma questo principio di reciprocità non può essere applicato a quelle relazioni asimmetriche di cui parla Jonas: le generazioni future, l'ambiente, gli animali e tutti gli altri esseri viventi, infatti, non possono avanzare pretese e diritti; ciononostante, l'uomo (in quanto essere razionale agente) ha sempre e comunque un dovere nei loro confronti, quello di preservarli e mantenerli nelle condizioni migliori per le generazioni future. Di conseguenza, la formula del primo imperativo categorico proposta da Kant – «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale» – deve essere sostituita dal nuovo precetto jonasiano: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»<sup>98</sup>.

L'etica della responsabilità, dunque, pur avendo alla base un fondamento deontologico, non fa del dovere il primo movente dell'agire morale, come accade, invece, per l'etica kantiana; perciò, al carattere prettamente *giuridico*<sup>99</sup> dell'etica tradizionale si sostituisce, nella teoria di Jonas, il senso morale della responsabilità, il che comporta il passaggio da un'azione – nel primo caso – volta a «farsi carico delle proprie azioni» e delle conseguenze<sup>100</sup> che da esse scaturiscono, a un'altra – quella fondata sul principio di responsabilità – che è un farsi carico verso qualcuno, per salvaguardarne l'esistenza; e in questa seconda accezione, la presa in carico si esplica essenzialmente come azione di «cura»<sup>101</sup>.

L'agire responsabile, precisa Jonas, non costituisce un carattere innato nell'uomo ma è un atteggiamento che va promosso e coltivato nei singoli individui, e il mezzo per farlo è rappresentato dalla paura. Per questo scopo, Jonas

---

<sup>97</sup> A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti* cit., p. 280.

<sup>98</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* cit., pp. 15-16.

<sup>99</sup> E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* cit., p. 224: «Alla logica retributiva e simmetrica della responsabilità giuridica (e penale), che richiede essenzialmente il rendere conto, il farsi carico delle proprie azioni, subentra la logica relazionale e asimmetrica che privilegia l'attenzione per l'altro [...]. La causa dell'agire responsabile è in altri termini esterna al soggetto [...]».

<sup>100</sup> In questo caso, scrive H. Jonas in *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* cit., p. 115: «la condizione di responsabilità è il potere causale. L'agente deve rispondere della sua azione; egli viene ritenuto responsabile delle sue conseguenze ed eventualmente deve *farsene carico*. Questo riveste anzitutto un significato giuridico e non, in senso stretto, morale» (corsivo mio).

<sup>101</sup> E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* cit., pp. 223-224: «La responsabilità e il conseguente atto di cura scaturiscono dalla vulnerabilità di ciò che ne costituisce l'oggetto; vale a dire dalla vulnerabilità dell'umanità (e dell'intero mondo vivente) che ci impone, con la forza della sua stessa fragilità, l'obbligo di farci carico della sua esistenza».

ideò una strategia, definita «euristica della paura», volta a generare una percezione di pericolo negli uomini, in modo da istigare in loro quei comportamenti responsabili, tesi a tutelare se stessi e tutta la realtà che li circonda: «lo stesso Jonas [...] appare comunque consapevole del fatto che, nell'ambito della civiltà tecnologica, non possiamo contare su una manifestazione "spontanea" della paura»<sup>102</sup>, perché la «distanza temporale»<sup>103</sup> rispetto alle conseguenze catastrofiche da lui immaginate non consente agli individui di sviluppare una concreta percezione di pericolo. È necessario, invece, che gli uomini di questo presente storico sviluppino la capacità di proiettarsi nel futuro e di immaginare le peggiori condizioni nelle quali potrebbe versare un giorno il pianeta, fino a ipotizzare un mondo privo di esistenza; ma per raggiungere questa consapevolezza, secondo il filosofo, bisogna servirsi dell'immaginazione<sup>104</sup>, in quanto facoltà che consente di sviluppare un «pensiero capace di anticipazione»<sup>105</sup>, che sia dunque «in grado di sostituire al "*malum* esperito" il "*malum* immaginato"»<sup>106</sup>. La paura di cui parla Jonas possiede quindi una natura *altruistica* che «scaturisce dall'"apprensione" per l'altro e per la sua vulnerabilità dell'altro in quanto esposto alla futura minaccia della sopravvivenza»<sup>107</sup>; è, quindi, «precondizione per la fondazione di un'"etica del futuro" che sappia porre rimedio agli effetti nefasti del nostro illimitato potere»<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> Ivi, p. 197.

