

ELENA PULCINI

## LA CURA, LE EMOZIONI E IL SOGGETTO VULNERABILE\*

**Abstract.** Identified with women and with the private sphere by Western and modern thought, the care has been the subject of a centuries-old devaluation, equal to the devaluation of the feminine and parallel to the construction of the hegemonic figure of the male and individualistic subject. Care becomes the place par excellence of the feminine, altruistic and sacrificial subject that occupies the "negative" polarity between public/private, masculine/feminine, reason/sentiment. Being again fashionable the care means rethinking the subject, placing oneself critically both towards the (masculine) paradigm of autonomous and sovereign subject, and towards the figure of the altruistic and oblation (feminine) subject, to affirm the idea of a subject in connection with someone: aware of their own vulnerability and the constitutive nature of the reciprocal bond with the other. This requires not only to promote a trespassing of care outside the private sphere and to question the emotions that motivate care, but also and above all to rethink it as a value and a practice capable of inaugurating a new lifestyle.

**Keywords.** Being fashionable the care, Subject in connection with, Vulnerability, Emotions, Lifestyle.

### 1. *Riabilitare la cura.*

Il tema della cura è stato a lungo oggetto di una sostanziale svalutazione da parte del pensiero occidentale e moderno, e in particolare

\* La prima edizione di questo saggio è stata pubblicata in *Soul between Enchantment and Disenchantment / L'anima tra incanto e disincanto*, a c. di F. Merlini, R. Bernardini, «Eranos Yearbook», LXXII, 2013-2014, pp. 478-497.

del pensiero filosofico. A dire il vero, compaiono nella nostra tradizione momenti di interesse per questo tema: dalle riflessioni di Virgilio e Seneca, nelle quali già emerge il doppio volto della cura come condizione onerosa ed ansiogena e come sollecita attenzione, alla tradizione della cura delle anime di socratica origine; da Kierkegaard, che vi vede ciò che si può opporre all'eccessiva astrattezza della filosofia, ad Heidegger, il quale ne fa la struttura fondamentale del *Dasein* e propone un'ontologia della cura come ciò rende conto dell'unità e dell'autenticità del Sé, sottolineandone allo stesso tempo il duplice versante di *preoccupazione e sollecitudine*; fino ad Hans Jonas il quale individua nella cura il fondamento di un'etica della responsabilità che sia all'altezza delle trasformazioni prodotte dalla civiltà della tecnica. C'è persino un mito originario della cura, in effetti meno noto di altri miti egemoni nella tradizione occidentale, in cui essa appare come ciò che conserva e tiene insieme l'umano<sup>1</sup>.

Eppure la filosofia non le ha mai conferito uno statuto fondativo e tantomeno un diritto di cittadinanza pari a quello che, soprattutto a partire dalla modernità, essa ha invece riconosciuto alle grandi tematiche della libertà, dell'uguaglianza o della giustizia: non nel senso che la cura scompare dalla riflessione moderna, ma viene esclusivamente relegata alla dimensione intima e privata. Essa diventa l'elemento legittimante di quella separazione pubblico/privato che corrisponde ad uno dei tanti dualismi del pensiero occidentale; e che si raddoppia, come ora vedremo, in quello maschile/femminile.

Ciò vuol dire che il destino della cura viene a coincidere di fatto col destino delle donne, quali soggetti identificati con la sfera privata. E se è vero, come ha ben sottolineato Hannah Arendt<sup>2</sup>, che nella modernità il privato assume, rispetto alla svalutazione aristotelica, una nuova legittimità, è vero anche che ciò avviene al prezzo di una netta separazione e gerarchia tra le due sfere dell'agire.

Basti pensare a Rousseau che di questa operazione è stato il primo e più convinto promotore, laddove egli fonda sulla differenza dei sessi l'opposizione tra una sfera pubblica di competenza del maschi-

<sup>1</sup> Il mito viene citato da P. FABBRI, *Abbozzi per una finzione della cura*, in *In principio era la cura*, a c. di L. Preta, P. Donghi, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 22-46.

<sup>2</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa: la condizione umana*, Milano, Bompiani, 1989.

le e una sfera privata governata dal femminile<sup>3</sup>. Rousseau conferisce alla donna un nuovo statuto e una dignità di soggetto che fino ad allora le era di fatto precluso, ma lo fa sancendone l'esclusione dalle vicende del mondo e dall'agire razionale, nonché l'identificazione con quell'immagine oblativa e materna che sarà destinata a diventare un vero e proprio pilastro della modernità. La donna, moglie e madre, diventa il soggetto di cura *per eccellenza*, che agisce nella sfera intima attraverso un sapiente e materno governo dei sentimenti e la dedizione all'altro (ai propri familiari), chiamata a quelle funzioni riproduttive ed educative attraverso le quali essa realizza la propria presunta vocazione naturale. Pur facendosi paladino di una visione della differenza dei sessi che ne rivendica la complementarietà ai nobili fini di un buon ordine sociale e del *bonheur* degli individui, Rousseau corona di fatto un'opposizione gerarchica che costella l'intero percorso della modernità: da un lato il soggetto autonomo e razionale (maschile) che agisce nella sfera pubblica e nel mondo, dall'altro un soggetto dipendente (femminile) che è confinato al privato e si definisce essenzialmente attraverso la relazione affettiva con l'altro.

Insomma, gli uomini agiscono (nella sfera pubblica), e le donne amano (nella sfera privata). L'amore (coniugale e materno) diventa per le donne, potremmo dire, un potente *schermo della disuguaglianza*: non solo perché in nome dell'amore, esse sono escluse dalla vita pubblica e sociale e costrette a muoversi solo nello spazio angusto della famiglia o, per dirla con Rousseau, nel "chiostro" delle relazioni intime<sup>4</sup>, ma anche perché, mi preme sottolineare, esse vengono private del *diritto alla passione*<sup>5</sup>.

L'immagine moderna della cura viene infatti costruita su una forma di affettività edulcorata degli eccessi della passione e dell'eros, che consenta alla struttura familiare di svolgere le sue fondamentali funzioni ancillari di sostegno della società e della sfera pubblica. Si tratta di una forma di affettività –sia detto per inciso– che inaugura un nuovo codice: che propongo di definire *sentimen-*

<sup>3</sup> J.J. ROUSSEAU, *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761); trad. it. di P. Bianconi, *Giulia o la Nuova Eloisa*, Milano, Rizzoli, 1992; J.J. ROUSSEAU, *Emile* (1762); trad. it. di P. Massimi, *Emilio o Dell'educazione*, Roma, Armando, 1981.

