

Paola Melchiori  
Sandro Antoniazzi  
CURA E DEMOCRAZIA  
Il valore politico della cura

## **Indice**

Introduzione 5

L'etica della cura e i suoi sviluppi nel pensiero femminista  
di Paola Melchiori 7

Etica della cura e cura del pianeta  
di Paola Melchiori e Sandro Antoniazzi 48

Il lavoro e la cura  
di Sandro Antoniazzi 73

La cura impossibile. Il dramma degli anziani e degli operatori  
delle RSA  
di Rosalba Gerli 112

Cura e salute nel mondo dei diritti umani  
di Gianni Tognoni 145

Bibliografia 165

## Introduzione

I testi che seguono sono il prodotto di una serie di conversazioni, nate originariamente durante e dopo la pandemia, attorno alla circolazione sempre più pervasiva della parola cura, in campi diversi, in situazioni diverse, senza che, al di là della sua rivendicazione come un nuovo paradigma di civiltà, se ne cogliessero le molteplici implicazioni, se ne vedessero i possibili sviluppi.

Si trattava di entrare in terreni pressoché inesplorati, ponendoci interrogazioni, domande, desideri, immaginazioni. Da questa latente insoddisfazione sono nati scambi, letture, poi letture e scritture, a seconda dei vari ambiti in cui ognuno era coinvolto.

Questi testi sono, in tal senso, soprattutto dei tentativi di risposta a domande reciproche tra amici di lunga data. Una volta terminati, mentre prosegue in molti luoghi e forme il mantra e il discorso sulla cura, ci è sembrato fosse utile mettere in comune anche con altri queste riflessioni, per appunto far procedere l'immaginazione possibile negli ambiti in cui la cura avviene e si declina.

E questo perché il confronto tra la cura come paradigma, la cura come realtà attuale negli ambiti in cui maggiormente si esercita, la cura come modo di guardare ad altri settori meno direttamente coinvolti implica un enorme lavoro di ripensamento del rapporto tra settori relativi alla riproduzione del vivere e mercato (di cui la battaglia femminista degli anni Settanta sul lavoro domestico può giustamente essere considerata un'anticipazione).

cura e democrazia

Anche per questo l'etica della cura, nata innanzitutto come un'etica relazionale, riferita dunque a situazioni di prossimità, ha dovuto ben presto rivolgersi a un mondo più vasto, quello sociale e politico. Ora, inoltre, è invalso l'uso di adoperare il termine cura per indicare la responsabilità che gli esseri umani devono avere nei confronti dell'intero pianeta.

Si esprimono in proposito prese di posizione che fanno della cura un'idea generale, una concezione alternativa, una visione del mondo; proposte che al momento manifestano soprattutto un'esigenza, una prospettiva a venire.

La nostra riflessione parte da qui: esiste un evidente divario tra l'etica della cura così come si presenta oggi e questa nuova proposta dove la parola cura viene impiegata per denominare un'attitudine, un rapporto con il pianeta che dovrebbe divenire un programma, che potrebbe anche essere chiamato in altro modo (anche se in realtà la parola cura appare molto appropriata).

Non solo l'uso della parola, ma anche i contenuti sono diversi: in un caso si tratta di concetti etici, nel secondo di proposte politiche relative a interventi di carattere ambientale e sociale. Emergono pertanto un insieme di problemi che ci hanno stimolato a riflettere e che ci è sembrato utile iniziare ad affrontare.

Immediatamente dopo viene spontaneo chiedersi se è possibile la congiunzione tra questi due differenti approcci, se esistono tra loro possibilità d'accordo, se l'etica della cura può estendersi a comprendere l'ordine di problemi proposto o perlomeno fornire un proprio contributo utile, se può tradursi in un paradigma per la politica.

Per muoversi in questa direzione l'etica della cura avrebbe indubbiamente bisogno di svilupparsi ulteriormente, soprattutto di essere applicata e verificata.

Ecco il perché del nostro tentativo: offrire un primo, modesto, contributo a un'opera che per essere adeguata non può che essere collettiva e diffusa, su una scala molto ampia, che travalichi confini territoriali e disciplinari.

Paola Melchiori

Sandro Antoniazzi

L'etica della cura  
e i suoi sviluppi nel pensiero femminista  
di Paola Melchiori

La rivoluzione della cura

*“Una società incapace di prendersi cura dei viventi, è una società non solo ingiusta, ma anche più fragile, più esposta. Negli ultimi anni c'è stata una de-rimozione della parola cura, il cui destino è strettamente legato a quello della donna, cioè all'immagine della donna costruita nel pensiero occidentale, destino di marginalizzazione e svalutazione, che ha quindi relegato anche la cura ad una condizione sussidiaria e di irrilevanza, rispetto ai grandi imperativi di libertà e di cittadinanza, di uguaglianza e di giustizia. Bisognerebbe quindi uscire dalla contrapposizione tra altruismo ed egoismo, non pensare più ad un soggetto sovrano ed autosufficiente rispetto al quale l'altro gioca un ruolo secondario, ma piuttosto alle comuni ed interdipendenti fragilità. Non c'è più quindi il soggetto che cura o che è curato, ma la reciprocità della cura. E questa è proprio la caratteristica del femminile. Il soggetto è vulnerabile e quindi capace di cura perché si riconosce a sua volta bisognoso di cura e da questo è spinto [...].*

*“Cura” è in questa fase parola evocata sino a inflazionarla, in una sorta di appello morale a unirsi contro il virus. Si può affrontare il Covid-19 senza mettere in discussione l'attuale sistema produttivo economico, sociale e ambientale; senza ripensare l'attuale rapporto tra vita e lavoro, senza contestare lo sbilanciamento dei rapporti tra i sessi, i vincoli tra umani e non umani?*

*cura e democrazia*

*C'è una differente qualità che la "cura" mette nell'esperienza umana grazie alla quale il mondo potrebbe non reggersi unicamente su rapporti di potere, sulla centralità del profitto e sul valore dominante del denaro. Si tratta di "un resto" prezioso che socializzazione, servizi organizzati, e lavoro retribuito non possono sostituire. Ecco, questo "resto" va usato nella crisi che è anche crisi del linguaggio, determinata dalla pandemia. Dunque, dobbiamo trovare le parole in grado di nominare la crisi e assieme le azioni umane che l'hanno prodotta.*

*Le donne "portano sulle spalle il peso della pandemia"? Si suppone che siano loro – noi – in grado di contrastarla maneggiando la "cura", da sempre declinata al femminile. La pandemia, precipitata addosso a una società già resa fragile dalle politiche liberiste, ha rovesciato sulle donne il peso di tutte le fragilità.*

*La nostra società è stata abbandonata all'incuria. La pandemia l'ha scoperta e aggravata. Per questo noi vogliamo cambiare il punto di vista con cui si guarda al mondo. Vogliamo una società e delle comunità che non sfruttano, non estraggono ricchezza dagli altri e dal pianeta, ma se ne prendono cura, lo custodiscono. Una società dei beni comuni. Noi vogliamo avviare la "rivoluzione della cura", che per noi significa passare da un mondo in cui tutto si misura per prestazioni a un mondo in cui diventano fondamentali le relazioni; che per noi significa un posizionamento politico e culturale, per ricostruire il legame sociale, per una nuova idea di politica e di giustizia basata sull'interdipendenza e sulla relazione per ridisegnare un nuovo modo di stare al mondo. Una rivoluzione della cura che si contrappone alla cosiddetta "care economy" oggi usata per coprire e per "modernizzare" la crisi del welfare, di fatto per rendere inesigibili i diritti che il welfare ha storicamente assunto dalla carta costituzionale. Una rivoluzione della cura che mette al centro il rispetto dell'altro, i diritti e le libertà di tutte e di tutti, a partire dal diritto alla cittadinanza e dal riconoscimento di tutte le soggettività LGBTQ+.(1 Gruppo del Mercoledì, Documento, Casa Internazionale delle Donne, Roma 2020.)*



Queste righe sono tratte dal “Documento del Gruppo del Mercoledì”<sup>1</sup>. Si parla di un cambio di relazione con gli oggetti, con la natura, con il mondo, capace di rovesciare il paradigma ormai “vincente” e dominante a livello globale orientato al profitto a qualunque costo, al carattere predatorio di ambiente e umani, a una evidente autodistruzione. Guido Viale [Viale, 2021] addirittura fonda su questo cambio di paradigma una revisione del concetto stesso di lavoro.

Mi sono messa a riflettere sulla cura, mossa anche dall’insopportabilità che mi crea l’uso onnicomprensivo che si fa di questa parola. L’obiettivo, dunque, il grande obiettivo è poter immaginare, partendo dalla cura, un paradigma differente da quello del mercato e del profitto. Ma allora dobbiamo partire interrogandoci su quali siano le questioni sottese al concetto di cura. Quali possibilità, implicazioni, quali fondamenti, quale è la storia di questo rovesciamento di paradigma e di questo concetto? Dal profitto, dal desiderio di profitto al desiderio di prendersi cura?

### **La nascita dell’etica della cura**

L’etica della cura, come la si chiama oggi, ha origine nella tradizione del pensiero femminista.

I gruppi del “salario del lavoro domestico” avevano affrontato, in ambito femminista, un aspetto della cura, il suo aspetto economico e di duro lavoro non salariato, sulla scena del dibattito pubblico.

Si parlava allora di quell’aspetto della cura come naturale componente del legame amoroso che è il lavoro domestico. Era, allora, la base per una richiesta del riconoscimento del lavoro svolto gratuitamente, o per amore o per forza, all’interno della famiglia.

Ma la pensatrice che ha portato l’attenzione a questo termine come base etica è Carol Gilligan, con il suo testo *Con voce di donna* [Gilligan, 1987]. Gilligan parte dalla contestazione degli studi psicologici

cura e democrazia

del suo maestro Kohlberg e dalla contestazione, sperimentale e teorica, delle sue conclusioni. Il punto in questione è il “dilemma di Heinz”: un caso molto noto e discusso negli Stati Uniti.

Eccolo: deve esser condannato un uomo che non è riuscito in alcun altro modo legittimo a procurarsi i soldi e quindi ha rubato la medicina che poteva salvare sua moglie. Confrontando la differente risposta data da Jack e da Emy, due bambini di 11 anni, indagando sul campo le reazioni dei bambini e delle bambine rispetto alle scelte morali fondamentali, rispetto alla vita, alla morte e alla responsabilità, per comprenderne eventuali differenze, Kohlberg affermava (confermava in accordo con Kant!) che questo dimostra come le donne siano prive della capacità di «astrazione morale».

Questo stadio evolutivo capace di astrazione e quindi di pensiero morale universale, secondo Kohlberg, viene di rado raggiunto dalle donne, che si fermano a uno stadio ritenuto meno compiuto, caratterizzato dall'attenzione agli altri e dal concentrarsi sulle relazioni e non sui dilemmi astratti (considerati in senso positivo) posti dalla giustizia. Gilligan, osservando le differenze nei risultati sperimentali, nota come questa teoria dello sviluppo morale sia modellata sull'esperienza morale maschile. Secondo Gilligan, il modo in cui i bambini e i giovani maschi vengono socializzati li porta a una maggiore separazione e astrazione dal contesto e a una maggiore sensibilità per la propria autonomia. Al contrario, le bambine e le giovani donne vengono socializzate in un modo che favorisce l'attenzione all'altro con cui sono in relazione e sviluppano un senso della morale in linea con queste aspettative e valori.

Le donne, quindi, percepiscono la realtà sociale in maniera diversa dagli uomini, e poiché queste diversità riguardano e derivano dalle esperienze dell'attaccamento e delle separazioni, tutti i momenti di transizione che comportano il risvegliarsi di queste esperienze riaprono queste modalità e saranno vissuti differentemente.

La cosa importante è che, partendo dall'analisi di numerosi testi e incrociando, nello sviluppo del suo lavoro, i dati delle sue ricerche,

Gilligan individua differenze nel comportamento morale di bambini e bambine, ma non le usa per delegittimare le donne, a differenza di altri predecessori, filosofi, psicologi o psicoanalisti.

Affermando che i bambini e le bambine percepiscono la realtà sociale in modo differente, Gilligan intende che per i maschi vale «la legge»: essi scelgono cioè in base alle norme e ai giudizi astratti e universali, senza prendere in considerazione le concrete relazioni tra gli umani; per le donne invece valgono le relazioni. Esse fondano le loro scelte e la loro etica, spontanea o meno, sulle relazioni che concretamente legano le persone.

Mentre il pensiero delle donne viene di conseguenza sentito come difforme, giudicato qualitativamente inferiore, in quanto sarebbe indice di minore forza morale e razionale rispetto a quello dei maschi, Gilligan, a partire dalla sua ricerca, mette in discussione uno dei modelli tradizionali della psicologia morale, difeso e sviluppato dal suo maestro, secondo il quale il pieno sviluppo morale viene raggiunto dall'individuo proprio quando questo diviene in grado di formulare e seguire principi morali universali e astratti, indipendenti dalle norme sociali interiorizzate e dall'appartenenza al gruppo.

Se questa morale “degli uomini” obbedisce alla classica filosofia morale dell'etica del diritto (il furto, nel dilemma di Heinz, è stato moralmente giusto, ma va condannato perché contro la legge), quella delle donne obbedisce secondo Gilligan a un'etica delle relazioni: esse si preoccupano di ciò che ci circonda, delle ricadute delle nostre azioni sugli altri, dei contesti (rubare è da condannare perché toglie qualcosa alla comunità, ma non è giusto che chi possiede qualcosa non lo condivida con chi ha bisogno; Heinz potrebbe trovare altri modi, per esempio farsi aiutare da qualcuno o chiedere un prestito).

Secondo Gilligan non si può parlare di un approccio alla morale, quello maschile, come di una morale superiore, ma si dovrebbe parlare di due differenti, incommensurabili, modi di intendere la natura delle ragioni e delle scelte morali. Quello femminile, più contestuale, relazionale e attento ai bisogni, verrà denominato da Gilligan “etica della cura”. La sua voce è poi diventata la bandiera di tutto un filone del pensiero femminista, e dati i tempi in cui è uscito e la forma in cui è

stato presentato, si è prestato a una interpretazione che ha, forse suo malgrado, in seguito, preso una forte connotazione essenzialista: le donne sarebbero, di per sé, portatrici di questa disposizione etica. Nei decenni successivi l'etica della cura è stata oggetto di moltissime ricerche e nuovi approcci. Molto è cambiato dai primi lavori sull'etica della cura.

Sebbene diverse autrici declinino l'etica della cura in maniera diversa, e con sfumature e posizioni così molteplici e varie che è impossibile affrontare qui, possiamo identificare alcuni aspetti centrali di questi approcci a partire dalla definizione del concetto, dalle sue ridefinizioni e applicazioni.

Il punto più importante è che nello svolgersi del dibattito la cura è sempre meno concepita come un semplice emergere dell'esperienza femminile della morale e pone invece all'etica il problema di una sua formulazione alternativa, in quanto teoria morale vera e propria, di cui ridefinire il posto in relazione alle altre teorie morali. E successivamente pone il problema di come relazionarla con l'etica classica della morale, quella della "giustizia", senza necessariamente contrapporla o definirla secondo gerarchie di valore.

La prima pensatrice che ha lavorato a fondo sull'ipotesi di Gilligan è Joan Tronto, filosofa morale canadese [Tronto, 2013]. Tronto articola il suo pensiero attorno a due concetti fondamentali di Gilligan. Il primo è la pertinenza del genere. Gilligan aveva parlato di una differente specificità dell'etica femminile rispetto a quella maschile. Tronto mostra la pericolosità, proprio da un punto di vista femminista, di tale approccio. Secondo Tronto, se la cura viene considerata solo come una caratteristica del genere femminile, perde la sua capacità di diventare un diverso paradigma interpretativo del mondo e di metterlo in discussione. Invece, è necessario che la cura diventi un paradigma universale tanto quanto la giustizia.

In secondo luogo, Tronto critica anche la dicotomia o meglio la contrapposizione tra etica della cura ed etica della giustizia, che si sono da un certo punto in poi sempre più polarizzate: l'etica della giustizia

comprende tutta la tradizione del pensiero filosofico occidentale (maschile) fino ai nostri giorni; l'etica della cura, vista da Gilligan come una specifica caratteristica del genere femminile, prende origine appunto negli anni Ottanta. Il problema della relazione tra le due etiche sarà una delle questioni principali delle ricerche femministe seguenti. Tronto trova pericolosa da un punto di vista femminista soprattutto la versione essenzialista del pensiero di Gilligan, anche perché questo significa accettare di identificare il maschile con la norma e il femminile con la trasgressione della norma. Filosoficamente ciò è pericoloso perché impegna le donne a difendere la cura come specificità del genere, come differente attitudine morale, piuttosto che esaminare in che modo la teoria della cura sia stata espulsa dalla filosofia morale. Così facendo dunque si difende la specificità femminile invece di fare della cura un paradigma "alto", che sta alla pari con quello kantiano alla base della filosofia morale. Tronto, lungi dal solo criticare Kant, identifica anche la contraddizione su cui si dibatterà in seguito: sostiene che Kant è stato sì il fondatore di un pensiero che porta all'assolutizzazione di un principio astratto, ma che ha anche garantito sul piano teorico la giustizia e l'uguaglianza degli esseri umani, la base dei diritti che proteggono proprio le persone più deboli e bisognose di cura. Quindi, secondo Tronto, la dicotomia giustizia-cura è pericolosa se non viene ricomposta anche sul piano teorico e contribuisce a una marginalizzazione del paradigma della cura rispetto a quello della giustizia. Allo stesso modo è pericolosa la contrapposizione tra soggetto femminile come soggetto relazionale, che si pensa sempre in relazione, e soggetto maschile come soggetto quasi autistico, che ha la legge morale astratta dentro di sé e agisce solo in base a questa. Tronto dice invece che dobbiamo pensare la specificità femminile come il prodotto di due cose: il genere e la posizione storicamente subordinata delle donne, che va combattuta non fermandosi solo alle sue caratteristiche contestuali, ma interrogandosi sulla loro origine. Ne scaturiscono domande a cui è difficile dare una risposta univoca: ad esempio Tronto dice che tutti i gruppi minoritari (le comunità nere

in America, ma anche le classi subalterne in generale) hanno una morale simile a quella interpretata da Gilligan come specifica del genere femminile.