<sup>103</sup> Ivi, pp. 197-198: «La faccenda insomma si complica quando il pericolo non investe più la nostra autoconservazione, ma il destino delle generazioni future e del pianeta, un destino che "non riguarda né me né alcun altro che mi sia legato dal vincolo dell'amore e dalla convivenza diretta" e che, di conseguenza, "non esercita di per se stesso quell'influenza sul nostro animo". Poiché non consente l'esperienza del male, la natura temporalmente distante del pericolo blocca a priori l'insorgere della paura rendendola [...] sostanzialmente inefficace».

<sup>104</sup> Scrive Jonas nelle pagine finali della sua opera: «Quanto più lontano nel futuro e meno familiare è ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell'immaginazione e la sensibilità emotiva devono essere mobilitate a quello scopo. Diventa necessario il fiuto di un'euristica della paura che non si limiti ad evocare il nuovo oggetto ma renda noto a se stesso il particolare interesse etico che ne risulta evocato»: H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* cit., p. 285.

<sup>105</sup> E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* cit., p. 197.

<sup>106</sup> Ivi, pp. 197-198: «Il "male" infatti, in questo contesto, non è qualcosa di cui facciamo, qui e ora, concretamente esperienza, non ha i caratteri hobbesiani dell'immediatezza, in quanto consiste negli effetti a lungo termine dei rischi, e dunque riguarda essenzialmente non la nostra condizione attuale, ma quella delle generazioni future».

<sup>107</sup> Ivi, p. 206.

<sup>108</sup> Ivi, p. 196.

## 5. Dalla cura di sé e dell'altro alla cura del mondo

### 5.1. Il pensiero post-pandemico di Edgar Morin

Qualche anno prima della pubblicazione de *Il principio responsabilità*, precisamente nel 1972, uscì *The Limits to Growth* (LTG), *Il Rapporto sui limiti dello sviluppo*<sup>109</sup> commissionato dal Club di Roma al Massachusetts Institute of Technology, dal quale emerse il terribile degrado in cui versava l'ambiente naturale a livello globale. Come ha recentemente ricordato Edgar Morin, «questo documento di scienza ambientale fu il precipitato che diede vita alla coscienza ecologista»<sup>110</sup> e spinse molti intellettuali, tra i quali lo stesso filosofo francese, a sostenere una politica ecologica, «una politica che non si limita a preservare l'ambiente naturale, ma tende a preservare anche gli ambienti umani». A distanza di cinquant'anni, Morin si ritrova, nello scenario della crisi pandemica da Covid-19, a riflettere sulla questione ambientale e sui presunti progressi che sono stati compiuti nel corso di questi decenni, e il bilancio che emerge dalle sue riflessioni è davvero tragico: «quello che voglio sottolineare qui è l'estrema lentezza della presa di coscienza ecologista, la sua incompletezza [...], e la mancanza di un'azione politica ed economica tesa a evitare le catastrofi naturali e umane»<sup>111</sup>. Nonostante, infatti, ormai da diversi decenni, la “questione ambientale” occupi un posto privilegiato nell'agenda politica internazionale, la condizione in cui versa il nostro pianeta non sembra mutare: l'inquinamento atmosferico, quello marino, il degrado del suolo terrestre, il disboscamento massiccio sono solo alcuni, pochi, esempi delle ripercussioni nefaste che le decisioni umane hanno provocato sull'ecosistema terrestre; e se l'uomo è la causa di questo stato di malattia del mondo, deve essere lui stesso a porvi rimedio.