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 585.

<sup>5</sup> Per uno sviluppo più ampio di questi temi, cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

to<sup>6</sup>, e che si colloca ad uguale distanza dalla *ragione* e dalla *passione*, consentendo di rispondere ad un bisogno ineludibile degli individui senza turbare l'ordine e la coesione sociale. Si potrebbe convocare a questo proposito il concetto freudiano di "pulsione inibita nella meta"<sup>7</sup>: vale a dire una pulsione che pur conservando lo stesso oggetto (a differenza della "sublimazione" che come ben sappiamo richiede uno spostamento di oggetto), viene di fatto ridotta nella sua intensità e perde così quelli che il pensiero occidentale considera i rischi dell'eros e della passione (eccesso, disordine, distruttività).

Di questo sentimento, che si incarna nelle nuove forme dell'amore coniugale e materno, la donna diventa la custode per eccellenza in virtù di una presunta vocazione *naturale*; vocazione che, se disattesa e tradita, la consegna ad un destino di implacabile condanna morale e sociale, come testimonia quella variegata galleria di immagini "negative", o comunque inquietanti, del soggetto femminile descritte per esempio dalla letteratura e dalla psicologia (dall'adultera della *Lettera scarlatta* di Hawthorne all'isterica, da Anna Karenina a Madame Bovary).

La cura diventa il requisito fondamentale di un soggetto altruistico e oblativo, di fatto doppiamente mutilato nella sua identità, in quanto inibito nell'accesso alla sfera pubblica e alla passione, che si definisce esclusivamente attraverso la sua relazione con l'altro (moglie, madre, figlia). Essa legittima la costruzione dell'immagine di un soggetto (femminile) *dipendente* cui si oppone, specularmente, l'immagine (maschile) di un individuo autonomo e *indipendente*, sovrano e padrone di sé, detentore di diritti e capace di progettualità, teso al perseguimento del proprio interesse e della propria autorealizzazione; un individuo, rappresentato in modo eloquente dalla figura, egemone nella modernità, dell'*homo oeconomicus*: motivato essenzialmente da passioni egoistiche e guidato dalla logica strumentale e acquisitiva del mercato e del potere.

Ne consegue, sebbene mai esplicitamente dichiarata, una sorta di scissione del soggetto: da un lato, un soggetto *altruistico* che in-

<sup>6</sup> Per spunti interessanti su modernità e sentimento, cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989; trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

<sup>7</sup> S. FREUD, *Psychoanalyse und Libidotheorie* (1922); trad. it. di C.L. Musatti, *Psicoanalisi e teoria della libido*, in Id., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, vol. 9.

staura con l'altro una relazione essenzialmente sacrificale; dall'altro, un soggetto *egoistico* che instaura con l'altro una relazione puramente strumentale tesa esclusivamente al perseguimento dei propri interessi.

## 2. Ripensare il soggetto.

Riabilitare la cura vuol dire allora pensare una *nuova figura di soggetto*: che consenta di superare, insieme all'opposizione maschile/femminile, la visione dicotomica tra egoismo e altruismo, tra la *priorità dell'io* e la *priorità dell'altro* per riconoscere, come ora vedremo, la realtà costitutiva dell'*essere con l'altro*.

Questo vuol dire in primo luogo sottoporre a critica il mito dell'autosufficienza, cioè la figura del soggetto autonomo e sovrano, per svelare l'unilateralità di un Sé svincolato appunto da relazioni e contesti, come è quello maschile-patriarcale. Conosciamo bene le patologie prodotte dal mito del soggetto sovrano e autosufficiente che peraltro si è imposto in maniera egemonica attraverso una presunzione di neutralità.

Incarnazione mitica dell'*homo oeconomicus*, il Prometeo moderno è un soggetto esposto alla deriva della dismisura e dell'illimitatezza. Lo aveva ben intuito la filosofia del '900, da Günther Anders ad Hans Jonas a Hannah Arendt, quando denunciava la perdita di scopo e di senso dell'agire, l'affermazione incontrastata della logica dell'utile e del profitto, l'erosione del legame sociale e di uno spazio dell'agire comune<sup>8</sup>; cui possiamo aggiungere il paradossale rovesciamento della stessa logica prometeica, progettuale e utilitaristica, nella entropia narcisistica di un io sempre più ancorato alla tirannia del presente e incapace di una visione prospettica. Basti pensare agli effetti distruttivi di un agire privo di ogni lungimiranza e di senso del futuro, come appare chiaro oggi dalla crisi ecologica e dall'incuria dei

<sup>8</sup> G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, Beck, 1956; trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1979; trad. it. di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990; ARENDT, *Vita activa*, cit.

beni comuni, dal ritorno della povertà e dal rischio (ambientale e nucleare) dell'autodistruzione dell'umanità<sup>9</sup>.

Il Prometeo hobbesiano<sup>10</sup>, previdente e dotato di una razionalità rispetto allo scopo che lo rende capace perlomeno di una egoistica lungimiranza, si rovescia nel "Prometeo irresistibilmente scatenato" di cui parlerà Hans Jonas tre secoli più tardi, denunciandone l'intreccio letale tra onnipotenza e *hybris* da un lato e cecità e impotenza dall'altro<sup>11</sup>. Un soggetto che, anche attraverso la complicità della tecnica e dei suoi cogenti imperativi, sembra aver perso il senso e lo scopo dell'agire ed è diventato capace di compromettere la vita stessa del mondo vivente. Non a caso è proprio dalla cura e dalla responsabilità che Jonas propone di ripartire per far fronte agli effetti distruttivi alle patologie del soggetto prometeico, e fondare addirittura un'etica del futuro, che si faccia carico delle generazioni future.

Ma su questo aspetto, da cui emerge evidentemente la possibilità di estendere la cura ben al di là della sfera privata, tornerò più avanti.