Anche nella cultura delle comunità nere in America esiste un soggetto “esteso”, che si pensa all’interno di una responsabilità collettiva, che reagisce non tanto in base ad astratti principi morali, ma tenendo conto delle conseguenze relazionali. E quindi le differenze di comportamento osservate da Gilligan potrebbero essere in relazione al genere, ma anche ad altri fattori di tipo sociale. Ci sarebbero anzi secondo Tronto «seri pericoli» che le donne possano affezionarsi a queste concezioni morali come a una loro specificità, piuttosto che provare a mettere in discussione l’etica della giustizia così come è stata prodotta e concepita.

Dato che questa dicotomia è fondata su una distinzione pubblico/privato, in cui tutto quello che riguarda le decisioni delle donne attiene al mondo privato, mentre tutto ciò che attiene al diritto, alle regole, alla legge, allo spazio pubblico, appartiene al maschile, concepito come soggetto autonomo/razionale/astratto separato dagli altri, se ci si limita a sostenere che la giustizia non è capace di vedere la concretezza e le relazioni, capacità invece posseduta dalle donne, non si affronta questa dicotomia e non la si ricompono anche sul piano teorico. La conseguenza è che tutto lo spazio pubblico resta “colonizzato” dal maschile. E le donne continuano ad essere quelle che “tappano i buchi” e sostengono e prolungano nella pratica e nel silenzio questa realtà e questa concezione dell’etica. Esse compensano le parti rimosse, gli aspetti più concreti e contestuali, come quelle che motivano la ragazza, Emy, che sceglie non in base a principi astratti, ma alla ripercussione che ogni azione ha sulle vite e sulle relazioni.

“Specializzando” questa modalità decisionale al femminile, essa non occupa lo spazio pubblico, essa resta residuale, naturalizzata, invisibile. Invece se si vuol ripensare veramente a un paradigma fondato sulla cura, è necessario ripensare a tutti i principi che dalla cura emergono. E ripensare la società intera a partire da questo. Altrimenti, la

morale pubblica continua secondo i suoi principi, ignora le donne, categorizza e riproduce la subalternità.

È esattamente ciò che succede: tutto il mondo pubblico, l'economia, la politica continuano per la loro strada e le donne continuano a sostenerli e a legittimarli nel silenzio, mandandoli avanti nell'invisibilità loro e del meccanismo che li fonda. Questa invisibilità è ancora più profonda di quella che copre il loro lavoro non salariato, perché è quella di un soggetto pensato come dotato di minori capacità di pensiero astratto e razionale a cui non si riconosce neanche la possibilità del pensiero creativo.

Tutto ciò è implicito in tutta la filosofia etica moderna, in cui la rilevanza viene totalmente data allo spazio pubblico. Certo c'è il riconoscimento che le donne migliorano la società, ma le decisioni vengono prese altrove, e quindi anche il generico "riconoscimento" finisce per re-incastare le donne in una posizione di irrilevanza.

Un'altra conseguenza analoga – evidenzia Tronto – si nasconde nella grande esaltazione delle donne come "innate" portatrici di pace: in realtà questo viene usato nella teoria morale per avallare la specificità femminile, ma all'interno di una teoria politica che le/la ignora e va avanti per una strada molto diversa.

Tronto sostiene dunque la necessità, per le donne, di creare una teoria morale e politica diversa fin dalle sue radici, che regga il confronto con le altre teorie universali, che contenga un criterio di rispetto dei diritti dell'altro, una teoria che sia insieme specifica e attenta alle relazioni, ma anche imparziale e giusta. Solo il diritto kantiano, infatti, protegge tutti e tutte, mentre la cura rischia sempre di essere considerata come rivolta a chi si ama, a situazioni specifiche, minori, o del privato.

Gilligan stessa ha tentato successivamente di rivedere le sue posizioni iniziali e tante pensatrici hanno ripreso il suo pensiero dal punto di vista femminista, ma spostandolo su altri aspetti interni alla teoria morale e della giustizia di cui tradizionalmente la filosofia morale è considerata parte. Tra le molte altre critiche cui Gilligan ha dovuto rispondere ci sono anche tutte quelle legate alla scelta di classe e razza

dei soggetti/oggetti delle sue ricerche: ragazze e ragazzi bianchi, di classe medio/alta, il che riduce fortemente il valore generale delle sue conclusioni.

Negli scritti successivi Gilligan sosterrà anche che una delle cose che impedisce alle donne di assumere una posizione più astratta, più legata cioè a dei principi, è un senso di vulnerabilità sociale, residuo della loro secolare modalità di socializzazione, una paura di contrapporsi a un giudizio socialmente prevalente, un timore, o una resistenza al conflitto, il che, tra l'altro può essere considerato parte della stessa attitudine "femminile".

Nei libri più recenti, proseguendo gli studi sul comportamento morale delle donne, sostiene ancora che il conflitto tra sé e gli altri rappresenta comunque per le donne il problema centrale, perché è un conflitto tra compassione dovuta e autonomia, cioè tra pensare in proprio e pensare adeguandosi alla norma.

La domanda, dunque, che rimane al centro del suo lavoro è: come si fa a rendere la cura praticabile come paradigma sociale generale? Come si fa a darle uno stato di teoria morale e non di teoria morale residuale che ricondanna le donne a uno status di "minoranza", muti sostegni dell'esistente? E come estenderla dal ruolo primario che essa esercita all'interno della famiglia e delle relazioni più strette e personali e farla arrivare agli altri che non si vedono e non si conoscono? Come si possono ricomporre o distinguere teoricamente e praticamente, o che relazione c'è tra i paradigmi della cura e quello della giustizia? Come sono pensabili situazioni di formazione a una cultura della cura capace di adattarla/applicarla/praticarla in differenti e specifici contesti?

Infine: su quale idea di soggetto si "regge" la cura?

## **Definizioni**

Partiamo dalle varie definizioni che della cura sono state date. Tutta la parte di approfondimento del come riconoscere socialmente ed

economicamente il lavoro della cura è stata ampiamente trattata e sviluppata dalle pensatrici femministe che hanno sviluppato l'analisi del lavoro produttivo e riproduttivo, l'invisibilità del lavoro delle donne, ecc. I risultati pratici sono ancora insufficienti perché, in fondo, la sua misurabilità, la sua valorizzazione, la sua retribuzione rimangono problemi irrisolti.

Il punto è però differenziare e analizzare tutte le componenti e i componenti delle relazioni di cura. Iniziate come descrizione di differenti comportamenti ed esperienze, individuate all'origine come parte di un settore dell'esperienza umana non sufficientemente reso visibile, le prime definizioni si sono appoggiate su una specie di "evidenza dell'esperienza". In seguito, quando è iniziato lo sforzo di farne un vero e proprio paradigma alternativo e di fondarvi un'etica, di renderlo valido ben al di là delle mura e dei luoghi che lo hanno visto nascere, molte pensatrici hanno visto la necessità da un lato di rendere più esplicito il carico di lavoro che la cura intesa come "atteggiamento" morale tout court tende a non rendere sufficientemente visibile, dall'altro di approfondirne una definizione teoricamente più completa che di fatto si è situata dentro la filosofia morale.

Tronto definisce la cura come una «attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo in modo da poterci vivere nel miglior modo possibile». La definizione di Tronto è stata considerata da molte troppo vasta, in quanto da un lato essa può includere molte attività produttive, ma tende a escludere le attività considerate tradizionalmente "improduttive". Si andrebbe perciò ad escludere dalle attività riproduttive e tradizionalmente considerate di cura ogni aspetto creativo, ludico, inventivo, come soprattutto quelle legate all'educazione infantile e al materno.

Bubeck intende la cura invece come definita sì dalla sua relazionalità con un altro essere umano – significa rispondere ai bisogni di qualcuno che non può soddisfarli autonomamente – ma ne elimina l'aspetto emotivo per evidenziare la necessità che essa venga comunque presa in carico dallo Stato [Bubeck, 1995]. In Bubeck, l'attitudine emotiva non è importante e questo per giustificare la necessità che i bisogni siano coperti «da un servizio pubblico al di là di motivazioni

relazioni o affettive». Lo Stato sociale è quindi considerato parte integrante e necessario anche se per Bubeck questo non esclude l'attività relazionale "faccia a faccia" al suo interno.

Sara Ruddick osserva che si sono sommati negli ultimi decenni tre significati che si sovrappongono: 1. La cura come lavoro, prodotto della visibilizzazione operata dal primo femminismo: il lavoro implicato nella riproduzione domestica della vita. 2. La cura come una particolare relazione tra soggetti. 3. La cura come atteggiamento morale opposto alla morale "classica" kantiana fondata sulla universalità del concetto di "giustizia" [Ruddick, 1998].

Tutte le pensatrici comunque concordano nel definire la cura non solo come una disposizione d'animo, non solo come un'idea, un sentimento che porta ad "avere a cuore" l'altro, ma come un'attività, o una serie di attività, un attivo prendersi cura dell'altro: prendersi cura necessariamente richiede attenzione e sensibilità nel comprendere e rispondere ai bisogni dell'altro; non è solo una disposizione d'animo, ma anche una pratica di varie azioni; è – deve essere – "attività".

Inoltre, prendersi cura implica sempre una relazione. Ma quale relazione? E come "estrarre" dalla vicinanza, dalle relazioni "spontanee" di vicinanza e d'amore, un'attitudine che si prenda cura di altri e che porti la cura alla "dignità", per dirla con uno stereotipo, di teoria morale generale?

Queste disposizioni non hanno necessariamente luogo all'interno di relazioni di amicizia, parentela o amore. In alcuni di questi contesti ci troviamo di fronte a relazioni d'amore e di cura, in altri a relazioni più complesse "dovute" o agite in contesti lavorativi, di cura, a un lavoro di cura dove affettività, stanchezza, potere si mescolano. Ognuna di queste relazioni è estremamente complessa: nelle implicazioni, nei livelli. Pagata o no, la cura è sempre anche un lavoro, in alcuni casi retribuito e in altri gratuito, in alcuni casi "obbligato", in altre scelto, più o meno liberamente.

Anche nei casi, come quello della cura dei figli da parte dei genitori, in cui la cura non è professionalizzata, definire la cura anche come

lavoro è importante perché sottolinea l'elemento di fatica e sforzo che la cura necessariamente richiede, nonché la relazione emotiva che vi si pratica con la sua generosità e ipotizzabile ambivalenza. Ovviamente questo si intreccia con la gratuità strutturale del lavoro delle donne, visibile o invisibilizzato che esso sia, con la relazione di amore e responsabilità, con tutte le emozioni esplicite e implicite che abitano le relazioni.

Nella asetticità della cura fornita dalla istituzione pubblica tutto ciò rimane in ombra, ma anche al suo interno le relazioni e le emozioni sono attive e forti, hanno conseguenze, sono tutte da incorporare, analizzare in tutte le sue componenti. È questo un terreno ancora poco trattato, a causa della supposta naturalità del ruolo di accudimento delle donne, che pure è stato messo in questione non da poco tempo, almeno da una quarantina d'anni, rivendicando il suo valore anche economico.

Iniziano ora ricerche specifiche su questo aspetto [Molinier, 2019]. Tuttavia, questa consapevolezza e ancor più le implicazioni che ne derivano sia sul piano economico che sociale fanno un'enorme fatica a "vedere la luce". L'inchiodamento alla natura chiude le porte alla politica femminista.

Tutta la complessità di una realtà di lavoro e vita e relazione, svolta dalle donne da sole e nelle case, nella invisibilità delle relazioni attribuite al privato rimane lì, nel privato delle case, nel nodo stretto tra amore e lavoro. Le posizioni femministe devono quindi sottolineare che si tratta di un insieme di pratiche, di attività concrete che rispondono ai bisogni degli altri, che sono pratica e non "virtù", per distinguerle da una pura disposizione d'animo e dalla "virtù" della tradizione aristotelica o cristiana; devono sottolineare che sono un misto complicato di amore, potere affettivo immaginato e lavoro da schiave, che già nel femminismo degli anni Settanta è stato indagato nel suo valore economico e sociale, e per questo qui non lo riprendo. Con ciò che la pandemia ci ha fatto vedere, è tornato al centro nella sua essenzialità sociale, economica, simbolica, nella velocità della sua

rimozione appena non serve più, nella complessità delle sue componenti ambivalenti ed emotive, nella difficoltà di ripensare la società a partire da quello che abbiamo “visto”.

Come “trattare” un concetto di cura che comprenda l’aspetto di carico di lavoro e di distinzione tra retribuito e non retribuito, la questione della responsabilità/personale e sociale, e che prenda in considerazione non solo l’oggetto della cura, ma anche il soggetto che la fornisce, la relazione che li unisce/separa/lega/oppone? E che ne tragga le conseguenze per la teoria morale, per il rapporto tra pubblico e privato, per i doveri di uno Stato verso i suoi cittadini? Per l’organizzazione sociale nel suo complesso?

Nella letteratura davvero sterminata in cui mi sono imbattuta, nell’approfondire questa componente della cura rimangono problematiche questioni sottese. Sono: 1. Il giudizio sulla qualità del suo valore. 2. L’analisi, la valutazione dal punto di vista morale, ma non solo, delle emozioni che abitano e fondano e muovono la relazione, come l’empatia, la compassione, ecc. 3. Una definizione del soggetto umano che le sostiene, le rende o meno possibili, desiderabili, praticabili. 4. La sua trattazione non come componente residuale, in cui il privato è totalmente svalorizzato rispetto al pubblico.

## **Il materno**

Non si può omettere qui un riferimento alla specificità di genere che lega le donne al materno. Il paradigma materno è un paradigma d’origine del discorso sulla cura. Per quanto parte quasi del senso comune, alla comprensione del carico lavorativo della cura materna o familiare non si è associata alcuna vera misura di “riconoscimento” economico o sociale, sia per atavica resistenza patriarcale, sia per una resistenza femminile a pensare economicamente la complessità delle relazioni d’amore e di dipendenza reciproca dentro le famiglie. C’è una oggettiva complessità di “misurazione” di questo lavoro, appunto per la “mescolanza” di elementi economici e non economici, che vanno comunque tutti contro la logica dell’economico puro.

La comprensione del materno e delle sue implicazioni ha accompagnato sempre e da molte angolazioni tutto il lavoro di ricerca del femminismo, e ha dato anche luogo a molte divisioni interne a seconda del “peso” di essenzialità/identità unica e fondante del soggetto femminile che gli è stato dato. Come sviluppare una teoria morale a partire dal materno? Questa era/è stata una delle prime sfide femministe. Resta il fatto comunque che, per la teoria morale e la fondazione di un soggetto “curante”, la soggettività e la relazionalità specifica del materno, che solo alle donne appartiene, non possono non essere prese in considerazione al di là delle revisioni e smitizzazioni operate dal pensiero femminista: un riconoscimento fondante che stabilisca la centralità della vulnerabilità umana e la “necessità” della cura è, non a caso, quello di ricordare, come si fa da più parti, che, alle origini, “siamo tutti figli/e”.

Il modello e le problematiche dell’amore materno rimangono centrali anche per la relazione sempre insita nel lavoro di cura, anche quando si consideri la cura agita in vari contesti e da diversi soggetti in ambito istituzionale e non solo come parte del privato delle persone. Non solo la dipendenza umana fisica e psichica necessaria, pena la morte, all’inizio della vita, rimane esperienza ineliminabile del soggetto umano. Essa si ripete spesso alla fine della vita. Ma è certo che, anche nell’esperienza soggettiva dei soggetti e degli “oggetti della cura”, la componente, il vissuto di attività e passività/recettività dell’essere madri e/o figli/e abita la pratica della cura. Il “siamo tutti figli di qualcuno” fonda nella realtà la necessità di pensare un soggetto originariamente relazionale che, senza la cura, quella d’origine almeno (se non quella “finale”), morirebbe fisicamente e psichicamente.

Questo non significa, come chiarirà Genevieve Vaughan, che si debba parlare solo di maternità al femminile [Vaughan, 2015]. Secondo Genevieve Vaughan tutti possiamo/dovremmo considerarci “madri” degli altri a seconda dei momenti della vita e delle situazioni, anche se è indubabilmente sessuata l’esperienza d’origine. L’attitudine materna, che per via della sua specificità femminile, è stata “fissata” nelle donne come capacità e come destino, che è all’origine di ambivalenza, idealizzazione e svalorizzazione, ha una funzione essenziale

nella riproduzione e nella sopravvivenza degli esseri umani e di tutte le società umane.

Vale la pena di approfondire qui la posizione di Genevieve Vaughan, a cui non abbastanza attenzione è stata data. Vaughan fa del materno un «paradigma oggettivo»: significa riconoscere che nasciamo da un dono unilaterale materno che permette la sopravvivenza dell'umano, originariamente, che crea relazioni attraverso il nutrimento unilaterale nella prima infanzia, e continua come un modello cognitivo/linguistico in cui siamo tutti immersi (femmine e maschi) fin dall'inizio della vita. Un dare e ricevere, donante, «paradigma» di dono, non di uno scambio che contraddice il dono, chiedendo necessariamente un'immediata reciprocità. Anzi il paradigma del dono la esclude in favore della circolarità.