Durante il lockdown imposto dalla pandemia da Covid-19, il blocco “forzato” dei trasporti e i limitati spostamenti hanno fortemente contribuito a ridurre l'inquinamento urbano, a purificare l'aria, hanno concesso alla natura la possibilità di rigenerarsi spontaneamente. Molti scienziati hanno indagato la possibile correlazione tra gli effetti ambientali dovuti al processo della globalizzazione e la violenta crisi pandemica: «ecologisti, scienziati ed epidemiologi hanno mostrato quanto la *deregulation* degli ecosistemi, gli attacchi alla biodiversità, la circolazione degli uomini, l'inquinamento delle campagne e delle città

---

<sup>109</sup> D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randes, W.W. Behrens III, *The Limits to growth. A report for THE CLUB OF ROME'S Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Book, 1972.

<sup>110</sup> E. Morin, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Milano, Raffaello Cortina, 2020, p. 19.

<sup>111</sup> Ivi, p. 21.

abbiano favorito l'emergere dei virus»<sup>112</sup>. Anche in questo periodo storico così critico, la natura trova il modo di ribellarsi al dominio dell'uomo, dimostrando, ancora una volta nel corso della storia, che il suo potere è sempre più forte rispetto a quello dell'intelligenza umana, e che la prevedibilità che l'essere umano le ha scontatamente (e erroneamente) attribuito può essere immediatamente dissolta, così come accaduto nel momento in cui un minuscolo virus, il SARS-CoV-2, si è insediato in ogni parte del globo stravolgendo l'esistenza di tutta l'umanità.

La pandemia scaturita dalla diffusione del Coronavirus ha provocato innanzitutto, come sappiamo, una crisi sanitaria di livello mondiale, il cui bilancio, in termini di perdite di vite, lungi dall'essere ridotto a un mero calcolo matematico, è umanamente incommensurabile; ma, rispetto alle altre epidemie che hanno colpito l'umanità in epoche passate, «la radicale novità del Covid-19 sta nel fatto che è all'origine di una *megacrisi*, composta dall'insieme di crisi politiche, economiche, sociali, ecologiche, nazionali, planetarie che si sovrappongono le une alle altre»<sup>113</sup>. Questa crisi, proprio per la sua portata globale, chiama in causa, ancor più che in passato, quel principio di responsabilità che forse, fino ad oggi, è rimasto ingabbiato nell'involucro della sola teorizzazione: la minaccia scaturita dagli effetti della pandemia, la percezione reale, concreta, di pericolo per le nostre vite, per la sopravvivenza della specie umana e, di conseguenza, per quella di tutti gli altri esseri viventi e dello stesso pianeta, non sono solo frutto di un pensiero lungimirante, di una preoccupazione per l'avvenire, come quella ereditata dalla riflessione jonasiana, ma sono diventati, proprio ora, una realtà. Il timore che aveva spinto Jonas a riportare nero su bianco, nel suo tanto celebre *Principio responsabilità*, le catastrofiche previsioni di un futuro sovrastato dagli effetti del progresso scientifico si è concretamente manifestato. In questo contesto di incertezza globale, l'insegnamento jonasiano appare più che mai attuale e il valore della responsabilità si impone come monito necessario per uscire dall'impasse provocata da quella crisi che la pandemia ha fatto esplodere. La responsabilità deve affermarsi, dunque, come dovere individuale e collettivo, principio guida di una nuova etica personale e di un'etica sociale che riformi nel profondo il sistema politico occidentale: «la crisi ha potentemente messo in luce le carenze di una politica che ha favorito il capitale a discapito del lavoro e ha sacrificato prevenzione e precauzione in nome della redditività e della competitività»<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>113</sup> Ivi, p. 23.

<sup>114</sup> Ivi, p. 45.