Ciò che importa subito sottolineare è che ripartire dalla cura vuol dire valorizzare la dimensione svalutata e rimossa della modernità, per opporre alla parabola individualistica del soggetto moderno l'idea di un soggetto che potremmo definire costitutivamente *in relazione*. Ma questo vuol dire anche ripensare l'immagine tradizionale della cura per liberarla in primo luogo dagli aspetti oblativi e sacrificali: vale a dire dalla sua accezione puramente altruistica.

Dobbiamo indubbiamente al pensiero femminista non solo la riscoperta della dimensione della cura, ma anche la sua riabilitazione. Presentata, a partire da Carol Gilligan nel suo *Con voce di donna*<sup>12</sup>, come un diverso punto di vista sul mondo dotato di pari dignità rispetto a quello egemone dei diritti e della giustizia, la cura testimonia di un diverso modo di agire e di pensare che consente di colmare

<sup>9</sup> Cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringheri, 2009, Parte I.

<sup>10</sup> Th. HOBBS, *Leviathan* (1651); trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, Scandicci, La Nuova Italia, 1987.

<sup>11</sup> JONAS, *Il principio responsabilità*, cit.

<sup>12</sup> C. GILLIGAN, *In a Different Voice: psychological theory and womens development*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1982; trad. it. di A. Bottini, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.

l'unilateralità del soggetto moderno, compiaciuto della propria autonomia e razionalità, introducendo il momento della connessione e dell'affettività, della preoccupazione per l'altro e dell'attenzione: un soggetto che torna a conferire dignità alla dimensione della *dipendenza* e della *fragilità* quali caratteristiche fondamentali dell'umano, rimosse e svalutate in nome della vittoria dell'individualismo, del mito (patriarcale) dell'autosufficienza e di una vocazione alla *hybris* e all'illimitatezza.

Riabilitare la cura equivale a riabilitare la dipendenza e la *vulnerabilità* come requisiti universali dell'umano. Ma – ed è questo un passaggio fondamentale – ciò implica non solo l'attenzione del soggetto all'altro e la presa in carico dei suoi bisogni e della sua fragilità, bensì anche il riconoscimento della *fragilità* costitutiva *del soggetto stesso*; del suo essere connotato da una condizione di mancanza e di dipendenza che lo espone costituivamente, a sua volta, al bisogno di cura. È questo peraltro l'aspetto assente nella proposta di Jonas, laddove egli fonda l'etica della responsabilità sul modello parentale e materno della cura e sull'archetipo del neonato quale simbolo per eccellenza della vulnerabilità dell'altro. Proposta innovativa e preziosa per il superamento del paradigma egoistico della modernità, il cui limite risiede tuttavia nel riproporre un soggetto *altruistico* che si fa carico dell'altro in virtù di un oblativo sentimento d'amore e di un senso del dovere.

Al contrario, il punto dirimente sta proprio nella consapevolezza della propria vulnerabilità da parte del soggetto: come nella prospettiva etica di Emmanuel Lévinas e di Paul Ricoeur, nei quali emerge che il riconoscimento della dipendenza non vuol dire soggezione e passività, ma solo destituzione del soggetto dalla sua posizione sovrana<sup>13</sup>; o, più di recente, nelle riflessioni di Martha Nussbaum, Eva Kittay e Judith Butler<sup>14</sup>, le quali descrivono (e auspicano)

<sup>13</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, M. Nijhoff, 1978; trad. it. di S. Petrosino, M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, Milano, Jaka Book, 1983; P. RICOEUR, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni: dialettica tra giustizia e amore*, a c. di A. Danese, Fiesole, E.C.P., 1994.

<sup>14</sup> M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; trad. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004; E. KITTAY, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and dependency*, New York, Routledge, 1999; J. BUTLER, *Giving an account of oneself*, New York, Fordham University Press,

un soggetto che si scopre dipendente, vincolato ad altre vite e ad altri destini, connotato da una condizione di mancanza e di fragilità che lo espone a sua volta al bisogno di attenzione, di affetto, di cura.

Condividendo questa prospettiva, vorrei allora suggerire che il soggetto vulnerabile è quello che è capace di cura in quanto si riconosce a sua volta come bisognoso di cura, ed è spinto da quella che ho proposto di chiamare una *passione per l'altro*<sup>15</sup>: vale a dire da una relazione con l'altro che non è né puramente strumentale (come nel modello individualistico) né sacrificale (come nel modello altruistico), in quanto riconosce l'altro come realtà costitutiva dell'io, e ne fa l'oggetto delle proprie emozioni. Le emozioni infatti, come ha ben sottolineato Martha Nussbaum, altro non sono che il segno e la testimonianza della nostra costitutiva insufficienza e incompletezza; esse «implicano giudizi su cose importanti, giudizi nei quali, nel considerare un oggetto esterno importante per il nostro benessere, riconosciamo il nostro 'essere bisognosi' (*neediness*) e la nostra incompletezza riguardo a cose del mondo che non controlliamo pienamente»<sup>16</sup>.

Ciò vuol dire che la dipendenza e la vulnerabilità perdono quel carattere penalizzante e sacrificale che ha costellato il destino e l'identità delle donne, per diventare fondamenti di un soggetto in relazione, capace *di dare* e *di ricevere* attenzione ed empatia, in quanto disposto a mettersi in gioco, a lasciarsi alterare e contaminare dall'altro da sé<sup>17</sup>.

### 3. Le emozioni che motivano alla cura.

Se è vero, però, che i sentimenti e le emozioni sono il sintomo e l'espressione eloquente della nostra vulnerabilità, è importante chiedersi: quali sono in particolare le passioni che motivano alla cu-

2005, trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006; Id., *Precarious Life: the power of mourning and violence*, London-New York, Verso, 2004; trad. it. di O. Guaraldo, *Vite precarie: contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.

<sup>15</sup> PULCINI, *Il potere di unire*, cit.

<sup>16</sup> NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 37.

<sup>17</sup> Sviluppo questi temi anche nel mio libro, appena pubblicato, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringheri, 2020.

ra? Provare a rispondere a questo interrogativo è importante per almeno tre ragioni fondamentali: perché vuol dire 1. capire meglio quali sono le *motivazioni* del soggetto relazionale al di là di generiche diagnosi; 2. focalizzare con più forza la necessità di *superare l'opposizione egoismo/altruismo* o, più precisamente, quella *cura di sé/cura dell'altro*; 3. mostrare quali sono, o possono essere, le molteplici estensioni della cura, dal privato, al pubblico, al globale.