Esso forma il nostro «sistema operativo» di base, secondo Vaughan: «L'Homo Sapiens è, in primis, Homo Donans». Questo è non solo il più diffuso schema di pensiero realmente umano e di pratica umana e umanizzante, ma anche la lente attraverso la quale possiamo davvero vedere e interpretare il mondo, immaginare la società e una nuova economia.

Esso non è necessariamente legato a un materno personalizzato. Vaughan parla di «motherer», di chi, cioè, assicura la sopravvivenza e la vita, intese in senso lato, a un altro e ad altri esseri umani. È il paradigma di fondo che abita il sociale, anche se esso viene oscurato da una economia di mercato che vi si è sempre più sovrapposta, e che di questa economia del dono si serve, senza riconoscerlo in nessun modo, ma predandolo e usandone a piene mani.

Come l'economia in cui viviamo è parassita dei doni della natura così lo è dei mille lavori materni che assicurano la sopravvivenza e la cura nella riproduzione quotidiana della vita. Questa economia, così essenziale e diffusa in tutto il pianeta, è invisibile e deve essere mantenuta nell'invisibilità. La sua stessa gratuità, in un mondo dove solo il denaro dà visibilità e valore, la rende invisibile e questa invisibilità ne assicura il misconoscimento e lo sfruttamento «libero» (e selvaggio). Il mondo del mercato, quindi, secondo Vaughan, depreda costante-

mente il mondo umano e naturale, capovolgendo le loro logiche di esistenza e di funzionamento sostenibile e umano.

### **Cura e giustizia**

Le analisi di molte teoriche femministe, soprattutto americane, che seguono al lavoro di Gilligan e Tronto, sono finalizzate soprattutto a dirimere la questione della polarizzazione tra etica della cura ed etica della giustizia.

Tutte le pensatrici che da Gilligan in poi vi si sono dedicate hanno in primis visto la necessità di porre una distanza del proprio pensiero dalle tre classiche correnti che hanno fondato la filosofia morale: 1. La teoria della virtù aristotelica o humana in varie versioni. 2. L'utilitarismo. 3. Più importante di tutte, l'universalità kantiana sia nella sua versione strettamente kantiana che nell'attualizzazione di pensatori come Rawls, Sen, Nussbaum.

Accomuna le pensatrici femministe la critica alla teoria liberale della giustizia di Kant, nella sua attualizzazione di Rawls soprattutto, e dei pensatori razionalisti. È comune a tutte, infatti, l'idea che questi costruiscono un soggetto ideale inesistente nella realtà, privo della complessità delle relazioni e delle passioni che abitano la cura e ogni soggetto umano.

Dobbiamo però prima tornare a Gilligan, in quanto proprio l'introduzione della cura nell'etica a partire da Gilligan ha provocato la polarizzazione tra etica della cura ed etica classica fondata sul concetto di giustizia, fondatrice del diritto come concepito dal pensiero liberale, e questo proprio in quanto questi due approcci concepiscono gli individui in maniera radicalmente diversa e mettono al centro aspetti diversi dell'esperienza morale.

Alcune delle prime promotrici dell'etica della cura, infatti, concepivano la cura come approccio morale indipendente, alternativo e addirittura superiore a quello della giustizia. Cura e giustizia rimangono ben esemplificati dal caso iniziale dei due adolescenti, citato prima e

usato da Gilligan. E ne hanno argomentato la superiorità e la necessità e difeso l'importanza anche per un "perfezionamento" della giustizia morale classica.

In anni più recenti, invece, da molte parti è stato sottolineato che se la giustizia senza cura è problematica perché dimentica aspetti fondamentali della nostra natura, come il nostro essere dipendenti, e la nostra responsabilità verso le persone con cui abbiamo relazioni, la cura senza giustizia è un approccio ugualmente parziale. Imparzialità, equità, eguaglianza e diritti sono valori fondamentali che devono essere incorporati nel nostro orizzonte morale e politico. Tutto il diritto è fondato su questi concetti.

Molte filosofe femministe, inoltre, considerano il contesto dei diritti, dai diritti riproduttivi ai diritti all'interno della famiglia, come centrali anche nel combattere l'oppressione delle donne. Proprio per questo la maggior parte delle teoriche della cura contemporanee suggeriscono un'integrazione tra i valori della cura e quelli della giustizia. E, in questo senso, l'etica della cura, come concepita da molte delle sue promotrici, non si propone di sostituire l'etica della giustizia, ma di "agire all'unisono" con essa. Ma varie sono le posizioni, anche tra chi concorda che un'integrazione debba avere luogo.

In questo contrasto e nei tentativi di ricomposizione tra cura e giustizia, un approccio è stato quello di considerare la cura come centrale nella dimensione del privato, della famiglia e delle relazioni private, e la giustizia come valore cardine della dimensione pubblica. In sostanza c'è chi ritaglia una specie di divisione del lavoro tra cura e giustizia: ognuna si occuperebbe di aspetti diversi della vita personale e sociale. Questo approccio lascia aperto e irrisolto uno degli obiettivi che pure l'introduzione della cura propone, e cioè la separazione tra pubblico e privato. Con questa divisione dei compiti si rischia di riportare/riprodurre la scissione o anche una complementarità che struttura diversamente i rapporti tra pubblico e privato, ma lascia intatta una separazione che permette di nuovo un'invisibilità delle ingiustizie che si consumano soprattutto nel privato delle famiglie, tutte ingiustizie difficili da catalogare nel diritto "classico". Tutta la difficoltà di "trat-

tare” giuridicamente e praticamente il settore della violenza contro le donne è un esempio perfetto delle difficoltà in cui la separazione tra pubblico e privato getta questo tema.

Per illustrare queste posizioni ho analizzato soprattutto il lavoro di Virginia Held e Eva Kittay: entrambe si concentrano sulla ricomposizione di cura e giustizia, ma a partire da posizioni diverse.

Held è una delle principali sostenitrici di compatibilità e complementarità tra etica della giustizia ed etica della cura. Sostiene che, sebbene entrambe debbano giocare un ruolo significativo in tutti gli ambiti della vita pubblica e privata, ci sono dei campi in cui le considerazioni derivanti dall’una o dall’altra debbano avere priorità. Come farli interagire è però il punto. Come esempio Held porta l’ambito della legge, all’interno del quale considerazioni di giustizia, legate all’imparzialità e al rispetto dei diritti, devono avere la precedenza. Pur tuttavia, anche in questo campo, a suo avviso, le considerazioni della cura devono giocare un ruolo importante [Held, 2006].

Il punto centrale però è che questo richiede comunque una riconcettualizzazione complessiva dei due ambiti.

Held considera la cura un insieme di pratiche, ma anche un insieme di valori, «un cluster di valori che si sviluppa all’interno delle pratiche di cura esistenti che avvengono in contesti in genere di dominazione» [Held, 2006]. Il problema è quindi come valutare queste pratiche e proporre di migliori. E poiché le pratiche di cura si avvalgono di un personale curante, esplora anche le caratteristiche delle persone che devono avere non solo le pratiche adeguate per rispondere ai bisogni, ma anche le motivazioni adeguate. Sostanzialmente Held ha però la preoccupazione che venga cancellato il prendersi cura come atteggiamento valoriale.

L’etica della cura, per Held, si estende oltre le attività da cui nasce, generando un approccio specifico rispetto alla natura, le relazioni umane, le istituzioni sociali. La memoria dell’essere stati “curati”, scrive, ispira un senso di obbligazione e una persona normativamente si

identifica con una concezione di se stessa come di qualcuno che entra in valori di relazione di cura esercitando particolari capacità umane. Ma né la memoria né l'identità danno origine a un'etica. È piuttosto un'interazione in cui uno ricrea l'altro.

L'attenzione all'altro particolare, la presa di responsabilità dei propri obblighi relazionali, la sensibilità e la prontezza nel rispondere ai bisogni dell'altro sono i valori centrali della cura e di un'etica della cura. Ma, secondo Held, le singole pratiche di cura debbono essere valutate in relazione alla loro capacità di realizzare questi valori. In ragione di questo, un'etica della cura non deve accettare ciecamente tutti i modi in cui la cura è praticata, in particolare quelli che si discostano dai valori che la cura dovrebbe incarnare. Anzi, l'etica della cura deve essere usata come strumento critico per valutare le pratiche di cura esistenti.

Held e, come vedremo poi, Elena Pulcini, unica pensatrice italiana che di questo si è principalmente occupata, criticano entrambe Nussbaum [Nussbaum, 2004], la quale affronta anch'essa la questione e sostiene la priorità dell'etica della giustizia su quella della cura. Held critica il soggetto razionale, astratto, di origine kantiana, ripreso da Nussbaum, in cui simpatia, empatia, sensibilità sono viste come emozioni morali da coltivare per "completare" un approccio razionalistico.

Anche per Nussbaum le emozioni sono importanti: perfino la rabbia va valorizzata come componente dell'indignazione morale che si prova quando le persone sono trattate ingiustamente o non umanamente. Nussbaum considera la compassione e la rabbia emozioni dolorose provocate da una consapevolezza morale, la consapevolezza dell'immeritata sofferenza di un'altra persona. Essa sorge quando ci si pone dal punto di vista di un osservatore imparziale, ma è anche indotta dalla consapevolezza della propria vulnerabilità. Secondo Nussbaum la compassione testimonia la capacità di uscire dal proprio egoismo. [Nussbaum, 2004].

Ma mentre Nussbaum le subordina comunque alla priorità della legge, della giustizia, queste «indignazioni emozionali», come le chia-

ma Held, possono contribuire a un atteggiamento morale e non interferire negativamente. Questo non significa, secondo Held, che l'emozione debba "guidare" la moralità. I sentimenti, infatti, vanno educati e interrogati. Ma dal punto di vista della cura le ricerche morali che si basano solo sulla ragione o su deduzioni o calcoli razionali sono carenti. Si basano su un individuo idealizzato, un autonomo risolto individuo umano guidato dalla ragione, che contratta individualmente e razionalmente il suo contratto sociale.

C'è bisogno perciò, secondo Held, di un'etica della cura, non solo di cura. I vari aspetti ed espressioni di cura hanno bisogno di essere vagliati con uno scrutinio morale. E comunque, e questo è fondamentale, l'etica della cura respinge la visione delle teorie morali dominanti che sostengono che più il ragionamento su un problema morale è astratto meglio è, perché così si evitano favoritismi e arbitri, e ci si avvicina a una vera imparzialità. L'etica della cura rispetta, piuttosto che scostarsene, le richieste di coloro con i quali si è in relazione, mette in questione gli universalismi e le regole astratte delle teorie dominanti. I pensatori classici invece non permettono mai alle relazioni in atto di essere prioritarie rispetto alle richieste di imparzialità.

Held esamina anche il contrasto tra teorie etiche basate sulla giustizia o sull'utilitarismo e quelle sulla cura. Considera come "mescolare" giustizia e cura, come concettualizzarle in vista di una soddisfacente comprensiva teoria morale in cui tutti i pezzi abbiano un loro senso. Si concentra sul come contrastare le assunzioni e implicazioni della teoria della cura con quelle del liberalismo tradizionale, discute il tipo di universalizzazione che ha luogo nel teorizzare sulla morale e difende l'etica della cura contro le richieste delle teorie morali dominanti che richiedono che sia sempre accordata la priorità ai principi di una supposta ragione universale.

L'etica della cura è scettica rispetto a queste astrazioni e all'uso/affidamento a regole universali e ne interroga le ragioni e/o i fondamenti per una scelta delle priorità. Per i difensori dell'etica della cura il compelling moral claim ('la richiesta assoluta e obbligatoria') di un altro essere particolare può essere valido anche se confligge con la necessità richiesta dalle teorie morali di essere universalizzabile. Da qui, di nuovo, il potenziale conflitto tra cura e giustizia, amicizia e imparzialità, lealtà personale e universalità, in una parola, tra la

dimensione del privato, quella del pubblico e tra le discipline che se ne occupano.

Non è un caso che, scorrendo la letteratura, si trovino dimensioni specialistiche totalmente separate tra analisi delle concretezze quotidiane, dimensioni personali, psicologiche, organizzative del lavoro di cura e relazioni tra soggetti e, d'altra parte, disquisizioni su teorie morali. Tutto questo per dare un'idea della varietà, della variabilità delle posizioni, che dicono però la complessità delle scelte attorno a questo contrasto/polarizzazione/tentativo di "combinazione".

Tutte queste questioni alludono alla difficoltà di «forzare la porta delle case», dice Held, di accedere a quei «castelli delle case maschili» dove il potere maschile non ha ostacoli ed è totalmente coercitivo. Le teorie morali dominanti infatti hanno visto solo la vita pubblica come rilevante per la morale saltando completamente il significato morale dei domini privati della famiglia, delle amicizie e dei rapporti personali. Per questo anche le teorie morali dominanti hanno assunto che la morale abbia a che fare con individui supposti uguali e non relazionati, indipendenti e reciprocamente indifferenti.

Held insiste su come il porre un soggetto astratto, completamente razionale, come base della costruzione di una morale "salta" completamente le questioni morali che sorgono tra persone, soprattutto quelle interconnesse nel contesto di famiglie, amicizie, gruppi sociali. Nel contesto della famiglia è tipico che la relazione si sviluppi tra persone con potere molto diverso, ineguale, che non scelgono i loro vincoli e le reciproche obbligazioni nelle quali si trovano coinvolte.

Relazioni di questo tipo sono regolarmente non contrattuali e concettualizzarle come contrattuali minaccerebbe o almeno oscurerebbe la fiducia dalla quale dipende il loro valore. L'etica della cura invece si occupa e non trascura le questioni morali che sorgono tra ineguali e dipendenti, spesso relazioni sovraccariche di emozioni e non volontarie o non scelte. Per esempio, nessun figlio sceglie i suoi genitori e tuttavia ha obblighi nei loro confronti. Queste caratteristiche sono proprie non solo dei luoghi familiari, ma anche della società più vasta. Le persone non scelgono il loro genere, la loro razza, classe, etnia, religione, appartenenza nazionale o culturale in cui nascere e crescere, eppure questi legami costituiscono aspetti importanti della loro identità e di come la loro esperienza può contribuire alla comprensione della morale.

Un altro importante aspetto dell'etica della cura è la "concezione di persona" sulla quale si basa. Secondo Held l'etica della cura è caratterizzata da una concezione dell'essere umano che si allontana in maniera significativa da quella delle teorie morali tradizionali e del pensiero liberale. Mentre, come già si è detto, queste ultime concepiscono il soggetto come separato dagli altri, autonomo nel senso di autosufficiente, e razionale, il cui principale obiettivo è perseguire il proprio interesse, il soggetto dell'etica della cura è dipendente e bisognoso di cura e allo stesso tempo capace di curarsi degli altri.

La nostra dipendenza è generata dal nostro essere corpi e dalla necessità dell'altro per soddisfare i nostri bisogni primari. Oltre alla dipendenza per la soddisfazione dei nostri bisogni fisici che viene esperita in maniera più pressante in alcune fasi della nostra vita, siamo costantemente dipendenti dagli altri per soddisfare i nostri bisogni psicologici ed emotivi. C'è una reciproca necessità di affidarsi agli altri. Esistiamo quindi in una rete di rapporti di cura reciproca.

Quindi, secondo Held, se l'etica della giustizia si fa carico del problema della difesa dell'uguaglianza (contro l'oppressione e la disuguaglianza), l'etica della cura si fa carico della tutela delle relazioni (contro l'abbandono e il danneggiamento che ne deriva per la persona), favorisce i legami sociali e la cooperazione.

Tuttavia, considerare la cura come centrale nella dimensione del privato, della famiglia e delle relazioni private e la giustizia come valore cardine della dimensione pubblica non è sufficiente. Esse devono essere sperimentate fuori dell'ambito che hanno ricoperto fin qui. Sono i valori dell'attenzione agli altri, della sensibilità ai bisogni e della responsabilità nei confronti degli altri, che sono centrali nelle relazioni di cura anche al di fuori dell'ambito privato e personale, che devono giocare un ruolo centrale nel nostro ripensamento delle istituzioni e politiche pubbliche e delle relazioni tra i cittadini.

È importante che l'etica della cura, come ha sottolineato tutto il pensiero femminista, riesca a scardinare la distinzione tra dominio privato, in cui lo Stato non può e non deve intervenire, e dominio pubblico. Riflettere sulla cura quindi ha, tra gli altri, in primo luogo l'obiettivo di portare l'attenzione pubblica sulla sua iniqua distribuzione e sulle ingiustizie che ne derivano all'interno della sfera privata.

Posta di fronte al privato la giustizia intesa in senso classico an-naspa. Posta di fronte al pubblico la cura deve uscire dall'invisibilità e dimostrare la sua capacità di far ripensare l'economia e la politica sui propri fondamenti: l'etica della cura deve ambire a ripensare la dimensione pubblica e le politiche pubbliche.

Riattraversare la separazione della loro origine è necessario per risolvere questa questione. E sarà una combinazione di interazioni tra esperienze e discipline diverse a rispondere.

### **Giustizia e cura, pubblico e privato**

Eva Kittay, in polemica soprattutto con Rawls, dedica un particolare peso alla «presenza oscurata» di chi non è in grado di restituire nulla, di chi sarà sempre a un grado di dipendenza tale da “pesare” sulla collettività, e alla figura di chi si assume la responsabilità del dare cura. [Kittay, 2010]. Un rilevante aspetto dell'etica della cura, a partire da questa concezione della persona, è proprio un'attenzione ai bisogni e alle necessità di coloro con cui ci troviamo in relazione e di cui siamo, per collocazione rispetto a loro, responsabili. L'idea centrale, che si distacca in maniera significativa dal principio di imparzialità che caratterizza molta della morale tradizionale, è che i bisogni di coloro che ci sono vicini abbiano una rilevanza morale particolare per noi in ragione del fatto che questi individui, in quanto dipendenti, non solo in assoluto, ma da noi in particolare, hanno bisogno di cura in base a un principio di responsabilità.