## 5.2. Responsabilità e solidarietà, i presupposti della riforma sociale di Morin

Responsabilità e solidarietà sono i due presupposti su cui deve fondarsi, nella proposta moriniana, quella riforma sociale ormai da troppo tempo rimandata, che il filosofo identifica in una nuova *via* per l'avvenire dell'umanità<sup>115</sup>, che sappia cogliere le sfide di una realtà complessa come quella attuale e tramutare le difficoltà emergenti in risorse per uno sviluppo produttivo in tutti i settori. La *via* si genera lì dove confluiscono tutte le altre vie che attraversano la società contemporanea – «le riforme politiche da sole, le riforme economiche da sole, le riforme educative da sole, le riforme della vita da sole sono state, sono e saranno condannate all'insufficienza e al fallimento. Ciascuna riforma può progredire solo se progrediscono anche le altre. Le vie riformatrici sono correlate, interagenti, interdipendenti»<sup>116</sup> – e sfocia nel progetto di un nuovo umanesimo, l'*umanesimo planetario*, che è il risultato di una rigenerazione del concetto stesso di umanità, che deve investire, al contempo, tutte le altre dimensioni dell'esistenza: «Le grandi linee della nuova Via politica-ecologica-economica-sociale che l'inedita crisi che viviamo impone sono guidate dal bisogno di rigenerare la politica, dal bisogno di umanizzare la società e dal bisogno di un umanesimo rigenerato»<sup>117</sup>. Tutte queste riforme presuppongono, però, un mutamento di prospettiva, che si fonda sul riconoscimento della complessità umana, dell'individuo come *Homo complexus*, un uomo insito di contraddizioni, governato, allo stesso tempo, da ragione e passione: «non dobbiamo pensare di trasformare l'uomo in un essere perfetto o quasi divino. Ma possiamo tentare di sviluppare ciò che di meglio c'è in lui, ossia la sua facoltà di essere responsabile e solidale»<sup>118</sup>.

Agire secondo responsabilità e solidarietà è uno degli imperativi etici, stabiliti da Morin, che deve orientare la riforma personale e sociale in vista del

---

<sup>115</sup> Ivi, p. 67: «Perché *via* e non *rivoluzione*? Perché prima la rivoluzione sovietica e poi quella maoista hanno prodotto un'oppressione che va in senso opposto rispetto alla loro missione di emancipazione e perché il loro fallimento finale ha restaurato ciò che avevano voluto liquidare: capitalismo e religione. Perché *via* e non *progetto di società* come si dice abitualmente? Perché progetto di società è una nozione statica e del tutto inadeguata in un mondo in trasformazione». Cfr. anche E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina, 2012.

<sup>116</sup> Ivi, p. 44: «Non può esserci nessuna riforma politica senza riforma del pensiero politico: questa suppone una riforma del pensiero stesso, che suppone una riforma dell'educazione, la quale suppone una riforma politica. Non può esserci nessuna riforma economica e sociale senza una riforma politica, che suppone una riforma del pensiero. Non può esserci riforma di vita né riforma etica senza riforma delle condizioni economiche e sociali del vivere, e non può esserci riforma sociale ed economica senza riforma di vita e riforma etica».

<sup>117</sup> E. Morin, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus* cit., p. 68.

<sup>118</sup> Ivi, p. 107.

nuovo umanesimo: in una società, come quella attuale, i cui membri godono del diritto di libertà, «l'unica cosa in grado di proteggerla [la libertà], sia dall'ordine che impone sia dal disordine che disgrega, è la presenza costante nello spirito dei suoi membri della loro appartenenza solidale a una comunità e di un sentimento di responsabilità nei confronti di questa comunità»<sup>119</sup>. Praticare la solidarietà significa andare oltre l'interdipendenza creata dalla globalizzazione mondiale, che, pur avendo "avvicinato" gli uomini, li ha resi estranei l'uno con l'altro, non consentendo di creare quei legami di fratellanza e complicità. Quello che rimane di questa svolta epocale rappresentata dal processo di globalizzazione sono solo i «frammenti»<sup>120</sup> di un'umanità scissa, che l'emergenza della pandemia ha mostrato ancora più fragile. Gli uomini, secondo il filosofo, devono (ri)acquisire la consapevolezza di essere parte di una stessa *comunità di destino*, che investe non soltanto il genere umano ma l'intera biosfera. È giunto il momento, quasi irreversibile, in cui l'umanità non può più esimersi dalla responsabilità nei confronti della propria Terra, la *Terra-patria*, il cui destino supera quello dei singoli individui e delle singole nazioni, perché la vita di tutto e tutti dipende dalla *cura* che, ad ogni livello, le viene rivolta.