Sempre più frequentemente viene convocato il tema dell'*empatia* per spiegare le forme di un agire virtuoso e solidale che contrastano evidentemente con il paradigma egemone dell'*homo oeconomicus*. L'essere umano, affermano i teorici dell'empatia a partire dalla stagione classica del "sentimentalismo morale" di David Hume e Adam Smith<sup>18</sup>, non è riducibile all'*homo oeconomicus*, egoista, interessato e acquisitivo; bensì è mosso anche da *altri* moventi, come la generosità e la gratitudine, la compassione e l'amore, vale a dire da sentimenti empatici (o simpatetici)<sup>19</sup> che lo rendono attento e sensibile all'altro.

Oggetto da qualche tempo di una vera e propria riscoperta che coinvolge molti approcci disciplinari, dalla filosofia alle neuroscienze al grande affresco epocale di Jeremy Rifkin<sup>20</sup>, l'empatia è la dimensione emotiva basilare che consente di dare consistenza e di valorizzare un'immagine relazionale del soggetto. Come diceva Edith Stein nel suo testo seminale<sup>21</sup>, l'atto empatico coincide con un "rendersi conto", è ciò che apre il soggetto all'altro e lo rende partecipe del suo vissuto e delle sue emozioni, senza peraltro sottrargli la consapevolezza della differenza tra sé e l'altro. L'empatia equivale in altri

<sup>18</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. I; A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments* (1759), trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a c. di A. Zanini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991.

<sup>19</sup> Posso qui solo rapidamente ricordare che ciò che oggi viene definita "empatia" trova una corrispondenza con il concetto di "simpatia" elaborato da D. Hume (*Trattato sulla natura umana*) e A. Smith (*Teoria dei sentimenti morali*).

<sup>20</sup> J. RIFKIN, *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge, Polity Press, 2009; trad. it. di P. Canton, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Milano, Mondadori, 2010.

<sup>21</sup> E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buckdruckerei des Waisenhauses, 1917; trad. it. di M. Nicoletti, *L'empatia*, Milano, Franco Angeli, 1999.

termini alla “scoperta dell’altro”, alla presa d’atto della sua esistenza e del suo essere parte significativa del mondo in cui viviamo<sup>22</sup>; essa implica il riconoscimento dell’altro in quanto distinto da noi, ma dotato come noi di sentimenti, pensieri, volizioni. L’empatia è insomma ciò che ci consente di entrare in relazione con l’altro a partire dalla scoperta stessa della sua esistenza.

Mi preme tuttavia suggerire la necessità di un passaggio ulteriore. Se infatti è indubbio che l’empatia è la condizione necessaria per pensare e fondare l’idea di un soggetto in relazione, è vero anche che essa non è sufficiente a spiegare la mobilitazione e l’impegno etico che presiedono all’agire di cura: poiché questi richiedono, a mio avviso, la trasformazione, o meglio l’evoluzione, della capacità empatica in emozioni e sentimenti morali. L’empatia è infatti solo il presupposto delle molteplici forme affettive ed emotive che ne possono scaturire; è, come è stato detto, «il termine unitario con cui nominare l’ambito di esperienza entro il quale si danno le molteplici forme del *sentire l’altro*, l’amicizia, l’amore, la compassione, l’attenzione, la cura, il rispetto, il riguardo»<sup>23</sup>. Termine neutro, dunque, come lo definisce Martha Nussbaum opponendolo alla dinamica attiva e moralmente motivante della compassione, l’empatia «è semplicemente una ricostruzione immaginativa dell’esperienza di un’altra persona»<sup>24</sup>; il che vuol dire, per esempio, che possiamo essere empatici, indifferentemente, verso esperienze gioiose o tristi, dolorose o addirittura orientate al male.

Pur presupponendo una capacità empatica, o meglio di autentica empatia<sup>25</sup>, l’agire di cura richiede dunque sia l’attivarsi di determinate emozioni o sentimenti morali, sia la disponibilità ad impegnarsi per l’altro: ciò che trova un efficace riscontro nello stesso significato etimologico del termine *cura*, che ho già richiamato, di *preoccupazione e sollecitudine*<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> L. BOELLA, *Il coraggio dell’etica*, Milano, Cortina, 2012.

<sup>23</sup> Id., *Sentire l’altro*, Milano, Cortina, 2006, p. 22.

<sup>24</sup> NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, cit., p. 365.

<sup>25</sup> Per una capillare e complessa distinzione delle forme della relazione empatica (o simpatetica), cfr. M. SCHELER, *Wesen und formen der Sympathie: der “Phanomenologie der Sympathiegefuhle”*, Bonn, Cohen, 1923; trad. it. di L. Oliva, S. Soannini, *Essenza e forme della simpatia*, Milano, Franco Angeli, 2010.

<sup>26</sup> Cfr. E. PULCINI, *Per una filosofia della cura*, «La società degli individui», XXXVIII, 2010, pp. 1332-1341.

E forse il primo, essenziale requisito consiste nel risveglio di quella peculiare disposizione affettiva che è *l'attenzione*: nella quale Simone Weil ha visto non a caso "la forma più rara e più pura della generosità"<sup>27</sup>, in quanto essa implica non solo la capacità di comprendere e di partecipare emotivamente all'esperienza dell'altro (come l'empatia), ma anche la capacità di *sofferinarsi sull'altro* e di *sostare* sui suoi bisogni e desideri: che peraltro sembra essere la qualità più radicalmente compromessa oggi dalle patologie della contemporaneità, come l'incuria, la distrazione e l'indifferenza di un soggetto autocentrato ed egoista, sempre più esposto a derive narcisistiche<sup>28</sup>.

Per provare dunque a rispondere alla domanda posta sopra - quali sono le emozioni che presiedono e motivano alla cura? - è evidente che siamo di fronte ad una molteplicità di emozioni e sentimenti che corrispondono alla pluralità delle relazioni di cura e allo statuto, di volta in volta diverso, della figura dell'altro<sup>29</sup>. È importante insistere su questa pluralità e differenziazione, perché ci consente di sgombrare immediatamente il campo da ogni riduttivismo "rousseauiano", sottolineando le molteplici sfaccettature di questa forma dell'agire (e del sentire), che non è confinabile alla dimensione privata. Basti pensare alla cura assistenziale e all'enorme portata di quello che viene definito "lavoro di cura"; al dono all'altro sconosciuto (dono di sangue e di organi) e alla preservazione dell'ambiente e del mondo vivente; al volontariato che si mobilita dopo una catastrofe e alla sollecitudine verso lo straniero e ogni figura di svantaggiato.