Ma a che punto la cura diventa responsabilità scelta e/o dovuta? E a che punto il bisogno dell'altro diventa, per la sua “imperiosità”, una forma di potere, un nuovo dominio? Le femministe francesi hanno approfondito questo aspetto con varie indagini sulle relazioni che si formano a livello profondo tra datrici di cura e i loro “oggetti”. Si tratta di raccolta di esperienze che ci dicono quanto questo terreno in generale sia talmente dato per scontato, agito nel silenzio e forse anche, quando possibile, rimosso, da presentarsi poi come un continente inesplorato e alieno rispetto ai discorsi basati sull'equità e la giustizia in astratto. L'etica della cura, secondo Kittay, comunque rifiuta l'idea che il ragionamento morale debba essere condotto necessariamente nella

maniera più generale e teorica possibile, per evitare arbitrarietà e favorire l'imparzialità. I principi universali e astratti non sempre rappresentano la migliore guida. E descrive la varietà delle situazioni che in qualche modo rendono impossibile la loro applicazione.

Il conflitto tra universale e particolare quindi non è qui concepito, come in parte della tradizione, come conflitto tra egoismo e dettami della morale, come lotta tra desideri e interessi egoistici dell'individuo e la necessità di riconoscere e obbedire ai principi universali della morale. È invece pensato come scontro tra due facce della morale, quella universale e quella particolare, che origina dalle nostre responsabilità di cura verso gli altri con cui siamo in relazione. In conseguenza di questi aspetti, l'etica della cura pone l'attenzione della filosofia morale sulle relazioni, spesso involontarie, tra persone dipendenti, interconnesse e a volte ineguali, lontane dal modello del contratto sociale stipulato tra individui autosufficienti e indipendenti, i quali scelgono razionalmente di relazionarsi per promuovere i propri interessi.

### **Il soggetto che si prende cura**

Kittay parte dalla condizione della dipendenza totale e delle implicazioni in chi dà la cura e in chi la riceve e in chi la organizza, per evidenziare le caratteristiche morali della relazione di dipendenza e per illustrare le componenti della responsabilità morale e delle necessarie politiche che ne possono scaturire. Tutte le questioni della dipendenza, sostiene, costituiscono il legame delle donne con gli uomini e con le altre donne.

Malgrado gran parte del suo lavoro si possa inquadrare quasi troppo facilmente nella situazione personale estrema dell'autrice e nel suo svolgersi in un contesto come quello americano, che non ha la minima nozione di uno Stato sociale, è interessante seguire il suo ragionamento. Kittay definisce il lavoro di cura come «lavoro della dipendenza» e sostiene che, per articolare completamente un discorso sulla cura, si deve partire dall'idea di prendersi cura di coloro che sono inesorabilmente e per sempre dipendenti. Risulta una morale che scaturisce dalla dichiarazione di vulnerabilità di chi lo necessita, ma coinvolge

anche la speciale posizione del lavoratore di cura che soddisfa il bisogno dell'altro.

Il lavoro di cura può essere fatto senza una dimensione affettiva anche se in genere la include. Kittay approfondisce soprattutto la posizione speciale di quel tipo di vulnerabilità in cui, non solo l'assistito, ma il datore di cura si trova e in cui viene collocato da questa specifica relazione. È dato che il lavoro di questo tipo, in un contesto familiare, è spesso non pagato, quando il lavoratore/la lavoratrice usa il suo tempo per questo invece che per un lavoro pagato egli/ella diventa a sua volta dipendente da coloro che organizzano tale cura.

Inoltre, chi si offre in relazioni di questo tipo viene a sua volta svalorizzato per via del valore sociale dato al suo lavoro. Kittay analizza anche la relazione tra il datore di cura e il soggetto della sua cura e si sofferma su un terzo elemento che li lega, che è spesso altrettanto invisibile degli altri, cioè l'organizzatore della cura, sia esso implicato personalmente o istituzionalmente. Malgrado nel suo approccio sia chiaro il contesto statunitense dove l'idea stessa di Stato sociale non esiste, è indubbio che se pensiamo alla situazione delle badanti, spesso migranti, che si prendono cura degli anziani nel nostro paese e al lavoro che le famiglie fanno per organizzarlo, la situazione non è molto diversa.

Kittay si oppone soprattutto a Rawls [Rawls, 2001], il più illustre rappresentante contemporaneo della visione liberale della morale. Sottolinea come l'emersione del soggetto femminile abbia portato nel paesaggio del contratto sociale delle interrogazioni fondamentali, mettendo in discussione la concezione di individui/soggetti della morale concepiti come individui razionali, disinteressati, eguali nella loro autonomia e distanza dal bisogno reciproco.

Il femminismo, immettendo il privato nella concezione del sociale, del politico, della morale, ha fatto emergere e illuminato altre componenti delle relazioni. Ha buttato un fascio di luce sul mondo sommerso della dipendenza umana, su quelle relazioni, inevitabili perché parte della normale condizione umana, che non sono componenti di condizioni che si possono eliminare o possono variare. Tutte queste relazioni implicano: dipendenza, fatica, amore, ambivalenza. Inevitabili sono queste condizioni come inevitabili le loro componenti affettive.

Questo comporta una revisione dell'ambito della morale e della politica nei termini sviluppati dai filosofi della tradizione occidentale. L'opposizione di Kittay è soprattutto alla teoria di Rawls che, secondo Kittay, "salta" totalmente la dipendenza umana e le sue conseguenze nel ripensamento dell'organizzazione sociale. La dicotomia tra pubblico e privato implicata da Rawls può sembrare ragionevole solo ignorando, nella formulazione di linee politiche, il fatto della dipendenza. Rawls afferma "tranquillamente" che questo ambito non conta perché fa parte del privato delle persone. Kittay oppone che l'idea liberale dell'uguaglianza getta luce solo su questo dominio pubblico, non sul suo rimosso e non illumina il mondo sommerso della dipendenza umana, quella sostanziale, non quella conseguenza di ruoli, privilegi e politiche imposte dalla società, quel mondo della dipendenza su cui il mondo pubblico si sostiene, mentre nello stesso tempo lo occulta, lo svaluta, lo disprezza.

Prescindiamo per un momento dalla femminilizzazione "storica" del privato. La situazione, sia di chi dipende sia di chi si prende cura, rende invisibili socialmente ed economicamente tutti gli attori che popolano questo mondo. Finché i confini della giustizia verranno tracciati tra relazioni reciproche e uguali tra esseri indipendenti, la dipendenza verrà svalutata. Il lavoro legato alla dipendenza verrà svalutato: chi dipende continuerà ad avere meno diritti e ugualmente chi si occupa di loro. L'uguaglianza è solo il luogo del privilegio, dice Kittay, se si può scaricare occultamente la dipendenza su un altro.

La dipendenza umana è inevitabile. Non si può negare la semplice fattualità che gli esseri umani, tutti, hanno periodi di dipendenza prolungata all'inizio della vita, in situazioni particolari di malattia o fragilità, e poi alla fine della vita. Alcune di queste dipendenze sono accettate come condizione delle nostre vite. Altre sono evitate, cancellate, ignorate o addirittura usate "contro" chi le vive: rendendole invisibili, disprezzandole come inadeguate alle condizioni "normali" del vivere, considerando appunto normale l'autonomia individuale del soggetto lavoratore autosufficiente adulto.

Kittay parte quindi, "estremisticamente", dall'idea di una dipendenza radicale, dalla dipendenza inevitabile (come quella che vive lei nella sua esperienza di vita come madre di una ragazza totalmente disabile), per criticare un'uguaglianza che in realtà uguaglianza di diritti

non è, dato che postula una condizione che non esiste, cioè che la base della società sia una associazione di individui non solo che si comportano razionalmente, ma che sono uguali e autonomi, immagine questa che pone un soggetto adulto, autonomo, indipendente in tutte le fasi della vita, o meglio che può scaricare sempre la sua dipendenza su qualcun altro che si prende cura delle dipendenze legate all'infanzia, alla vecchiaia, alla malattia e alla disabilità.

Questa dipendenza combina tra loro caratteristiche essenziali: chi dipende ha sempre bisogno di cure che soddisfino i bisogni essenziali, ha sempre bisogno di un altro; una persona è, in certi momenti della vita, strutturalmente incapace di ricambiare, di reciprocità. Questa disuguaglianza strutturale è quella che si trova nell'organizzazione e nella distribuzione sociale prevalente del "lavoro di dipendenza".

Una teoria dell'uguaglianza deve abbracciare la dipendenza. L'interdipendenza così concepita tra esseri indipendenti semplicemente non esiste. La critica dell'interdipendenza deve iniziare con il riconoscimento della dipendenza: quella che inizia da neonati e finisce in una condizione pre e simile alla morte. C'è un'interdipendenza che non è una forma di cooperazione volontaria e che va inquadrata in una dipendenza che non può forzatamente prevedere la reciprocità o anche le "correzioni" apportate da Rawls [Rawls, 1984] alla propria teoria a un certo punto del suo lavoro.

Rawls, infatti, sostiene che «finché siamo dipendenti non siamo in condizioni di entrare in competizione per i beni della cooperazione sociale», quindi non siamo cittadini; poi, in un tentativo di revisione della sua teoria iniziale, ipotizza una «teoria di giustizia intergenerazionale» che permetterebbe di estendere alle generazioni future la solidarietà morale sulla base di un "debito" tra generazioni, debito che deriva dalla "ingiustizia cronologica" che lega le generazioni in un debito/credito reciproco e circolare che è impossibile "onorare" direttamente.

La condizione di dipendenza, si sa, è in genere "coperta" dalle donne e dalla loro funzione materna. «Quindi smettiamola di parlare di parenting e parliamo di mothering, tanto per cominciare» dice Kit-tay. Inoltre, in questa discussione, si è sempre lasciata tra parentesi la distribuzione di classe, "razza", condizione sociale di chi fornisce cura. Serve a non vedere la tendenza a continuare il dominio di genere

e razza che in questo lavoro di dipendenza si consuma nascostamente e proprio attraverso i soggetti che la cura forniscono.

Non c'è da scoprire che il lavoro di cura sia ormai in una buona misura coperto nelle nostre società occidentali dalle donne migranti. Quindi di che universalità dei diritti stiamo parlando? L'universalità dei diritti non è tale se al suo interno non si vuole vedere la differenza, le differenze. Questa universalità è una finzione basata su una certa concezione dell'individuo, su una concezione della società che ha alla sua base un'uguaglianza tra capifamiglia e i capifamiglia che hanno fondato questa teoria del diritto sono maschi bianchi lavoratori, cioè hanno, alle spalle, invisibile, una famiglia curata da persone di genere femminile. Questa condizione "di genere" dei soggetti del contratto sociale presuppone, senza vederlo, il lavoro domestico e di riproduzione della vita fatto dalle donne.

Kittay approfondisce anche le relazioni interne al lavoro di dipendenza: nel lavoro di dipendenza si formano legami particolari che investono entrambi i soggetti. Questa parte della vita è ineliminabile anche se nascondibile all'infinito. La vulnerabilità e il dominio sono possibilità da entrambe le parti, dai due lati della relazione: di chi riceve la cura e di chi la dà. Anche chi la dà, al di là delle apparenze, è esposto a un tipo particolare di vulnerabilità che deriva dalla "potenza", dall'intensità dei bisogni di chi riceve. Torna qui anche la questione delle emozioni. Kittay si chiede: a che punto di intensità la vulnerabilità di qualcuno "obbliga" alla risposta? Da quale punto la "responsabilità" della cura può uscire dall'ambito della scelta morale e uscire dall'ambito della "giustizia" per entrare in quello della forza cogente delle emozioni?

Da qui Kittay riprende il discorso su cura e giustizia. Secondo Kittay, in un'etica legata alle rivendicazioni morali della giustizia, non è stata interrogata abbastanza la fonte normativa. Nessuno è indipendente per tutta la vita se non forse in termini monetari e comunque c'è chi è dipendente per tutta la vita. La dipendenza, quindi, fa ripensare la giustizia politica, economica, di classe, un vero concetto di uguaglianza e la giustizia stessa.

La vulnerabilità estesa e la relazione che essa richiede hanno una giustificazione morale. Ma quale? L'assunto motivazionale è necessario soprattutto pensando alle nuove generazioni che non conosciamo

direttamente. Se bastassero le scelte razionali dell'individuo di Rawls, che torna su questo tema inserendo nella sua teoria della giustizia un capitolo sul risparmio sociale e sulla giustizia intergenerazionale, non ci sarebbe bisogno di assunti motivazionali. Il fatto ben chiaro, comprensibile e giustificabile, è che ben pochi hanno voglia di assumersi la responsabilità di gradi estremi di dipendenza o del debito verso le generazioni successive.

Kittay analizza le condizioni di vulnerabilità in cui qualcuno è obbligato a dare cura a un altro. Il modello della vulnerabilità, al di fuori dei legami relazionali preesistenti o scelti in virtù di legami precedenti o assunti liberamente, lascia come "resto" dei doveri che sono solo una questione di giustizia.

Kittay propone un obbligo morale di tipo diverso che chiama «doula» da estendere al (servizio) pubblico, una nozione "estesa" di reciprocità circolare che «restituisce le cure ricevute per sé ad altri vicini e lontani nello spazio e nel tempo» (altri che strutturalmente per definizione non potranno mai "ricambiare" direttamente), combinando capacità personali e adeguati supporti istituzionali pubblici che lo sostengano.

Questo paradigma viene esplicitamente e volontariamente derivato ed esteso a partire dalle relazioni cosiddette private. La reciprocità insita in questa forma non è una reciprocità diretta, ma una reciprocità che viene dell'essere parte di una catena di relazioni umane caratterizzate da tutte le gamme dell'indipendenza, autonomia e dipendenza nel tempo delle vite di ognuno, dipendenze che sono private e pubbliche.

C'è qui la concezione di un "diritto" a questa "reciprocità", intesa in senso lato, a una relazione di cura che "sostiene" quanto a propria volta ricevuto e scambiato. È questo un nuovo sguardo sulla giustizia: che è tale se vede le differenze e se ne prende cura esplicitamente, non cancellandole come realtà e come valore.

### **Le emozioni della cura**

Una delle conseguenze di questa posizione è che l'etica della cura valorizza il ruolo delle emozioni come guida nelle scelte morali. L'etica

tradizionale, soprattutto di matrice kantiana, nel suo razionalismo, afferma che solo il ragionamento razionale può portare a comprendere la natura degli obblighi morali e, secondariamente, che la ragione è l'unica fonte appropriata della motivazione ad agire secondo i dettami della morale. Al contrario per l'etica della cura, emozioni come empatia e sensibilità sono da coltivare per aiutarci a riconoscere e seguire le nostre responsabilità morali. Tuttavia, queste emozioni non sono da accettare e seguire ciecamente, ma da valutare, "lavorare", elaborare ed esaminare criticamente.

Su questo aspetto lavora Elena Pulcini [Pulcini, 2020]. Anche Pulcini approfondisce l'analisi dei contesti, la differenziazione dei contesti e la distinzione forte tra cura e giustizia. Il suo obiettivo è proprio l'integrazione di queste prospettive. Uno dei fili conduttori della ricerca di Pulcini è il riscatto filosofico delle emozioni come componente necessaria della riflessione etica e filosofica. Approfondendo la riflessione verso qualcosa che lei chiama una "psicologia morale", s'interroga sulle radici emotive dell'etica all'interno dell'esplicito obiettivo di riconciliare il paradigma della cura con quello della giustizia per via appunto di un recupero della "funzione di risorsa sociale" delle emozioni e delle passioni.

È del tutto condivisibile, dice Pulcini, che l'enfasi del pensiero femminista cada necessariamente sulla cura, in quanto dimensione svalutata, se non addirittura rimossa, dal pensiero occidentale e moderno. Si tratta, secondo lei, di compensare l'astrattezza procedurale dell'etica della giustizia, l'adesione ai principi, con la concretezza dell'etica della cura. Infatti, uno dei dibattiti interni alle pensatrici della cura è proprio questo: quanto si debba privilegiare o includere una disposizione mentale e intellettuale versus una pratica concreta delle azioni di cura. Secondo Pulcini, come secondo Tronto, è necessario che la cura diventi un paradigma universale tanto quanto la giustizia e non in modo contrapposto, ma complementare. In particolare, anche lei, dissente dal razionalismo di Nussbaum.

Pulcini parte da un'analisi delle emozioni come risorsa sociale.

Riconosce, tuttavia, che queste emozioni, che caratterizzano il nuovo soggetto, non bastano per poter "reggere" la cura, sia verso chi è vicino, sia soprattutto verso chi ci è lontano, verso coloro che non amiamo, ma che di cura hanno bisogno, che si "allontanano" da noi

via via che si allargano i cerchi della cura. Secondo lei è necessario un ulteriore passaggio qualitativo, una formazione del sé, un “lavoro” sulla simpatia immediata, sull’empatia, che consenta e renda stabile e sostenibile il prendersi cura degli altri.

Si tratta di un tentativo di fondazione del soggetto empatico: dietro la cura – afferma – sta un soggetto che coopera invece di competere, che ha empatia, che prova solidarietà, simpatia, invece di arroccarsi in sé. E questo non solo rispetto a persone o tempi con cui è direttamente, temporalmente o emotivamente coinvolto, ma anche verso le persone distanti nello spazio o nel tempo. È il caso oggi della possibilità di provare sufficiente empatia con i migranti, ad esempio, o con le generazioni future.