## 6. Conclusione

Le riflessioni che Edgar Morin riporta all'interno delle opere più recenti, lungi dal rappresentare la reazione intellettuale ad eventi e situazioni contingenti, sono il frutto di elaborazioni che attraversano il pensiero del neocentenario filosofo da molti decenni. Come da lui stesso affermato: «La crisi aperta dalla pandemia mi ha molto sorpreso, ma non ha sorpreso il mio modo di pensare, l'ha anzi confermato»<sup>121</sup>. Il pensatore francese è convinto, infatti, che lo sconvolgimento che stiamo attraversando a causa del Coronavirus non sia poi così diverso da altre gravi vicende storiche che hanno investito il mondo fino al secolo scorso, e di cui lui stesso (data la veneranda età) è stato diretto testimone; ma ciò che caratterizza questa crisi è il fatto che alle sue spalle ve ne sia una ancora più profonda, quella «del grande paradigma dell'Occidente diventato mondiale»<sup>122</sup>. Superare l'emergenza sanitaria dovuta alla pandemia deve rappresentare il primo, ma non l'unico, obiettivo perseguito dalla comunità mondiale: ad esso devono fare seguito la rigenerazione della politica, la ri-

<sup>119</sup> Ivi, p. 89.

<sup>120</sup> E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità* cit., p. 10.

<sup>121</sup> E. Morin, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus* cit., p. 21.

<sup>122</sup> Ivi, p. 24.

forma morale, la tutela dell'ambiente, insomma una nuova umanizzazione della società.

Siamo immersi nell'epoca della complessità, una condizione sconosciuta all'uomo del passato; ma dal passato l'*homo complexus* deve attingere, recuperando quei valori di solidarietà, responsabilità e cura, senza i quali non potrà realizzarsi «il compimento dell'umanità in una Umanità»<sup>123</sup>. È soprattutto il principio di cura, nella veste heideggeriana di struttura ontologica originaria dell'essere, a riportare l'individuo verso la sua essenza, che è l'essere dell'esserci, cioè l'esistenza dell'essere nel mondo; e, aggiungo, *per* il mondo<sup>124</sup>.

Oggi, ancor più che in passato, c'è un gran bisogno di cura: cura verso se stessi, per riappropriarsi della propria identità umana; cura degli altri, nel rispetto dell'unicità e, al tempo stesso, della diversità umana; cura del mondo, perché noi esistiamo solo grazie ad esso e in esso. Cura dovrebbe quindi rappresentare la chiave che apre le porte a una nuova era, forse, inconsapevolmente, già iniziata. Lo stravolgimento scaturito dalla pandemia ci ha messi di fronte a numerose sfide globali e la riflessione filosofica continua a fornirci, ancora una volta, gli strumenti per uscire indenni dalla crisi: è compito nostro, di ognuno, cogliere o meno le opportunità che possono scaturire da un evento tragico come quello che stiamo vivendo, assumendoci la responsabilità delle proprie scelte e delle proprie azioni.

#### ABSTRACT

Il presente contributo intende recuperare l'antico concetto di cura per rileggerlo alla luce dell'attuale crisi storico-sociale ed esistenziale provocata dalla pandemia da Covid-19. Partendo dalla distinzione, di epoca prefilosofica, tra cura del corpo (*θεραπεία*) e cura dell'anima (*ἐπιμέλεια*), si traccia un excursus storico che, attingendo dalle opere dei più noti filosofi di epoca classica ed ellenistica, delinea le origini della pratica di cura, fino ad approdare alla recente *Care Ethics*. Negli ultimi decenni, l'etica della cura ha esteso il suo raggio di influenza anche alla sfera pubblica, affermandosi come nuovo principio per una corretta pratica sociale e politica, affiancandosi a quello jonasiiano fondato sulla responsabilità, una responsabilità che deve orientare l'agire individuale e collettivo per la cura di sé, degli altri e del mondo.

This paper aims to apply the ancient concept of care in the context of the COVID-19 pandemic. From the pre-philosophical era – through the difference between care of body (*θεραπεία*) and care of the soul (*ἐπιμέλεια*) – to the recent ethics of care, this contribution focuses the meaningful philosophical works about care of self and care of

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 115.

<sup>124</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, trad. it., Mursia, Milano 1986, p. 146.

others. Recently, the care approach has extended its range of influence to the public sphere, affirming itself as a new principle to correct social and political practice, as the jonasian one based on responsibility, a responsibility that must guide individual and collective action to the care of oneself, of others and the entire world.