All'interno di questo variegato arcipelago, vorrei concentrarmi su *due forme particolari* che, in virtù delle loro caratteristiche, possono

<sup>27</sup> S. WEIL, J. BOUSQUET, *Correspondence*, Lausanne, L'age d'homme, 1982; trad. it. di G. Gaeta, *Corrispondenza*, Milano, SE, 1994.

<sup>28</sup> L'attenzione «consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto [...]. Il pensiero deve essere vuoto, in attesa, non deve cercare alcunché, ma essere pronto ad accogliere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi»: S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966; trad. it. *L'attesa di Dio*, a c. di M.C. Sala, G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2008.

<sup>29</sup> Sulla molteplicità delle relazioni di cura (nella famiglia e nel rapporto di amicizia, con i vicini e con gli estranei ecc.) cfr. M. BARNES, *Care in Everyday Life: An Ethic of Care in Practice*, Bristol, Policy Press, 2012.

essere a mio avviso considerate esemplari e significative per dipanare la complicata matassa delle motivazioni e dei loro fondamenti emotivi. Si tratta di due forme che da un lato hanno un aspetto in comune, in quanto sono entrambe prive di una dimensione remunerativa (per lo più presente, per esempio, nella cura assistenziale); dall'altro sono specularmente opposte, in quanto la prima è cura del prossimo, del vicino, del familiare, mentre la seconda è cura dell'altro sconosciuto e distante.

La prima è quella che vorrei definire la cura *per amore*, cioè la cura verso qualcuno cui siamo legati da un rapporto personale (marito/moglie, figlio/a, amico/a, fratello/sorella). Si tratta in altri termini di una relazione in cui l'amore, il legame affettivo personale *precede* la cura; la quale sembra esserne la naturale conseguenza; la seconda è la cura *verso l'altro sconosciuto*, sia esso "distante" nello spazio (persone che abitano paesi poveri e svantaggiati), o nel tempo (generazioni future): un altro remoto, dunque, verso il quale, almeno in prima istanza, stentiamo a trovare una motivazione in assenza di una relazione affettiva.

### 3.1. *La cura per amore.*

Appare come un dato di fatto indiscutibile che ci prendiamo cura di qualcuno *perché* lo amiamo. Il problema però è quello di capire di quale tipo di amore si tratta, ciò che richiederebbe di interrogare gli archetipi stessi di questa emozione: *agape, eros, philia*. Non posso qui, evidentemente, addentrarmi in un tema così complesso, ma mi preme almeno sottolineare che tradizionalmente la cura viene associata ad un amore agapico e puramente altruistico. E' questo, come accennavo prima, il caso delle donne e della loro storia, e della cura rousseauiana.

L'amore, inteso in senso altruistico e oblativo, ha finito per diventare un veicolo della disuguaglianza fra i sessi, del dominio sulle donne e della loro presunta vocazione sacrificale. In nome dell'amore, lo abbiamo visto, le donne sono state non solo relegate alla funzione marginale di soggetti di cura, confinate alla sfera privata e costrette in una posizione di subalternità, ma private anche della dimensione passionale dell'eros e del desiderio, con la conseguente grave mutilazione di un aspetto fondamentale dell'identità.

È legittimo pensare che la prima risposta a questo problema, te-

sa a scongiurare le conseguenze sacrificali dell'idea tradizionale di cura, consista nella riappropriazione dei diritti e della giustizia (come di fatto suggeriscono le teoriche della cura quando propongono di distinguere tra un'etica femminile e un'etica femminista). La lotta delle donne per le pari opportunità, per avere un accesso paritario alla sfera professionale e per vedere riconosciuto il loro ruolo nella sfera pubblica sono da tempo, come ben sappiamo, la legittima risposta alla condizione di subalternità e di esclusione.

Ma è vero anche, a mio avviso, che questo non è sufficiente; che è necessario addentrarsi nelle regioni più oscure e ambivalenti dell'interiorità e della sfera intima: per *ripensare la natura stessa dell'amore*.

La conquista della dignità e dei diritti nella sfera pubblica non equivale infatti, necessariamente, alla trasformazione dell'immaginario e della sfera emotiva. Rappresenta indubbiamente un decisivo passo avanti rispetto alla visione rousseauiana, perché riconosce alle donne una chiara autonomia e un inedito statuto giuridico. Ma fermarsi alla rivendicazione dei diritti rischia di sottovalutare forme più invisibili e sottili di dominio e di disuguaglianza che si impongono attraverso i sentimenti e l'immaginario, e che persistono a dispetto della conquista di diritti o posizioni di rango sul piano professionale e pubblico.

Ne troviamo conferma nell'esistenza di realtà contraddittorie dalle quali emerge la discrasia tra pubblico e privato. Può accadere per esempio che una donna abbia conquistato posizioni di prestigio nella sfera professionale e persino ruoli di potere nella sfera pubblica, ma continui a subire forme di oppressione nella sfera privata dove non è in grado di affermare i propri diritti poiché subisce, *in nome dell'amore e del legame*, il ricatto emotivo del partner. Basti pensare a forme estreme come il recente radicalizzarsi della violenza maschile sulle donne e alla preoccupante diffusione di quel fenomeno che, con un neologismo, è stato definito femminicidio, fenomeno che possiamo almeno in parte ricondurre ad un'idea distorta e possessiva di amore; oppure al rifiuto da parte maschile di accettare una giusta divisione del lavoro nella sfera familiare, a causa della persistenza dell'immagine oblativa e accudente delle donne.