Dal punto di vista dell’etica della cura, la questione, estremamente spinosa per il pensiero liberale, del come motivare gli individui a mettere da parte i propri interessi egoistici per agire al servizio della collettività è, da Pulcini, fondata su umani bisogni sociali fondamentali o sulla struttura di una natura orientata relazionalmente verso gli altri esseri umani, che ha il bisogno di contribuire alla comunità e di dare cura.

Ma Pulcini si rifà anche ad altri filosofi, a pensatrici come Simone Weil, con la sua teoria della «capacità di attenzione», a Levinas, Nancy, Esposito, soprattutto alla «capacità di immaginazione» di Hannah Arendt e Gunther Anders.

In particolare, sottolinea la necessità di usare le relazioni più prossime e intime come “palestra” e occasione di apprendimento dell’alfabeto e delle componenti fondamentali della relazione di empatia e della cura che ne possono scaturire, intese come atteggiamento di fronte al mondo e come pratiche di vita concreta.

Pulcini sostiene anche che una vera pratica di cura si può fondare sulla consapevolezza di una comune vulnerabilità – come dice anche Judith Butler [Butler, 2004] – che sola permetterebbe di rompere il proprio egoismo.

Ora è indubbio che in questa pandemia, come sottolineato da molte parti, abbiamo visto atteggiamenti eroici, ad esempio da parte del personale sanitario, che testimoniano come questo paradigma della cura faccia fortemente parte dell’umano e anche si presenti come una vera e propria antitesi all’andamento attuale del mondo. Saltando l’u-

suale separazione tra vita e lavoro, tra pubblico e privato, anche in questo senso, il tema della cura in tutti i suoi aspetti è emerso con tutta “l’ingiustizia della sua necessità”, invisibilità, svalorizzazione e scarsa remunerazione. Il privato si è imposto per forza di cose. Ma abbiamo anche visto il contrario, o meglio una polarizzazione tra attitudini di generosità e, all’opposto, estrema autodifesa.

Come approdare a una più realistica idea del soggetto, a un’organizzazione dell’educazione alla cura, personale e sociale, capace di creare le condizioni che, a partire dalla condivisione della vulnerabilità o da altri presupposti, portino gli umani a desiderare di prendersi cura degli altri? Come fondare una percezione della vulnerabilità che non porti all’arroccamento autodifensivo ma all’apertura? E alla capacità di investire sulle generazioni future?

In realtà non c’è una posizione “finale” in Pulcini. Alla fine, soprattutto parlando della cura dell’ambiente, altro rapporto “indiretto”, Pulcini propende per la necessità di una capacità di “immaginazione” nel futuro, dato che, quando parliamo di cura parliamo di “persone” non necessariamente interne alle proprie sfere affettive. Pulcini dice che il soggetto di un nuovo paradigma basato sulla cura implica «un vero e proprio amore, un investimento sulle generazioni future» basato sulla capacità di immaginare che il destino delle generazioni future ci riguardino, una «capacità di immaginazione», così come la formula Gunther Anders. La fondazione del soggetto su queste basi rimane, a mio avviso, ancora tutta da fare. Non basta la condivisione di una comune vulnerabilità. Ci vuole la percezione e la chiara consapevolezza che la sopravvivenza stessa è legata alla sua condivisione e a una sotterranea “economia di comune interdipendenza”, che sola “assicura” davvero la gestione della vulnerabilità.

### **Dal privato della cura al pubblico**

Per tutte le pensatrici femministe l’etica della cura ambisce anche a ripensare completamente la dimensione pubblica e le politiche pubbliche. E certamente senza questo aspetto non si può pensare a esplorare il suo funzionamento in altri ambiti. Se concepire la cura come centrale in alcuni ambiti della politica, come nelle politiche di welfare

o nella sanità, non appare così strano dato che alcune di queste considerazioni sono già presenti nel modo in cui queste istituzioni e politiche sono immaginate e organizzate, tuttavia questo non basta se una tale politica all'origine è concepita come un'aggiunta, un correttivo. Per arrivare a questo bisogna sviluppare un linguaggio e dei concetti convincenti sulla necessità di una comprensione sociale più ampia del lavoro di cura: come un vero e proprio lavoro, come parte integrante dell'economia, come principio organizzatore degli interventi sociali. Da questo punto di vista si tratta in primis di elaborare un discorso capace di ricomporre la scissione di fondo tra pubblico e privato: la sua esclusione dal mondo pubblico, politico, riconosciuto, fonda la sua cancellazione.

Il lavoro fatto sin qui fa già capire quali siano gli ostacoli e i tempi per questo. Malgrado siano passati anni e anni dalle prime scoperte e le economiste femministe abbiano fatto un lavoro enorme, sia teorico che organizzativo, per rendere visibile il valore economico del lavoro di cura, che da solo contribuisce più di quello considerato normalmente produttivo al PIL, esso rimane poco visibile, difficile da calcolare e, a volte, nominato, ma non considerato davvero come contributo alla produzione e riproduzione della vita. Questo riconoscimento/visibilità rimane una prima battaglia che, per quanto iniziata da molto tempo, procede con estrema fatica.

Eppure, la sua visibilità "oggettiva", fattuale, è fuori discussione, anche senza pensare alla sua ulteriore visibilità data dalla pandemia. Basterebbe contare chi beneficia oggi dell'attuale organizzazione del lavoro, a come il capitale mondializzato massimizzi i suoi profitti cancellando la riproduzione della vita dei lavoratori. Basta pensare agli uomini, che sono prevalentemente liberi da ogni fardello e beneficiano dei risultati di questa rimozione del lavoro di cura. Basta pensare all'estrattivismo che depreda i beni naturali senza alcuno scrupolo e nessuna attenzione alla sostenibilità, cioè alla rigenerazione necessaria per la sostenibilità delle risorse naturali, come ci fanno notare tutte le comunità indigene di tutte le parti del mondo.

Basta pensare a quell'uso quotidiano, normale, da parte del mercato, della libera economia di "dono" che va dalle risorse naturali al mantenimento libero e spontaneo dei legami sociali che le donne fanno "naturalmente", tutte risorse sempre più considerate date, a di-

sposizione, più o meno naturalmente garantite e dalla natura e dalla popolazione femminile. Sono queste le ultime risorse che il capitalismo, in una fase di predazione “estrema”, sta cercando di garantirsi come risorsa da sfruttare liberamente, selvaggiamente, senza vincoli di nessun tipo. I beni comuni di terra, aria, acqua, foreste, ecc., e quel “bene comune” che è la capacità (nonché dannazione) femminile di riproduzione della vita nei suoi aspetti materiali ma soprattutto psichici. Tutto ciò che dà agli umani ristoro dalla disumanità del mondo dominato dall’economia e dal mercato è oggi nuova terra di conquista da parte del mercato stesso.

In questa fase è tanto più urgente visibilizzare la necessità assoluta di un altro paradigma di civiltà che non sia la predazione, l’avidità e metterlo decisamente nello spazio pubblico, come necessità, come bene da proteggere per la sopravvivenza stessa della nostra specie. La domanda di un care pubblico e politico è anche radicata in una volontà delle donne di liberarsi del carico eccessivo che esso rappresenta e della totale invisibilità in cui esso tende a permanere. E certo la composizione interna di questo lavoro, fatto di valore immateriale e di affettività ineliminabile e la scissione delle due componenti a uso del soggetto patriarcale spiegano la difficoltà non solo di visibilità, ma di una sua categorizzazione e “trattamento”.

Nelle componenti della cura sono considerati valori o atteggiamenti personali necessari, una volontà di base di attenzione agli altri, di sensibilità ai bisogni, di senso e di assunzione di responsabilità nei confronti degli altri. Essi sono centrali praticamente e fattualmente nelle relazioni di cura, lo sappiamo bene, ma devono giocare un ruolo centrale nel nostro ripensamento delle istituzioni, delle politiche pubbliche e delle relazioni tra le persone e i cittadini.

È quindi necessaria da una parte una visibilizzazione e dall’altra nello stesso tempo una diminuzione del/dal carico imposto e non scelto, proprio per le caratteristiche invasive, nel bene e nel male, e per tutti gli attori della “scena della cura”. Ed è necessaria una maggiore conoscenza e un ripensamento delle relazioni che vi si consumano, dei poteri che vi si scambiano; una ricomposizione non solo della separazione tra ambiti pubblici e privati, ma anche una ricomposizione tra gli aspetti economici e quelli umani che rimettano in gioco livelli diversi di interazione, ambivalenze, generosità.

L'essere rimasto un settore nascosto della società e dal pensiero politico, femminilizzato, quindi svalorizzato, rimosso da una società in fuga dalla consapevolezza della propria umana mortalità, ne ha fatto un ambito comunque insondato, in cui le analisi esterne, anche quelle con intenzioni di una sua valorizzazione, sono lontani anni luce dalla realtà dell'esperienza e dai vissuti che ne hanno i protagonisti tutti: chi la cura la dà e chi la cura la riceve, chi la organizza e chi media tra i soggetti che la fanno. Per diventare "parlante" la cura deve superare resistenze e difficoltà di tutti i tipi: dal pudore alla vergogna dei soggetti che la svolgono e/o la ricevono, al desiderio di dimenticare, alla denigrazione, al desiderio di proteggere un ambito che dà ancora significato all'esistenza.

Le particolarità di ogni diverso settore in cui la cura si svolge configurano al suo interno ulteriori differenziazioni nelle relazioni che vi si instaurano e nelle loro componenti. Ogni settore ha bisogno di un adattamento organizzativo e di una visione generale e specifica allo stesso tempo.

Per meglio visibilizzare tutte le componenti del lavoro di cura e politicizzarlo bisogna quindi differenziare per ambiti. Bisogna anche, più a monte, rompere confini tra ambiti e discipline. Come già detto è necessario rompere con decisione il confine tra pubblico e privato, con le conseguenze di un gesto che implica il ripensamento di fondamenti, dati per scontati, alla base di entrambi.

Significa inoltre riconoscere che la cura sta al confine tra campi e saperi che vanno ricomposti: economia, filosofia morale, sociologia, quindi significa rimettere in discussione frontiere disciplinari o frontiere interne tra discipline affini: tra etica e politica, tra morale e politica, tra morale e psicologia, tra economia ed etica. Cioè bisogna tornare a ripensare la cura a partire da ricomposizioni disciplinari che sole possono illuminare di teoria le storie dei soggetti che la vivono dalle varie posizioni al suo interno.

È necessario un confronto tra le storie vissute e le teorie che le esprimono o le ignorano, come è avvenuto all'inizio del femminismo che, a partire dalla raccolta di storie individuali sulla condizione femminile si è trovato a sfidare i paradigmi del pensiero. Si apre la sfida di scavare in profondità in fondazioni teoriche intellettuali e materiali tutte da decostruire e ripensare.

## **La politicizzazione della cura**

Ci soccorre, nell'immaginare una società come questa, ancora Joan Tronto che sostiene l'essenzialità del porre la cura al centro della discussione sulla natura della democrazia: «Malgrado le infinite discussioni sulla natura della democrazia nulla migliorerà finché le società non penseranno a come porre la responsabilità della cura al centro delle loro agende democratiche» [Tronto, 2013].

Se l'affermazione etica dell'importanza e della dignità della cura richiede una riflessione politica sulla distribuzione di risorse e la ripartizione sociale dei compiti che essa definisce, e il problema, in sostanza, è di come ripartire più egualmente i compiti legati alla nostra condizione mortale, questo significa parlare di piena realizzazione di una democrazia, e della nostra costituzione: cioè dei suoi principi e, molto, delle barriere che alla loro realizzazione si oppone.

Questo ha come premessa e come effetto anche il ripensamento dell'immagine di sé del soggetto umano. Bisogna abbandonare l'idea del soggetto autosufficiente e indipendente, tipica del pensiero liberale patriarcale, in favore di un soggetto relazionale sia dipendente sia autonomo in momenti diversi della vita. La cura diventa dunque necessità per una circolarità della condizione umana che è così presente nel pensiero dei cosiddetti "popoli primitivi", da noi totalmente dimenticata.

Prendere sul serio la dipendenza vuole dire anche prendere atto del fatto che non solo la possibilità di soddisfare i nostri bisogni primari, ma anche lo sviluppo delle nostre capacità, incluse la capacità di compiere scelte morali in maniera autonoma, capacità così centrale per il pensiero politico e morale tradizionale, dipende dall'aver ricevuto e dal ricevere cura, dal riconoscersi appunto come tutti figli/e, tutti vulnerabili, tutti autonomi e interdipendenti in diversi momenti della vita. Questa è la caratteristica di tutti gli esseri umani: non sempre tutti autonomi, ma invece tutti dipendenti gli uni dagli altri.

Un altro significativo cambiamento risultante dal mettere la cura al centro della politica si riferisce al nostro essere contemporaneamente e alternatamente sia destinatari della cura che fornitori della cura. Se pensiamo a noi stessi come individui perennemente inseriti in una rete di relazioni di cura, all'interno delle quali siamo "attori di cura", e in

varie posizioni a seconda delle fasi della nostra vita, possiamo immaginare il nostro rapporto con gli altri membri della comunità politica come intriso di cura reciproca.

La nostra dipendenza, in quanto comune a tutti gli esseri umani, è in realtà una forma di interdipendenza: una forma di reciprocità necessaria in quanto totalmente radicata nella fattualità del reale. È la valenza politica dell'estensione della vulnerabilità soggettiva in un concetto politico legato a una piena cittadinanza e a una vera democrazia. Questa politicizzazione della cura permette di superare la dicotomia tra cura e giustizia. La loro contrapposizione fa ancora parte della collocazione della cura in una sfera considerata apolitica come quella del privato, delegato alle donne, lasciato fuori dalla valorizzazione, che rimane prerogativa dell'ambito pubblico; implica l'immagine di sé di un individuo sempre autonomo, in cui la dipendenza necessaria di una parte della vita, la prima infanzia inerme, la malattia, la vecchiaia, la morte scompaiono magicamente.

Certo la questione pubblica, e non privata, di chi deve ricevere un certo tipo di cura solleva un problema di ripartizione delle risorse che devono anche derivare da "condizioni di giustizia". Quindi una teoria della giustizia è necessaria per stabilire una gerarchia dell'urgenza dei bisogni. Ma si tratta di una teoria diversa dalla giustizia kantiana o rawlsiana. Questa diversa ripartizione fa parte della stessa ricerca di quella giustizia "riparativa" e non retributiva che da varie parti del mondo, da varie culture, da vari tipi di oppressione è iniziata. In questa concezione la giustizia è considerata diversamente, non opposta alla cura, ma pensata dentro un quadro di diritti e democrazia di cui la cura è parte integrante e necessaria. Tutta la giustizia riparativa di cui si parla in questi tempi già si muove verso una concezione diversa della giustizia e fonda sul diritto penale una giustizia in cui relazionalità e "legge" sono almeno tentativamente ricomposte. Tutti i tribunali delle donne si muovono alla ricerca di questa concezione relazionale della giustizia. I tribunali delle donne sono tribunali simbolici, sulla base dei quali i diritti delle donne sono stati riconosciuti come diritti umani nel 1993 alla Conferenza ONU sui diritti umani. Questi tribunali chiamati Corti delle Donne sono stati fondati nel 1992 da Corinne Kumar [Kumar, 2007]. Prendere in esame non solo l'ottica dei diritti ma anche quella della cura ha perciò come conseguenza la presa di coscienza del fatto che,

non solo la tutela di alcuni diritti fondamentali, ma anche l'essere parte di relazione di cura è tra le cose fondamentali che lo Stato stesso deve promuovere e garantire ai propri cittadini.

Muta solo così la relazione tra Stato e cittadini: l'obiettivo dello Stato non è più primariamente o esclusivamente proteggere i diritti negativi di una certa tradizione liberale, come la libertà individuale e la proprietà, ma attivamente rispondere ai bisogni originati anche dalla dipendenza dei propri cittadini. Anche la nozione di Stato sociale quindi, sotto la cui dizione la cura appare presa in considerazione, è da ripensare nella sua natura.

Dobbiamo quindi immaginare istituzioni e politiche pubbliche, che forniscano cura, facilitino e supportino le relazioni di cura esistenti nella società, non come "aggiustamenti" da parte di uno stato "responsabile" socialmente, ma come istituzioni che integrano davvero il concetto di cura come essenziale al pensare la condizione umana, la condizione sociale, la cittadinanza e una cittadinanza democratica, in tutte le fasi della vita. Questa possibilità ipotizza che una società e uno Stato visibilmente attenti alla questione della cura sarebbero capaci anche di rendere i propri cittadini più capaci e più pronti a dare cura. Mentre nel passato la definizione delle responsabilità della cura sembrava "oltre lo Stato", oltre la raggiungibilità di questa area da parte della politica, l'inserimento della cura permette e richiede una riconcettualizzazione della politica, permette di affrontare i problemi politici di una società democratica che sorgono nel presente in modo nuovo: come possono i cittadini aver cura in un modo congruente con una società democratica? Quali sono gli obiettivi di un ordine politico che si fa carico della cura? Quali pratiche e istituzioni sono necessarie per questo obiettivo?

Quando il "pubblico" e il "privato" stessi si confrontano e riconfigurano di fronte ai bisogni della cura umana chiedono un ripensamento più fondamentale delle categorie etiche e politiche. Si raggiunge qui il problema della fondazione di un'etica che discenda da questa considerazione del soggetto umano come soggetto intrinsecamente relazionale.