È vero dunque, come sosteneva Anthony Giddens già alcuni anni

fa<sup>30</sup>, che assistiamo da tempo ad una profonda trasformazione dell'intimità a cui le donne hanno contribuito in modo rilevante con le loro inedite conquiste, provocando tra l'altro la crisi del modello dell'amore romantico, fondato su una forte asimmetria nella coppia e sulla soggezione delle donne. Esiste insomma, oggi, la possibilità di una "relazione pura" tra i sessi, liberata dai vincoli della riproduzione e dagli stereotipi di genere. Eppure – vorrei ribadire – la realtà ci mostra tuttora che, in nome dell'amore, le donne rischiano di rimanere imprigionate, nonostante l'acquisizione di diritti incontestabili (perlomeno in Occidente), in una *soggezione emotiva* tanto più potente quanto più nascosta sotto il velo dell'uguaglianza giuridica e sociale.

Insomma, nonostante il riconoscimento legale e sociale di determinati diritti, può accadere che una donna non abbia la "capacità", per dirla con Martha Nussbaum<sup>31</sup>, di esercitarli, di farli valere in particolare nella sfera intima, proprio a causa di un distorto concetto di amore dal quale non è in grado di liberarsi. La difficoltà di esercitare la propria autonomia nella sfera intima rischia dunque di riconsegnare le donne all'immagine tradizionale e rousseauiana della cura: intesa come quella dimensione oblativa, puramente altruistica e sacrificale, la quale trova ulteriore sostegno nella retorica dell'amore materno, e che, oggi, finisce paradossalmente per coesistere con la conquista di diritti.

Insieme alla sacrosanta difesa dei diritti, bisogna allora interrogarsi più a fondo sulle forme dell'amore che ispirano la cura; iniziando magari col reintrodurre l'importanza di quella dimensione spesso trascurata, se non addirittura oggetto di biasimo e di colpevolizzazione (soprattutto per le donne), che è *l'amore di sé*. Contro l'etica di matrice kantiana, fondata sull'opposizione egoismo/altruismo, si può infatti affermare, come ha suggerito di recen-

<sup>30</sup> A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy*, Stanford, Stanford Univ Press, 1992; trad. it. di D. Tasso, *La trasformazione dell'intimità*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>31</sup> NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit.; EAD., *Frontiers of Justice, disability, nationality, species membership*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2006; trad. it. di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007.

te Harry Frankfurt<sup>32</sup>, che non solo l'amore di sé non è in contraddizione con l'amore, ma è la sua forma più pura, poiché vuol dire avere a cuore, aver cura di qualsiasi cosa amiamo; non è dunque niente altro che il desiderio di amare. E anche se questa definizione dovesse sembrarci paradossale, è indubbio tuttavia che l'amore di sé è, per le donne, proprio l'elemento rimosso nella relazione d'amore: se riconquistato, è dunque ciò che consente di liberare la cura dai suoi aspetti sacrificali e di dominio.

In altri termini, la cura per l'amato (per il partner o i propri figli) non può essere fondata su un'idea puramente altruistica e sacrificale dell'amore. Non può essere concepita come naturale dedizione e oblio di sé, bensì come *scelta*, libera e consapevole: nella quale l'attenzione all'altro non esclude il rispetto e la consapevolezza di sé, e l'amore per l'altro non implica la rinuncia all'amore di sé. Ciò vuol dire che una buona cura è quella che consente di superare l'opposizione egoismo/altruismo; e insieme a questa, l'opposizione maschile/femminile in quanto potenzialmente estendibile a entrambi i sessi a partire da quella delicata cruciale dimensione che è la sfera privata e la relazione d'amore.

### 3.2. *La cura dell'altro distante.*

La cura però, abbiamo detto, non è solo privata, non è confinabile ad una dimensione circoscritta e "parrocchiale"<sup>33</sup>; al contrario essa contiene in sé la possibilità di espandersi in corrispondenza dell'ampliamento della *figura dell'altro*. L'altro non è solo l'amato, il familiare, l'amico o colui in cui ci imbattiamo nei luoghi di lavoro, e non è neppure solo l'altro bisognoso da assistere quotidianamente (anziani, malati ecc.). L'altro cioè non è solo quello che ci sta di fronte in una relazione *face-to-face*. È anche, e soprattutto oggi, *l'altro sconosciuto e distante*, che si colloca per così dire al polo opposto

<sup>32</sup> H.G. FRANKFURT, *The Reasons of Love*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2004; trad. it. di M. Monterisi, *Le ragioni dell'amore. Desiderio dell'altro e cura di sé*, Milano, Donzelli, 2005.

<sup>33</sup> F. ROBINSON, *Globalizing care: Ethics, feminist theory, and International relations*, «Alternatives: Global, Local, Political», XXII, 1997, pp. 113-133; V. HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

dell'altro come oggetto d'amore, e ci chiama imperiosamente ad un'espansione delle cerchie di attenzione e di cura<sup>34</sup>.

Si tratta di una figura recente e contemporanea, che emerge sempre più diffusamente in corrispondenza della società globalizzata e delle sue inedite trasformazioni. Viviamo oggi in un mondo interdipendente nel quale assumono rilevanza, e diventano significative per noi, persone, appunto, distanti: distanti, vorrei aggiungere, sia nello *spazio* che nel *tempo*. Alludo nel primo caso ai popoli poveri e svantaggiati del pianeta, afflitti da guerre, fame, carestie; come pure a persone colpite da una catastrofe o da eventi drammatici collettivi (terremoti, tsunami, disastri ecologici). Nel secondo caso, alludo alle generazioni future, a coloro che erediteranno il mondo così come noi glielo consegneremo.

E ciò impone di ripensare la cura al di là dei limiti della relazione faccia-a-faccia e del rapporto di prossimità: compito tutt'altro che facile perché si tratta di una forma di cura che è ancora tutta da scoprire.

Il concetto stesso di *distanza* subisce infatti in età globale un mutamento fondamentale<sup>35</sup>: la globalizzazione riduce e comprime la distanza poiché produce una inedita condizione di *interdipendenza* in virtù di quella che è stata definita "compressione spazio-temporale"<sup>36</sup>. La globalizzazione in altri termini implica che diventano potenzialmente significativi per noi non solo coloro che vivono nel nostro territorio, ma anche coloro che vivono in paesi fin qui considerati estranei e remoti, poiché rompe i confini tradizionali tra un dentro e un fuori e fa sì che per la prima volta lo straniero entri oggettivamente a far parte, per dirla con Martha Nussbaum, del nostro "circle of concern"<sup>37</sup>.