Tronto pensa a un soggetto non altruistico, ma strutturalmente relazionale, e rimarca questa differenza perché, dal punto di vista delle varie dottrine morali dell'egoismo umano, il fatto che alcune persone

agiscano altruisticamente è una scelta individuale. Se si parte invece dal principio della natura relazionale degli umani, le dottrine dell'egoismo individuale sono inadeguate rispetto a una definizione dell'umano. Dire che alcuni esseri umani "scelgono" di essere egoisti non dà conto dell'essere umani e del come agire come tali. Con questo ragionamento l'altruismo sarebbe ridotto a una identità, che alcuni hanno, altri no. Dal punto di vista di un'etica della cura, in questo contesto, la questione non è se ci saranno più responsabilità di cura assunte dallo Stato, ma "come". In questo contesto i cittadini dovrebbero poter aspettarsi di più da uno Stato, in termini di garanzia rispetto ai loro bisogni. E nello stesso tempo dovrebbero essere più motivati a produrre valori. Vanno quindi identificate, secondo Tronto, le pratiche e le istituzioni che permetterebbero a una società veramente democratica di provvedere a loro come cittadini di una democrazia fondata sulla cura e che dall'altro siano capaci di promuovere nei cittadini stessi un desiderio di stare attivamente "dentro" alla circolarità della cura. Come questa transizione possa accadere dipende da una comprensione più profonda del problema e quindi dal definire quali siano le relazioni capaci di creare delle condizioni di responsabilità nei cittadini. I rapporti che si giocano dentro la cura sono poco chiari, complessi, ambivalenti, anche possibilmente di sfruttamento, più o meno reciproco, ma questi rapporti, rigorosamente "fuori" dall'economia, sono quelli che danno senso all'esistenza. Ecco perché la giusta rivendicazione del lavoro domestico e di un salario al lavoro domestico ha forse trovato tanti ostacoli non solo esterni, ma anche interni ai soggetti stessi che lo richiedevano: rappresentava una liberazione, ma anche una immissione nel circuito dell'economia e del mercato. La cura è un terreno che può essere molto oppressivo, ma che si presenta pure libero dalle leggi del mercato. Così possiamo dire che, nello sviluppo della Storia, la scissione tra pubblico e privato è servita anche ad abbandonare la riflessione e la civilizzazione di tutto il settore dell'esperienza umana che dà il senso alla vita, i rapporti di cura, amore, i legami del privato, della famiglia. Abbiamo perso di vista l'altro lato della faccia della esistenza umana, oltre il mondo dell'economia, e il mondo dell'economia ha lasciato il dare significato dell'esistenza alla famiglia o alle relazioni private analoghe.

Il primo passo di ogni cittadino, che richiede coraggio, è di ammettere la vulnerabilità umana: siamo tutti recettori di cura. Quando le persone sono infanti, malati o anziani la cosa è evidente, non la si può rimuovere. L'infanzia permette di rimuovere questo aspetto, non la parte "pesante" della malattia e della vecchiaia. Anche se in certi momenti della vita questo può essere rimosso o dimenticato, tutti hanno bisogni e solo se riconoscono tutti questi bisogni in sé possono anche riconoscere quelli degli altri.

Dice Fromm: «Il principio primo è la responsabilità verso se stessi e verso la propria vita», ma questa vita «è inseparabile dagli altri». Così anche per Tronto. Non si tratta della scelta di una morale altruistica o egoistica, ma della conseguenza della natura intrinsecamente relazionale dell'essere umano.

Una volta riconosciuta la propria vulnerabilità, si possono vedere le pratiche di cura che li circondano e le differenze di idee su quali siano i migliori modi di fornire cura, con le differenze dovute a culture, spazi, condizioni. Si può parlare anche di un ripensamento dei bisogni, delle loro differenze a seconda dei luoghi e delle culture. Si possono immaginare le istituzioni sociali esistenti e le loro pratiche, così come l'accettazione di una redistribuzione del tempo e del denaro che alla fine porterebbe livelli maggiori di eguaglianza e libertà. La loro soluzione oggi deve quindi evitare, andando in controtendenza, di affidare la cura al mercato che libera le schiavitù che si formano nell'oscuro del privato scaricandole sul mercato, stabilisce così una forma di low skill. Ogni lavoro di cura guardato dal punto di vista del mercato è low skill. Se il dare cura è irriducibilmente personale questo non può giustificare all'opposto l'affidamento di questo settore o a un privato invisibile o a settori svalorizzati del mercato. Finché il mondo del "personale" e tutto il lavoro che ha a che fare con la formazione umana saranno scaricati sul privato, sulle donne, il loro lavoro sarà nascosto, svalorizzato e invisibile.

E finché esso passerà direttamente al mercato nulla cambierà.

In questo senso le donne sono ancora invisibili alla democrazia. Il fatto che la democrazia non consideri un suo problema vedere la cura e distribuirla ci indica la necessità di praticare una strada che implica una logica essenziale di uscita dal mercato e dal patriarcato in ogni sua versione: antica e moderna.

## **Etica della cura e cura del pianeta**

di Paola Melchiori e Sandro Antoniazzi

È possibile un'etica della cura che comprenda il pianeta?

L'etica della cura si presenta innanzitutto come un'etica relazionale e come tale maggiormente riferibile a situazioni di prossimità, pur non trascurando l'intento dichiarato di rivolgersi anche all'ambito politico.

Ora però si presenta una situazione nuova.

È invalso l'uso di adoperare il termine "cura" per indicare la responsabilità che gli esseri umani dovrebbero avere nei confronti dell'intero pianeta. La si propone come un nuovo possibile paradigma di sviluppo alternativo al capitalismo e ai suoi valori.

Si esprimono in proposito prese di posizione che fanno della cura un'idea generale, un modo di vedere, una visione diversa del mondo; proposte che al momento manifestano soprattutto un'esigenza, una prospettiva cui tendere.

Un rilevante contributo in proposito è certamente venuto dall'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco, che riporta come sottotitolo «sulla cura della casa comune»; documento così articolato e completo sulla crisi ecologica, da costituire per molti la base di un possibile programma politico.

Anche il crescente movimento sorto attorno alla questione ambientale (valga per tutti l'esempio di Greta Thunberg) e insieme il verificarsi della pandemia, che ha dimostrato contemporaneamente l'interdipendenza e la fragilità della realtà mondiale, hanno spinto a una maggiore sensibilità nei confronti delle questioni della natura.

Prima di ora, negli anni Settanta, i movimenti femministi internazionali hanno reso visibile l'esistenza, il peso e il ruolo del lavoro di cura delle donne nel privato delle case e delle famiglie, lavoro di cui si è rivendicato il valore economico e poi di riproduzione sociale, cioè quel lavoro che garantisce la sostenibilità del vivere quotidiano a livello economico e psichico. Da questo ha preso avvio una rilettura della concezione marxista del lavoro e la ricerca dei nessi tra lo sfruttamento del lavoro femminile e della riproduzione della vita e lo sfruttamento della natura e delle sue risorse, all'origine del primo ecofemminismo.

Come ha approfondito in altra sede Bruna Bianchi [Bianchi, 2015], dal dibattito in seno al movimento femminista sul lavoro di produzione e di riproduzione che si era sviluppato nel decennio precedente e dall'analisi del pensiero di Rosa Luxemburg sulle "economie naturali", le ecofemministe della scuola di Bielefeld, Maria Mies e Claudia von Werlhof, in *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, un'opera apparsa per la prima volta nel 1986, hanno riflettuto sul significato che assumono nell'accumulazione capitalistica le relazioni di lavoro non salariate, al Nord e al Sud del mondo, mentre la consapevolezza del significato profondo delle attività "restaurative", di cura appunto, dell'ambiente, da parte delle donne dal Sud del mondo è arrivata in Occidente soprattutto, inizialmente, attraverso gli scritti di Vandana Shiva e le pratiche "ecologiche" di Wangari Maathai.

La recente pandemia ha ugualmente confermato e sottolineato quanto questo lavoro, più o meno invisibile e più o meno disprezzato, abbia tenuto in piedi la riproduzione della vita quotidiana e soprattutto sia diventato visibile nei luoghi dove la vita era minacciata. Il privato degli ospedali, delle famiglie, è entrato nella pubblica osservazione. Non era/è eroismo. È la semplice continuazione di ciò che normalmente le donne soprattutto fanno, "curando" le condizioni di vita delle persone. Riprodurre e proteggere la vita umana anche in "collaborazione" con la natura è quanto le donne fanno da tempi immemorabili: un lavoro basato su saperi specifici e locali, naturalizzato, poco visibile, che nelle nostre società è stato perseguitato e cancellato dai tempi della caccia alle streghe e delle enclosures dei commons, che è ancora presente e attivo nei paesi del Sud del mondo.

La condizione “estrema” in cui ci siamo trovati durante la pandemia lo hanno reso semplicemente più chiaro anche da noi, meno removibile.

Recuperare i valori in cui le donne si sono sempre riconosciute e avviare un processo di mutamento economico e culturale significa perciò anche indagare il nesso tra la cura come valore antitetico al patriarcato e al capitalismo. La critica del paradigma della crescita illimitata che distrugge la vita sulla terra ha tratto ispirazione anche dalla filosofia spontanea che ha guidato le lotte delle donne dei paesi del Sud del mondo, dai loro movimenti di resistenza per riparare e proteggere le risorse naturali. Piantando gli alberi, conservando i semi, occupando le terre incolte, esse proteggono l’economia alimentare delle loro comunità, rigenerano i processi ecologici, attivano la cooperazione sociale, contrastano i processi di espropriazione delle terre e dei mezzi di sussistenza.

La nostra riflessione parte da qui: esiste un evidente divario tra l’etica della cura così come si presenta oggi e questa nuova proposta dove la parola “cura” viene impiegata per denominare un ampio programma “politico”, che potrebbe anche essere chiamato in altro modo (anche se in realtà la parola cura appare certamente appropriata).

Non solo l’uso della parola, ma anche i contenuti sono diversi: in un caso si tratta di concetti etici, nel secondo di proposte politiche relative a interventi di carattere ambientale e sociale e a livello mondiale. Sembrano dunque emergere diversi problemi che appare utile affrontare.

Innanzitutto, se volessimo non semplicemente usare la parola cura, ma applicare l’etica della cura ai temi ambientali mondiali, dovremmo valutare la possibilità/capacità di questa di essere nella condizione di risponderci, dunque di essere un’etica che non sia limitata a problemi di prossimità e relazionali, ma in grado di affrontare la sua politicità e quindi problemi di natura generale.

Il problema che si pone immediatamente dopo è la possibile congiunzione tra questi due diversi approcci, se esistono tra loro possibilità di accordo, se l’etica della cura può estendersi a comprendere l’ordine di problemi proposto o perlomeno offrire un proprio contributo utile.

Per muoversi in questa direzione, l'etica della cura avrebbe bisogno indubbiamente di svilupparsi, soprattutto di essere maggiormente applicata.

Molte delle elaborazioni sinora espresse hanno teso soprattutto a definirla, a chiarirne i presupposti, a difendersi dalle diverse accuse, insomma a rendere robusta la sua base teorica.

Possiamo considerare le etiche come degli strumenti, dei metodi di lavoro, dei criteri di osservazione, dei modi di vedere che dimostrano la loro validità quando le si usa e se ne misura l'efficacia.

Si potrebbe pertanto considerare il problema posto come una sfida ancora tutta da verificare; l'etica della cura dovrebbe dimostrare "sul campo" la capacità di essere in grado di affrontare questo ordine di problemi.

In secondo luogo, se si affrontano i temi ecologici e sociali mondiali (e inevitabilmente il sistema economico connesso), l'etica della cura si trova a dover confrontarsi con altre etiche e altri tipi di risposta, oggi in atto.

Non è questa la sede per affrontare le varie etiche alternative, alcune più vicine all'etica della cura (ad esempio l'etica di Axel Honneth, quella di Amartya Sen e per certi versi anche quella di Jürgen Habermas), altre decisamente più lontane.

Sarà opportuno però soffermarsi sull'etica della giustizia, perché si pone quasi come un'etica "superiore", nel senso di più importante e più adeguata ad affrontare problemi generali, senza trascurare il fatto che anche quella maggiormente seguita, quella di John Rawls, si definisce come un'etica che ha valore solo in nazioni con particolari caratteristiche; ciò che in pratica ha costretto l'autore a scrivere un altro apposito volume sul diritto dei popoli [Rawls, 2001].

Ma lo scoglio maggiore non è costituito dal confronto con le altre etiche: nell'affrontare i problemi mondiali, ecologici, sociali, l'avversario che si ha di fronte è il muro dell'economia, il principio dello sviluppo illimitato, dello sviluppo fine a se stesso, che domina la nostra società.

Parlare di cura significa allora proporre il passaggio da un principio economico a un principio di responsabilità, per il quale non abbiamo ancora sviluppato criteri adeguati.

Le etiche internazionali sono debolissime, perché sinora ha dominato il principio della sovranità dello stato, per cui era considerato

giusto e scontato che ogni nazione pensasse al proprio interesse [Bonanate, 1992], mentre le organizzazioni internazionali si presentano deboli se devono sostenere diritti e politiche sociali e manifestano invece tutta la loro forza quando riguardano problemi economici: è sufficiente, in proposito, fare un confronto tra l'Organizzazione Internazionale del Lavoro da una parte e la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale dall'altra.

È bene richiamare questo stato di cose, per avere presente l'ordine di problemi che si intende affrontare: proporre l'etica della cura a questo livello significa confrontarsi col sistema economico presente. Si pone poi un terzo problema ineludibile nell'affrontare problemi mondiali: come evitare e superare l'occidentalizzazione.

L'etica della cura è nata in Occidente e anche la proposta della "cura" del pianeta rappresenta un'espressione sostanzialmente occidentale, malgrado siano le società indigene tutte a considerare gli esseri umani parte del cosmo e non i suoi padroni e quindi a praticare nelle loro cosmologie un rapporto con la natura non oggettivante come la cultura occidentale e una relazione di maggior rispetto e di ordine, potremmo dire, "riparativo".

Ora esiste un grande divario tra Nord e Sud, perché secoli di colonizzazione hanno determinato una condizione di dipendenza di tanti paesi, motivo per cui vengono considerati arretrati e comunque meno rilevanti a livello delle decisioni.

Ma qui si sta parlando di una cultura sostanzialmente nuova per l'Occidente, tutta da costruire, antitetica all'ordine oggi dominante: sarebbe un grave errore non costruirla collettivamente, non impegnarsi perché rappresenti un orientamento comune condiviso.

Il riferimento non riguarda certamente una cultura unica, uniforme, ma piuttosto una molteplicità di forme e una pluralità di espressioni che abbiano però un senso e una tensione comune, in grado di comunicare tra loro, di sentirsi parte di un impegno che unisce [de Sousa Santos, 2014].

Nello scrivere le riflessioni che seguono su questi temi vorremmo premettere che si tratta di un lavoro di esplorazione, più un'indicazione e una chiarificazione dei problemi da affrontare che la presentazione di risposte, le quali richiederanno l'impegno di molti negli anni futuri; si intende, in sostanza, presentare un invito alla riflessione e alla discussione.

## **Un'etica della cura ha basi solide per affrontare i problemi del pianeta**

Al centro dell'etica della cura sta una riflessione sulla vulnerabilità umana. Invece di assumere come riferimento l'essere umano autonomo, indipendente e, almeno in teoria, perfettamente autosufficiente, essa prende in esame l'essere umano in carne e ossa, con le sue capacità e le sue fragilità.

Si sofferma maggiormente sulla fragilità perché spesso è la parte più trascurata e anche perché qui si manifestano i problemi e i bisogni che chiedono una risposta.

Affrontare le vulnerabilità, non certo per compassione, ma per alleviarle o superarle, richiede appunto cura, attenzione, responsabilità. L'etica della cura non è astratta, parte dalle persone reali, dalle loro differenze, dai loro bisogni, dai loro rapporti che sono necessariamente anche rapporti sociali; e proprio perché parte dai bisogni, sia materiali che fisici, sia psichici che culturali, si presenta fondata su delle basi particolarmente solide.

D'altronde ogni etica seria si misura attraverso l'esperienza e in questo si può ben dire che l'etica della cura non tema confronti. Poiché si radica nelle persone e riguarda la loro comprensione e i loro atteggiamenti verificabili concretamente nella vita, si può ricavare dall'etica della cura un primo dato positivo: può rappresentare una via importante per la presa di coscienza dei cittadini sui problemi del loro mondo vitale.

L'etica della cura è anche attenzione, ascolto: solo delle persone attente, prive di pregiudizi e soprattutto libere dal pensiero "medio" dell'ambiente che le circonda, possono essere sufficientemente avvertite dei problemi da affrontare [Weil, 2019].

Un atteggiamento cosciente dei cittadini, di fronte a tanti problemi che richiedono attenzione per essere individuati e compresi, sembra costituire un primo fattore positivo che potrebbe derivare dall'etica della cura.

Ma ritornando alla vulnerabilità, se il discorso iniziale di Gilligan (cui si deve l'origine dell'etica della cura) era partito dall'esempio di una specificità femminile, si è presto chiarito, com'era del resto evidente, che la condizione di vulnerabilità riguardava un arco ben

più vasto di persone, in concreto la maggioranza degli abitanti del mondo.

L'etica della cura trova così ampio spazio di applicazione in strati di popolazione che si trovano in una condizione di inferiorità o di oppressione per cause di razza, di classe, di genere, di potere, ma la vulnerabilità accompagna tutti gli esseri umani dall'infanzia alla vecchiaia e alla morte, eventi umani questi che le società occidentali, nella loro ossessione lineare dello sviluppo, tendono a rimuovere e a collocare in zone separate e nascoste della società.

In questo modo la cura viene a toccare i problemi più comuni e più gravi che attraversano il mondo; potrebbe pertanto avere una vasta portata e se così non è stato, almeno sinora, dipende in particolare dal primato dell'economia e dal fatto che la maggior parte dei problemi presenta un carattere intersezionale.