Ma, la domanda è: come possiamo cogliere *soggettivamente* questa chance oggettiva? cosa può spingere gli esseri umani a mobilitarsi per persone a cui non sono legati da una relazione personale né da un rapporto professionale, a preoccuparsi dei loro bisogni, a prendersi a cuore la loro sofferenza e il loro destino? Quali motiva-

<sup>34</sup> P. SINGER, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011.

<sup>35</sup> ROBINSON, *Globalizing care*, cit.

<sup>36</sup> D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity*, Basil, Blackwell, 1989; trad. it. di M. Viezzi, *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993.

<sup>37</sup> NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit.

zioni e passioni, in altri termini, agiscono nel caso dell'altro sconosciuto e distante?

Non è difficile intuire quali sono le passioni che motivano alla cura dell'altro distante nello spazio: sembra infatti plausibile presupporre l'insorgere della *compassione*.

È innegabile che la compassione prevede la prossimità dell'altro, la relazione *face-to-face*. Tuttavia, possiamo assumerla, soprattutto nell'età contemporanea, in un senso più ampio: come amore per l'umanità<sup>38</sup>, senso di condivisione della sofferenza che scaturisce dal riconoscimento della comune appartenenza al genere umano. Attraverso l'immaginazione, noi possiamo accedere ad esperienze diverse e lontane, e ciò vuol dire anche che possiamo estendere i nostri sentimenti a persone e situazioni che non fanno parte della nostra immediata prossimità<sup>39</sup>.

Il sociologo Luc Boltanski si chiede a questo proposito: come si può provare compassione quando assistiamo alla "sofferenza a distanza"<sup>40</sup>? quando colui che dovrebbe agire è lontano da colui che soffre, e quando veniamo a conoscenza della sofferenza altrui solo perché ci è veicolata dalle informazioni e dalle immagini massmediatiche? Rivalutando quella che definisce la "politica della pietà" di fronte alle crisi umanitarie del nostro tempo, Boltanski propone la figura dello "spettatore commosso". La distanza, egli sostiene, non ci rende affatto immuni dalla compassione; sebbene infatti veicolata dallo strumento mediatico, la visione dello "spettacolo della sofferenza" può trasformarci da spettatori passivi e indifferenti in "spettatori commossi", empaticamente partecipi del dolore dell'altro, capaci di *pietas* e di impegno solidale.

Il problema certamente si complica, vorrei suggerire, quando l'altro entra nel nostro territorio e, per evocare l'espressione di Georg Simmel, diventa lo "straniero interno", colui che "viene per

<sup>38</sup> Cfr. su questo concetto E. HILLESUM, *Het denkende hart van de barak. Brieven van Etty Hillesum*, a c. di J.G. Gaarlandt, Harlem, De Haan, 1982; trad. it. di C. Passanti, *Lettere 1942-43*, Milano, Adelphi, 1990.

<sup>39</sup> Sul ruolo dell'immaginazione come la facoltà che consente di emanciparsi dalla datità del presente, cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982; trad. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni di filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990.

<sup>40</sup> L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance*, Paris, Metailié, 1993; trad. it. di B. Bianconi, *Lo spettacolo del dolore: morale umanitaria, media e politica*, Milano, R. Cortina, 2000.

restare<sup>41</sup>; quando l'altro varca i nostri confini e penetra nel nostro paese in cerca di asilo, soccorso, ospitalità; spesso attraverso migrazioni di massa che vengono avvertite, da coloro che le subiscono, come una sorta di assedio. Qui infatti insorge la *paura*, che scaturisce dall'incertezza identitaria che diventa ossessione e spinge a proiettare sull'altro la figura ostile del nemico, convertendo l'*hospes* in *hostis*<sup>42</sup>, e dando origine all'opposizione conflittuale noi/loro. La paura diventa quella che altrove ho definito *paura della contaminazione*, la quale sta all'origine, come possiamo tristemente constatare, dei molteplici conflitti identitari (soprattutto etnico-religiosi) che attraversano il pianeta. Accedere alla compassione vuol dire evidentemente superare questa paura, trasformandola in una disposizione empatica, nella capacità di comprendere l'altro e di partecipare della sua sofferenza. Obiettivo innegabilmente arduo, il quale può tuttavia trovare impulso dalla stessa prossimità dell'altro. Paradossalmente, cioè, può essere proprio la vicinanza dell'altro, l'imbattersi nel volto dell'altro – direbbe Lévinas<sup>43</sup> – che può aprire un varco nel granito dell'identità e porre le condizioni per la disponibilità all'accoglienza e all'ospitalità, o meglio ad una *cura ospitale*<sup>44</sup>. Questo è se non altro ciò che possiamo auspicare, scommettendo sull'effetto dell'inquietudine prodotta dalla presenza permanente e dalla resistenza dell'altro: effetto potenzialmente benefico, se solo riusciamo ad abitare questa inquietudine, evitando di arroccarci nella cittadella ghezzante di un'identità chiusa ed ostile.

Altrettanto difficile, se non ancora più arduo, è individuare le motivazioni (e passioni) che possono spingerci alla cura dell'altro *distante nel tempo* (le generazioni future).

Il problema è stato affrontato dalla riflessione filosofica della seconda metà del '900 (da Günther Anders a Hans Jonas ad Hannah Arendt) di fronte alle nuove sfide poste dall'età della tecnica e ai ri-

<sup>41</sup> G. SIMMEL, *Excurs über den Fremden*, in Id., *Soziologie: untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908; trad. it. *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, a c. di A. Cavalli, Milano, Ed. di Comunità, 1989.

<sup>42</sup> E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, a c. di M. Liborio, Torino Einaudi, 1976, p. 64 ss.

<sup>43</sup> LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, cit.