In altre parole, è difficile distinguere un genere di oppressione dall'altro, perché le oppressioni si accumulano e non è chiaro quale dei problemi abbia la prevalenza; difficile si presenta pertanto proporre la cura come risposta universale, se non si è in grado di articolare e puntualizzare il discorso.

In ogni caso è evidente che la cura ha qualcosa da dire su tutte le oppressioni e le sofferenze e più sarà in grado di sviluppare questa potenzialità, più potrà essere recepita.

La vulnerabilità poi non riguarda solo gli esseri umani, ma anche l'ambiente che ci circonda.

La natura è per gli umani parte del loro ambiente vitale, si potrebbe anche dire che la natura è parte dell'essere umano, perché ne ha bisogno per vivere e viverci. L'uomo dipende dall'ambiente in cui vive per cui è necessario salvaguardarlo.

Naturalmente questo discorso riguarda innanzitutto le normali condizioni di esistenza (l'aria, l'acqua, il clima, le risorse naturali, la terra, ecc.), ma può estendersi sino ai limiti estremi, cioè difendere l'esistenza del pianeta stesso e la vita delle future generazioni (ci riferiamo chiaramente alle sempre valide posizioni di Günther Anders sul pericolo nucleare, di Hans Jonas sulla "responsabilità verso il futuro" e di Ulrich Beck sulla "società del rischio").

Si può rilevare al riguardo come l'etica della cura si dimostri particolarmente in sintonia con queste forme di pensiero essendo abba-

stanza facile e immediato estendere l'atteggiamento rivolto all'essere umano a ciò che lo riguarda direttamente, che gli sia strettamente connesso.

L'interesse verso l'essere umano non può prescindere dall'interesse per il suo mondo vitale, le cui carenze e difetti rappresentano una questione di profonda vulnerabilità.

Infine, occorre considerare come oggi la maggior parte dei problemi siano diventati mondiali, ma il fatto di essere mondiali non li rende lontani e inarrivabili: essi sono ormai ben presenti nella nostra vita quotidiana.

Il caso della pandemia, che ha ormai tre anni di vita ed è tuttora in corso, si presenta a riguardo come un caso esemplare: con un'estrema facilità si è diffusa in tutto il mondo e anche i paesi supercivilizzati e supertecnologici si sono trovati tra i più colpiti e indifesi.

La stessa cosa avviene per il clima, di cui siamo sempre più preoccupati per i suoi effetti, così è per le materie prime che cominciano a scarseggiare e aumentare di prezzo, così è per l'acqua che manca a tante popolazioni.

Questi problemi ieri lontani oggi sono vicini, e questo richiama la nostra responsabilità.

Se non ne sapessimo niente, se non ci riguardassero, potremmo far finta di niente, ma non è così: abbiamo ormai una buona conoscenza di questi fenomeni e anche coscienza di quello che si dovrebbe fare. Assumerci le nostre responsabilità significa aver cura del nostro mondo umano.

La cura affronta questi problemi a partire dal basso, dai problemi che si incontrano, da quello che possiamo fare noi; il modo più vero, concreto, per creare le condizioni di un cambiamento reale.

### **La cura e il suo rapporto con l'ambiente**

È bene soffermarsi sul tema dell'ecologia, che in questi tempi ha visto un significativo sviluppo di coscienza, di dibattiti e di manifestazioni. Sono ormai molte le iniziative rivolte a specifici problemi locali, ma non meno significativo è il movimento dei giovani, trascinato dall'esempio di Greta Thunberg.

Gli stessi Stati, richiamati periodicamente dall'ONU a incontri intergovernativi sui problemi ambientali (la recente Conferenza delle Parti di Glasgow porta il numero 26) si sentono oggi incalzati dal problema.

E non si tratta solo di movimenti di opinione pur importanti, ma è il verificarsi sempre più frequente di eventi dannosi, spesso improvvisi e imprevisi, che in larga misura si possono ricondurre al cambiamento climatico, che spinge alla necessità di intervenire.

Interventi che si presentano del resto molto complessi, perché riguardano indubbiamente tutti gli Stati sia pure non tutti nella stessa misura; c'è chi inquina di più e chi inquina di meno, c'è chi è più inquinato e chi lo è di meno, e poi naturalmente c'è una grande differenza di ricchezza degli Stati e della disponibilità di mezzi per poter rispondere.

Inoltre, le azioni da effettuare presentano difficoltà sul piano tecnico ed economico.

Si è individuato nel settore dei combustibili fossili la maggior causa dell'inquinamento, soprattutto del riscaldamento terrestre che deve essere arrestato, ma considerando l'ampio uso attuale del carbone, e ancor più del petrolio e del gas, certamente la transizione non si presenta di facile realizzazione.

Ciò che qui vorremmo richiamare è che questa trasformazione o riconversione ecologica non sarà indolore, neutrale, per le persone. Al di là della difficoltà di indurre le multinazionali a rinunciare ai loro profitti, non bisogna pensare che la sostituzione delle fonti energetiche sia un problema che riguarda solo le aziende e le istituzioni e che una volta concluso tutto sarà come prima; basterebbe solo pensare che una delle più rilevanti risposte alla necessità di eliminazione delle fonti fossili deve provenire dal risparmio energetico, dalla riduzione del nostro consumo.

Saranno dunque notevoli i cambiamenti che si produrranno nella vita delle persone.

È qui che può intervenire in modo pertinente il tema della cura, perché il cambiamento sostanziale richiesto alle persone, sarà proprio il passaggio dall'incuria alla cura.

Incuria significa disinteresse e irresponsabilità (non si guarda allo spreco, si buttano vestiti e oggetti che potrebbero ancora essere usati,

è diffuso l'usa e getta, poiché stiamo bene non guardiamo ai consumi, ecc.); cura significa che da ora in poi dovremo dimostrare responsabilità nelle nostre scelte, poiché progressivamente ci troveremo di fronte a questo processo di cambiamento che ci coinvolgerà direttamente.

La situazione ambientale, anche se rivolta prioritariamente alle esigenze di riconversione, spinge senza dubbio a una riflessione più alla radice, che riguarda il perché e come si è arrivati a questo punto così drammatico. Ora è indubbio che con l'avvento della società industriale, l'ambiente, la natura siano stati visti come una pura materia da sfruttare, in una logica esplicitamente strumentale [Ramaccioni, 1983].

Sempre di più a livello di pensiero si fa risalire a Cartesio una vera svolta culturale in proposito: la sua distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* condanna la natura a realtà inerte, passiva, su cui si può esercitare l'azione dell'essere umano razionale.

Questa concezione fa della natura un oggetto sfruttabile, una realtà sempre di più destinata a trasformarsi in merce, materia per cui non c'è limite per il suo uso e abuso.

E questa visione della materia si estende anche al corpo, pure subordinato alla ragione, e ai sentimenti che vengono così svalorizzati. Evelyn Fox Keller nel suo *Sul genere e la scienza* ha mostrato bene, percorrendo, pensatore per pensatore, i diari dei fondatori della scienza moderna, da Newton a Bacone, l'importanza dei dualismi oppositivi gerarchizzati secondo il genere e la loro influenza sullo sviluppo scientifico. La rappresentazione della natura come oggetto femminile da conoscere e di cui penetrare i segreti è all'origine del pensiero della scienza.

Caroly Merchant, nel suo *La morte della natura. Donne, ecologie e rivoluzione scientifica*, ha ricostruito il processo di formazione di una visione del mondo e di una scienza che, riconcettualizzando la natura come una macchina anziché come organismo vivente, hanno sancito il dominio dell'uomo sulla natura e sulla donna. La "morte della natura", la sua percezione come materia inerte, ha eliminato ogni ostacolo allo sfruttamento accelerato e indiscriminato delle risorse naturali. Da queste riflessioni è nato il pensiero ecofemminista. La connessione tra capitalismo e patriarcato è centrale negli scritti delle ecofemministe di Bielefeld: Maria Mies, Claudia von Werlhof, Veronika

Bennholdt-Thomsen. Sempre in *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Maria Mies sosteneva che il cuore della crisi ambientale risiede nella negazione della dipendenza dalla sfera della natura, dal corpo, dal lavoro delle donne e dalla riproduzione, nel falso senso di autonomia maschile sotteso all'antropocentrismo. E ha indagato l'antropocentrismo come aspetto secondario di un dominio più antico e profondo sostenendo che non si possono comprendere le cause del degrado ecologico senza indagare la natura complessa del dominio dell'economia capitalistica e del patriarcato [Mies, 1986; Bianchi, 2015].

La formulazione di un quadro teorico che prende in considerazione l'oppressione delle donne, nel contesto di una molteplicità di oppressioni, è una delle caratteristiche dell'ecofemminismo, che ha fornito uno dei contributi più significativi alla costruzione del concetto di intersezionalità.

Questo breve richiamo serve a sottolineare che la questione ambientale non è problema solo tecnico, di inquinamento, ma più profondamente riguarda un rapporto tra essere umano e natura che è sorto e si è sviluppato in un modo decisamente manipolato.

L'etica della cura presenta in proposito una risposta chiara: nei confronti della natura occorre pensare non con un'ottica strumentale, ma in una forma relazionale.

E poiché l'etica della cura è eminentemente un'etica relazionale, di rapporti, di attenzione alla vulnerabilità, si apre qui un campo notevole per una sua applicazione.

E l'etica della cura può offrire un contributo significativo nell'affrontare questi problemi perché il suo approccio e incontro con la cultura ambientale non è di carattere astratto, ma avviene nella concretezza dei problemi. E un particolare contributo potrà portare a costruire, sempre attraverso l'esperienza, possibili indicazioni per la formazione di nuovi stili e forme di vita, problema che oggi si presenta ancora molto ideale, ma che domani si porrà in modo sempre più pressante.

L'etica della cura quindi non solo può assumere positivamente le idee e le proposte che si muovono per una radicale conversione ecologica, ma ancor più presenta una omogeneità e affinità che possono rendere facile lo scambio reciproco.

È bene, proprio per l'intersezionalità dei problemi, considerarli tutti alla pari e anche sapere che non sempre sono strettamente connessi e collegati allo stesso modo; possono dunque presentarsi in modi diversi e pertanto bisognosi di risposte specifiche.

Appare pertanto poco condivisibile quanto scrive Daniela Padoan nel suo libro *Niente di questo mondo ci risulta indifferente*: «L'urgenza della lotta contro i cambiamenti climatici e dell'attuazione di una conversione ecologica, che riporti produzione e consumo entro i limiti della sostenibilità, fa sì che tutte le questioni messe all'ordine del giorno dai conflitti sociali e dalla politica – lavoro, reddito, alloggio, salute, istruzione, sicurezza, politiche di migrazione, sviluppo della persona – vanno viste in connessione con quell'obiettivo primario, arricchendolo di articolazioni e al contempo trovando in esso la loro destinazione» [Padoan, 2021].

Sia la giustificazione della priorità che quella dell'urgenza non sono fondate, perché la fame, la mancanza di cibo e di acqua, la schiavitù e le condizioni oppressive di vita e di lavoro non sono per nulla meno urgenti e meno importanti e vitali della questione ambientale, per milioni e milioni di persone.

### **Etica della cura o etica della giustizia? O entrambe?**

Appena nata, l'etica della cura si è trovata a confrontarsi (o forse, meglio, a scontrarsi) con la più consolidata etica della giustizia che dominava e domina tuttora il campo politico e sociale e più in particolare con la teoria preminente di John Rawls.

Naturalmente, date le proporzioni, il confronto ha assunto prevalentemente un carattere difensivo, sostenendo sostanzialmente la tesi che l'etica della giustizia non copre tutti i problemi e dunque che le due etiche potevano coesistere.

Del resto, alcuni limiti dell'etica della giustizia sono connaturati alla sua stessa impostazione; un limite originario, che abbiamo già richiamato, consiste nel fatto che l'etica di Rawls ha un valore limitato a particolari nazioni e, pur ammettendo che possa funzionare a questo livello, non si tratta di un handicap da poco nell'affrontare problemi che interessano l'intera umanità.

Viene in mente un celebre pensiero di Pascal sulle aporie della giustizia: «Tre gradi di latitudine cambiano la giurisprudenza al completo e un meridiano determina ciò che è vero... È un curioso genere di giustizia i cui limiti sono fissati da un fiume: vero da questo lato dei Pirenei, falso in quell'altro».

Del resto di questo limite Rawls era pienamente avvertito tanto da sentirsi in dovere di completare la sua opera, affrontando a parte il tema mondiale.

Nel suo libro *The Laws of People*, Rawls stabilisce una suddivisione degli Stati a seconda del loro livello di civiltà istituzionale e politica. Un primo gruppo di Stati liberal-democratici si qualifica per le proprie istituzioni, le caratteristiche culturali e l'adesione ai fondamentali valori morali della giustizia.

A un secondo livello troviamo gli Stati «decenti» che, per quanto carenti sotto molti aspetti, possono essere accolti nella società dei popoli perché tendenzialmente non sono portati a guerre di aggressione, difendono i diritti umani, «hanno a cuore i commerci e accettano inoltre l'idea dell'assistenza tra i popoli in caso di bisogno».

Esiste poi un terzo gruppo di paesi che rifiutano un ragionevole diritto dei popoli e sono disposti a usare la guerra come strumento di aggressione, popoli sostanzialmente “fuorilegge”, nei cui confronti è lecito usare lo strumento della guerra, che l'autore considera possibile non solo in caso di difesa, ma anche in determinati casi come misura preventiva. Con questa teoria non solo si ritorna a tesi proprie della guerra giusta, da tempo abbandonate, ma ci si pone a un livello più basso del diritto esistente (basti pensare all'ONU che riconosce parità di diritti e di rispetto a tutti gli Stati); più che a una teoria della “giustizia”, sembra di trovarsi di fronte a una teoria della “giustificazione” della supremazia delle potenze occidentali.

L'etica della giustizia di Rawls si basa sulla cancellazione della vulnerabilità e della interdipendenza tra esseri umani e presenta il limite profondo che, essendo astratta e impersonale, non si rivolge direttamente alle persone, le quali invece sono chiamate a svolgere un ruolo essenziale nell'affrontare i problemi dell'ambiente.

L'etica della giustizia astratta vede l'essere umano come parte di un sistema economico liberale, dove ognuno è interessato ad avere un certo livello di benessere e di consumo.

Si rivolge sostanzialmente all' homo oeconomicus, soggetto totalmente razionale e autosufficiente, che per sua natura non è una persona morale e tende solo al massimo utile personale.

Così quest'etica non evidenzia la questione essenziale: l'assunzione della responsabilità personale che costituisce il fondamento primo su cui costruire una risposta solida e fattiva rispetto ai problemi in questione.

Il carattere astratto dell'etica della giustizia presenta poi un ulteriore aspetto carente: ha un sostanziale carattere statico, mentre la maggior parte dei problemi che affrontiamo sono costantemente in evoluzione.

Ad esempio, molti problemi di giustizia, in particolare nel caso del razzismo, potrebbero essere oggi ricondotti a una diffusa tendenza alla pratica della "marginalizzazione".

Spesso non si tratta di fatti clamorosi, evidenti ed espliciti, ma di tanti comportamenti e condizioni che di fatto tendono ad escludere: anche in questo caso non l'utilizzo di principi generali, ma solo una pratica di attenzione e di responsabilità è ciò che può contrastare questa tendenza e affermare un atteggiamento contrario.

C'è una pratica quotidiana da cambiare, sia che si tratti di questioni ambientali o sociali, che non possono che partire dal basso, dall'esperienza, dal concreto.

Forse però il limite maggiore di questi approcci è il loro dualismo, la loro separatezza, il tener distinto l'elemento razionale dall'elemento emotivo/relazionale.

Le etiche dei tempi antichi si rivolgevano tutte alla comunità, al popolo; era considerato "giusto" l'uomo che non solo seguiva le regole comuni, ma che operava per il bene della comunità.

La giustizia non consiste in un rapporto quantitativo, è un rapporto tra persone e dunque non "misurabile", ma espressione della libertà delle persone, che deve avvenire su un piano di parità.

Simone Weil nel suo bellissimo saggio *Stiamo lottando per la giustizia?* (scritto a Londra nei suoi ultimi mesi di vita, quando cercava di esprimere le idee di fondo per la società da costruire a guerra finita) richiama l'idea di giustizia propria dei greci [Weil, 2019].

Tucidide racconta l'incontro degli ateniesi con gli abitanti di Melos, destinata alla distruzione.

«Solo quando vi è eguale necessità da entrambe le parti si prende in esame ciò che è giusto. Dove vi è un forte e un debole, ciò che è possibile è eseguito dal primo e accettato dal secondo. Riguardo agli dèi abbiamo la credenza, riguardo agli uomini la certezza, che sempre, per una necessità della natura, ciascuno comanda ovunque ne ha il potere». Non c'è giustizia senza il consenso delle parti interessate e non può esserci consenso se una parte, una persona, è in condizione di inferiorità, di subordinazione, di schiavitù.

Simone Weil trovava che la giustizia era bene espressa nel motto francese «liberté, égalité, fraternité»; la libertà che permette di esprimere il consenso; l'eguaglianza che rappresenta la condizione che lo rende possibile, la fraternità per poterlo estendere a tutti.

Occorre che il più forte sia disponibile ad accettare il consenso del più debole, riconoscendone il valore; è un esempio di relazione di "cura", un rapporto che si instaura in una condizione di vulnerabilità. In conclusione, si può dire che l'etica della cura sia anch'essa in realtà un'etica di giustizia, più aderente alla realtà, più attenta alle persone e più responsabile nei confronti della comunità e dell'ambiente di appartenenza.

### **È possibile una società della cura, una società "curante"?**

Alcuni anni or sono, Martine Aubry, allora segretaria del Partito Socialista Francese, prese l'iniziativa di lanciare la proposta di una società della cura [Aubry, 2011].