<sup>44</sup> Per uno sviluppo di questi temi e di quelli che seguono, rinvio al mio *La cura del mondo*, cit., parte III.

schi che essa produce in un mondo globale. Penso in particolare ad Hans Jonas il quale, ne *Il principio responsabilità*, ha per la prima volta colto il configurarsi di una crisi ecologica, dovuta all'agire illimitato dell'homo faber, alla sua dismisura e alla sua onnipotenza prometeica<sup>45</sup>. Di fronte alle patologie dell'età tecnologica, al pericolo dell'autodistruzione che per la prima volta incombe su un'umanità inconsapevole dei mali da essa stessa prodotti, Jonas ha proposto un'etica della cura e della responsabilità che restituisca senso e scopo all'agire e spinga gli individui a farsi carico del futuro e delle generazioni future. Di fronte allo spettro della "perdita del mondo", l'unica risposta, dice Jonas, è quella di un agire responsabile che ci consenta di ritrovare il senso del limite e di consegnare a chi verrà dopo di noi un mondo in cui la vita sia degna di essere vissuta. Responsabilità vuol dire infatti interrompere la deriva distruttiva del solipsismo prometeico e riportare al centro dell'attenzione la dimensione della relazione e della preoccupazione per l'altro da sé; vuol dire "rispondere a", prestare ascolto all'appello che proviene dall'altro: da un altro che in questo caso non ha voce né volto, vale a dire le generazioni future, la natura, il mondo vivente.

Penso sia evidente che in questo caso non ci si può affidare alla compassione come motivazione per la cura verso i non-ancora-nati e il mondo che verrà; poiché la compassione ha bisogno in ogni caso della presenza concreta dell'altro, di assistere alla fragilità e alla sofferenza dell'altro, anche se distante.

Che cosa allora ci può indurre alla mobilitazione a favore delle generazioni future e del pianeta? Jonas affida questa funzione alla *paura*, o meglio ad una forma "altruistica" di paura che possiamo definire *paura per*: la quale, di fronte alla possibile catastrofe, risvegli la consapevolezza del male e spinga gli esseri umani a preoccuparsi per l'altro, a prendersi cura del mondo, scongiurandone la perdita. Si tratta di un'intuizione importante che apre prospettive inedite, ma che allo stesso tempo contiene il rischio di riproporre una prospettiva altruistica e unilaterale, la quale tra l'altro sopravvaluta le possibilità e le capacità morali del soggetto contemporaneo.

Si potrebbe allora suggerire che la cura del mondo presuppone certamente un'attitudine *donativa*, una disposizione alla gratuità e alla generosità, la quale si radica tuttavia non in un irenico altruismo, ma nella consapevolezza della reciprocità e della reciproca di-

<sup>45</sup> JONAS, *Il principio responsabilità*, cit.

pendenza, nel riconoscimento da parte degli individui di essere costitutivamente, ontologicamente *in debito* gli uni verso gli altri. L'attenzione, la solidarietà, la sollecitudine verso l'altro derivano dal fatto che ci percepiamo in primo luogo come esseri umani segnati da una condizione di fragilità e di vulnerabilità. E che ci pensiamo di conseguenza iscritti in un tessuto relazionale, in un ciclo di reciprocità: una reciprocità non simmetrica, evidentemente, ma capace di estendersi a nuove dimensioni e figure, così da ampliare i cerchi di appartenenza all'interno dei quali ognuno restituisce ad un altro ciò che ha a sua volta ricevuto o che è sempre potenzialmente passibile di ricevere.

Ciò equivale, evidentemente, alla logica del  *dono*, inteso – è quanto propongono in particolare gli autori del MAUSS – come operatore sociale teso ad affermare e ad alimentare il valore del legame e dell'appartenenza<sup>46</sup>. La cura, in questo caso, presuppone un'attitudine alla  *gratuità*, all'agire gratuito, capace di estendersi non solo all'altro sconosciuto e distante, ma all'intero mondo vivente a partire dalla consapevolezza, emotivamente fondata, del valore del legame e della condivisione, e dalla percezione, risvegliata dalle sfide dell'età globale, della ontologica condizione di interdipendenza (non solo tra gli esseri umani, ma tra noi e la natura, tra noi e l'intero mondo vivente).

#### 4. *La cura, scelta di vita.*

Sia che agisca nella sfera privata sia che si estenda alla dimensione sociale e persino globale, la cura non può dunque essere altro che una dimensione universale e permanente: fondamento di un nuovo soggetto che supera i tradizionali confini tra i sessi e che non è limitata a stagioni particolari della vita.

Una volta liberata dalle sue connotazioni sacrificali e dell'identificazione con il femminile, essa si configura come la risposta attiva alle patologie dell'individualismo, testimonianza inequivocabile di un

<sup>46</sup> A. CAILLÉ, *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Paris, Desclée de Brower, 1998; trad. it. di A. Cinato, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998; J. GODBOUT, *L'esprit du don*, Paris, La découverte, 1992; trad. it. di A. Salsano, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

desiderio di legame e di condivisione che abita l'umano inteso come dimensione di vulnerabilità e di interdipendenza. Essa è la manifestazione esemplare dell'aspettativa e della creazione del legame che si attua attraverso la messa in gioco di sé all'interno di una rete illimitatamente aperta di relazioni, che richiedono, in prima istanza, la mobilitazione della sfera emotiva, nelle sue molteplici sfaccettature.

E ciò che è ancora più importante, la cura, come il dono, è pratica, gesto concreto ed efficace, coinvolgimento e impegno. Ciò vuol dire che essa scaturisce dalla sensibilità per i dettagli, dall'attenzione per il *particolare*, che consente di svelare e di dare importanza a ciò che in genere viene trascurato: vale a dire a quel microcosmo di bisogni, desideri, appartenenze che tendiamo a dimenticare, a relegare in una zona di opacità e di invisibilità, nonostante che essi formino il tessuto quotidiano della vita di ognuno<sup>47</sup>. La cura è dunque, allo stesso tempo, universale e quotidiana.

Essa assume, in altri termini, tutto il suo valore eversivo e fecondo laddove diventa una *scelta di vita*, uno stile di vita quotidiano, una forma permanente dell'agire, capace di incidere nelle diverse sfere dell'esistenza nelle quali ci troviamo ad operare; capace persino di restituirci una visione prospettica del nostro essere nel mondo, di cambiare il presente per salvare il futuro. E' in altri termini una scelta di vita che trova origine non solo nell'amore o nello spettacolo del dolore per essere attivata, ma nella capacità di sentire e scoprire l'altro a partire dalla consapevolezza della propria bisognoità e vulnerabilità.

<sup>47</sup> S. LAUGIER, *Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire*, in P.MOLINIER, S.LAUGIER, P.PAPERMAN, *Qu'est-ce que le care?*, Paris, Payot, 2009.