Un gruppo di lavoro di un ufficio studi collegato al partito aveva analizzato il tema della cura, che sembrava loro una proposta sociale tanto interessante quanto innovativa.

Ma, presentato il progetto con un'intervista sulla stampa, si registrò una sollevazione generale contraria da parte dell'opinione pubblica. Ciò dimostra che il tema era piuttosto materia di studio per gli intellettuali, più che un possibile motivo di coscienza sociale, e che indubbiamente l'impresa di cambiare il sentire collettivo si presenta sempre un'impresa ardua, tanto più in Francia dove la radicata affermazione dell'autonomia individuale si scontra con un'idea che sembra dare priorità al suo contrario, la vulnerabilità umana.

Sul tema del rapporto cura-società è intervenuta autorevolmente Joan Tronto con il libro *Caring Democracy* in cui mette in rapporto diretto il deficit di cura con il deficit di democrazia: il fatto che molti cittadini non adeguatamente curati non possano partecipare alla vita politica costituisce un vulnus per la democrazia, dunque la cura è un essenziale problema politico [Tronto, 2013].

Da qui lo stimolo raccolto da altri di proporre un maggior rilievo della cura nella società, di sostenere l'idea di una società della cura, di spingersi ad affermare che se il secolo scorso è stato l'epoca del lavoro, questo secolo dovrebbe avere al centro la cura.

Ma Joan Tronto parla per la società americana, astenendosi comprensibilmente da qualunque proposta di Stato sociale e sostanzialmente appellandosi a un rapporto tra cittadini di tipo habermasiano, che, attraverso una libera discussione, decidono la distribuzione delle responsabilità relative alla cura.

Se rapportiamo questa visione alla realtà italiana, mentre rimangono aperte esigenze di rafforzamento dello Stato sociale (la cui presenza è discreta in certi settori, decisamente carente in altri), se ne trae soprattutto una sollecitazione rilevante relativa alla responsabilizzazione dei cittadini. Una società della cura non esprime una visione statalista, dove tutto l'intervento sociale viene lasciato allo Stato, ma richiede una progressiva coscientizzazione dei cittadini nel promuovere, organizzare, gestire, assumere responsabilità di carattere collettivo.

Un processo del genere, che renda la cura una preoccupazione dell'insieme della società, non può che essere molto articolato e avvenire in un congruo lasso di tempo.

Ma questo non significa certamente un atteggiamento di rinuncia; non si può attendere che succedano avvenimenti calamitosi per prendere coscienza e avviare interventi riparativi, anche perché, come è stato detto giustamente, non siamo più nell'età del rischio, in quanto oramai gli eventi dannosi si ripetono di continuo.

A livello di società un primo problema è costituito dalle istituzioni; discorso molto ampio che richiederebbe un'analisi dell'intera sfera politica.

Qui ci limitiamo a rimarcare la necessità di affrontare il problema: l'avvento della globalizzazione ha certamente determinato una diminuzione del potere degli Stati e insieme una grande condizione

di incertezza e di confusione, nel senso soprattutto che non è chiaro quali siano i centri di potere a cui riferirsi, quali i possibili interlocutori.

In questa situazione di difficoltà spesso l'atteggiamento di protesta consiste nell'indignazione, nella pratica impossibilità di poter individuare più concreti obiettivi e strumenti di lotta.

Ma i governi rimangono; se il capitale si muove vorticosamente, i cittadini sono presenti su un territorio, nel proprio Stato; i governi dunque avranno meno potere, ma in mancanza di un'autorità mondiale, sono sempre loro deputati a prendere le decisioni.

E d'altronde anche nella più recente Conferenza Internazionale ONU sul clima, quella di Glasgow del 2021, le manifestazioni e le proteste verso chi sono state rivolte? Naturalmente ai governi riuniti in forma congiunta.

Dunque, è sempre importante lavorare a livello delle istituzioni e modificarle il più possibile. E in proposito è auspicabile che la critica femminista sul fatto che le istituzioni hanno un'origine maschile di cui conservano molti tratti, possa portare a delle istituzioni più attente alla cura della società.

Un altro importante tema potrebbe portare un contributo significativo all'affermazione di una società della cura, una società "curante". (Nella lingua italiana il termine cura ha una pregnanza sanitaria, per cui parlare di società della cura, offre l'idea di una società malata. Non così è il termine inglese care e per la società ancora meglio l'espressione francese société soignante; in italiano si potrebbe forse parlare di 'società dell'attenzione').

Il tema in questione riguarda la sfera della riproduzione.

Questa, nel senso lato del termine che comprende la maggior parte della sfera sociale (maternità infanzia, famiglia, welfare, anziani, disabili) costituisce, nella visione di Nancy Fraser, uno dei tre grandi sottosettori che, assieme alla natura e alla politica, rendono possibile il capitalismo [Fraser, 2020]. In altre parole, esistono realtà non economiche o non solo economiche che rendono possibile il capitalismo.

Applicare le regole capitalistiche, che si ispirano al profitto e alla produttività, a settori vitali, quale quello riproduttivo, costituisce un'evidente contraddizione.

Per rispondere a questa contraddizione, sorge l'idea di sottrarre l'intero settore dalla logica capitalistica e farne un settore orientato invece da una logica sociale e di cura.

È la proposta che Thomas Piketty, uno dei pochi studiosi che propone idee di trasformazione del sistema, ha recentemente espresso in un'intervista al «Corriere della Sera» [Piketty, 2021].

Si tratterebbe di iniziare a realizzare all'interno della società capitalistica dei settori non-capitalistici che convivono con le imprese private, ma che potrebbero produrre un notevole effetto sulla coscienza collettiva.

D'altra parte dove partire se non da un settore che più specificatamente è dedito alla cura?

Ciò risponderebbe anche a una sentita esigenza di giustizia sociale: nei settori di cura (si pensi alle badanti o alle RSA) è largamente diffuso quello che in termini realistici, ma altrettanto dispregiativi, viene chiamato "lavoro servile di cura".

La società della cura potrebbe fare così un grande passo in avanti, ciò che rafforzerebbe la sua possibilità di estensione ad altri campi, in particolare a quello ambientale.

Parlare di società della cura richiama anche un'altra questione importante: non solo un modo di vedere le cose, ma anche un modo per affrontarle.

La cura è una relazione, un atteggiamento, un metodo.

Innanzitutto, come appare chiaro dalla definizione stessa di etica della cura, in quanto etica dell'attenzione, della responsabilità, del rispetto dell'altro, è un metodo non violento.

Si tratta di un richiamo essenziale, in particolare tenendo conto del passato rivoluzionario di certa sinistra, in cui la violenza, se non teorizzata, veniva perlomeno tollerata; qui invece, al contrario, si sostiene positivamente la non violenza come metodo alternativo.

Il richiamo ha poi un particolare rilievo nella presente situazione, dove una condizione avvertita di impotenza può favorire il passaggio dall'indignazione all'intolleranza.

A chi si pone in un'ottica di etica della cura, di fronte alla situazione attuale, sembra realistico abbandonare definitivamente l'idea che con un'unica grande rivoluzione si possa cambiare il mondo e sembra invece più opportuno pensare e attuare tante piccole rivoluzioni, che

possano progressivamente sfociare in un grande fiume di trasformazioni.

Su questa strada si pongono due serie o modalità diverse di obiettivi: da una parte ci sono realtà da eliminare o superare (è la parte destruens), dall'altra occorre costruire cose nuove (è la dimensione costruens).

In altre parole, ci sono tante cose che non dovranno esserci più (le fonti fossili, le vecchie centrali elettriche, tante fabbriche inquinanti) e che pertanto vanno affrontate con decisione, ragionando, discutendo, contribuendo a creare le soluzioni alternative.

Si tratta di sviluppare una coscienza collettiva che porti alle decisioni necessarie, sapendo che in democrazia il principio basilare è sempre il confronto.

Occorre costruire soluzioni nuove, non solo energetiche, ma in diversi campi e dimostrare che sono possibili e condivisibili; non sarà un compito facile perché si opera tenendo conto che occorre risparmiare energia e risorse, prefigurando modelli di vita più economici, più frugali e meno dispersivi dei beni della terra.

Nell'uno e nell'altro caso, l'etica della cura costituirà una preziosa risorsa, preziosa nella pazienza necessaria nel cambiare le cose, preziosa nella cura necessaria per immaginarne delle nuove.

### **La cura significa anche un cambiamento culturale radicale**

«Non è possibile una giustizia sociale globale, senza una giustizia cognitiva globale», così si esprime uno dei più prestigiosi filosofi anti-globalisti, Boaventura de Sousa Santos [de Sousa Santos, s.d.].

Lo stesso autore afferma che la cultura occidentale è una cultura "abissale", nel senso che scava un abisso tra due mondi: da una parte c'è la cultura dell'uomo bianco civilizzato, razionale, universale, dall'altro esiste un mondo tutto marginalizzato, culture che possono essere considerate poco più che folklore o dialetti locali, espressioni di popoli indigeni e di tribù.

Già dall'epoca del colonialismo la gente di colore era stata considerata inferiore: se si è potuta diffondere la schiavitù in paesi "cristiani" è perché lo schiavo, il nero, l'indio, era considerato poco più di un

animale, di una cosa (basterebbe ricordare il dubbio che gli indios fossero esseri umani, risolto per fortuna favorevolmente da una Bolla di Papa Paolo III nel 1537).

Il colonialismo e soprattutto i suoi effetti non sono scomparsi: esso ha lasciato ripercussioni profonde nella vita di tanti popoli e soprattutto sulla loro cultura, un peso di cui non è facile liberarsi.

Sarebbe un grave errore dell'ambientalismo, di chi ha cuore la cura del pianeta, non tener conto della dimensione coloniale, che divide profondamente Nord e Sud del mondo, perché diverso è il modo di vedere la questione dell'ambiente stando nell'una o nell'altra parte del globo. C'è a volte un ambientalismo "dolce", che si preoccupa di tutelare e salvaguardare la natura, e c'è un ambientalismo che si trova ad affrontare la potenza delle multinazionali di rapina che aggrediscono i territori con le loro politiche di sfruttamento predatorie. È la critica espressa dall'indiano Ramachandra Guha, esponente dei Subaltern Studies, che di fronte a una visione idealistica spesso presente in Occidente, di una "difesa della natura per se stessa", pone la realtà delle lotte di tanti popoli che difendono l'ambiente come condizione essenziale di vita e di sopravvivenza [Guha, s.d.].

Il Sud si trova spesso a opporsi alla politica dell'estrattivismo, feroce pratica di sfruttamento delle risorse naturali di un popolo, scacciando e infierendo sulle popolazioni e devastando senza scrupoli interi territori.

Per questo è importante che la cultura ambientalista non rimanga una cultura "occidentale", come è ancora in larga misura, al di là della volontà dei proponenti, per via della sua origine e dei paesi da cui proviene.

Come dice la parola stessa eco-logia, il pensiero (logos) è legato al suo ambiente di origine (oikos = casa), dunque anche il discorso ambientalista non può non tener conto dei luoghi e dei loro saperi.

A luoghi diversi corrispondono culture diverse, a lingue diverse corrispondono culture diverse.

Pertanto, non va ricercato tanto un pensiero comune, ma un procedere comune in modo plurale: l'ecologia dei saperi afferma che la conoscenza è inter-conoscenza [de Sousa Santos, 2014].

Va dunque rifiutata la tendenza insita nella globalizzazione (che spesso diventa anche esplicita) a unificare tutto, a procedere verso

un pensiero unico o unificato, che impoverirebbe drasticamente la cultura universale.

Infatti, molte forme di pensiero nuove vengono da culture diverse ed esiste un patrimonio culturale dei popoli che spesso viene usato solo strumentalmente, ma che invece è ricco di concezioni che sono disprezzate solo per il fatto di non essere espresse nel linguaggio filosofico e culturale occidentale [Ngugi Wa, 2015].

Parlando di cura, questa problematica culturale riveste anche una pregnanza particolare: se in Occidente si parla di cura come di un'etica da applicare, in sostanza di un'idea che deve esprimere ancora la sua potenzialità, la "cura" in tanti popoli del Sud è molto di più un'idea, ma una pratica di vita di intere comunità.

Dietro parole per noi lontane (ubuntu, pachamama, buen vivir) si nascondono comportamenti e tradizioni di popoli che praticano da secoli forme di vita che sono caratterizzate dall'attenzione agli altri, alla comunità, alla terra. Per affrontare questi problemi, alcuni studiosi, fra cui Will Kimlicka, hanno proposto che, accanto ai diritti individuali e ai diritti sociali, trovino posto anche i diritti collettivi, diritti espressi da popoli e comunità, che richiedono un riconoscimento in quanto tali [Kimlicka, 1999].

Si presenta un problema gigantesco perché il cambiamento che si renderebbe necessario è chiaramente radicale; non si tratta solo di scrivere i nostri documenti ricordandoci di non tralasciare di citare il Sud, ma di poter agire – sia pure in forme molteplici – di comune accordo. E poiché la battaglia da condurre oggi riveste innanzitutto un carattere culturale, si tratta di sapere se si è in grado sin d'ora di non fare una battaglia "occidentale", ma invece di esprimere una battaglia "universale", non nel senso di una battaglia unica e uguale, ma nel senso di battaglie plurali che si muovono in un comune modo di sentire [Chakrabarty, 2004].

La cura può esprimere un ruolo decisivo: tanti gruppi e comunità sia ambientalisti che femministi, rappresentano o fanno parte di reti internazionali che si estendono un po' ovunque: è dalle reti indipendenti e volontarie che può derivare una risposta alla comprensione tra culture diverse.

Difficile che ciò avvenga a livello delle organizzazioni internazionali (le quali sono utili soprattutto come luogo di incontro): le questioni

da affrontare e i rapporti da stabilire sono troppo nuovi e delicati per poter essere affrontati in organismi tendenzialmente burocratici. Si tratta di un impegno che richiede molta cura e che costituisce una questione dirimente per il nostro futuro: c'è un assoluto bisogno, non certo di risolvere, ma di impostare e avviare un confronto tra culture del Sud e del Nord, per poter affrontare i problemi di tutti e per poterci occupare seriamente del pianeta.

### **Abbiamo bisogno di una “visione”**

Per portare avanti una battaglia che si presenta tanto imponente quanto essenziale, è necessario possedere una visione, avere un ideale. Per parafrasare Lenin che scriveva «non c'è rivoluzione senza una teoria rivoluzionaria» possiamo dire che occorre un'idea sufficientemente forte per convincere il più ampio arco di persone, gruppi, associazioni, movimenti a partecipare.

Non può trattarsi di un'idea univoca di società già disegnata nei suoi lineamenti, anche perché speriamo che le società possano continuare a essere diverse.

Quest'idea è piuttosto un insieme molto plurale che raccoglie il meglio di tante lotte ambientaliste, sociali, antipatriarcali, antirazziste, anticoloniali.

Queste idee e queste lotte hanno bisogno soprattutto di riconoscersi tra di loro e di intrecciarsi maggiormente, in modo che si possa comprendere reciprocamente il valore di lotte tra loro diverse (per semplificare un ambientalista deve saper comprendere il valore di una lotta femminista e viceversa; comprendere in questo caso significa capirle e assumerle come lotte proprie).

Rispetto al futuro a cui tende la globalizzazione, quello del pensiero unico, la nostra visione è esattamente all'opposto, quella di una visione plurale di una società libera e vivibile per tutte e tutti.

In realtà c'è una visione dominante che è quella del progresso, del consumo, dello sviluppo illimitato.

Oggi la fiducia in questa prospettiva inizia, in verità, a presentare delle crepe, si avverte la sensazione che questo sviluppo non potrà più essere per tutti.

Ma la maggioranza continua a pensare, vivendo in un paese relativamente ricco, di potersi salvare e che il problema riguarderà altri. Il vero problema è che questo modo di vedere non è soltanto un'espressione culturale dominante, ma rappresenta l'ideologia del sistema, ideologia di cui ha bisogno per funzionare.

Dunque, si deve contrastare e dimostrare l'insostenibilità di questo modo di vedere, sapendo che l'avversario maggiore con cui si ha a che fare è il sistema economico (capitalistico).

Non si propone di rispolverare vecchie dottrine, tanto logore quanto semplicistiche, relative all'abbattimento e al superamento del sistema, ma certamente si tratta di cambiarlo.

Non si tratta indubbiamente di un'impresa di poco conto, ma da qualunque parte si guardi ai problemi che abbiamo di fronte, essi portano qui.

Dunque, non abbiamo di fronte un modello a cui tendere, non esiste una contraddizione principale dominante (quella tra capitale e lavoro) e neppure un unico soggetto sociale cui attribuire il ruolo mitico di essere il risolutore del cambiamento.

I problemi sono molteplici e altrettanto le lotte e i soggetti: questa battaglia pluralista avviene quindi all'insegna della democrazia.

Per democrazia non ci riferiamo a quella procedurale (che va comunque garantita), ma a quella ben più sostanziale delle assemblee, delle elaborazioni, dei progetti, che provengono dalle donne e dagli uomini di tutto il mondo, che si muovono per un processo liberatorio. Si parla spesso di crisi della democrazia, ma i veri limiti allo sviluppo della democrazia sono dati da tre problemi strutturali: la dipendenza dei lavoratori nelle imprese, il patriarcato, il non riconoscimento dei diritti di cittadinanza agli immigrati.

Quello degli immigrati è in Italia un problema relativamente recente, ha meno di cinquant'anni, e inoltre da noi sono più contenute le influenze coloniali.

È comunque significativo che milioni di persone presenti nel nostro paese non partecipino alle elezioni o perché ne sono esclusi di diritto oppure perché non si sentono di partecipare alla pari degli altri.

La stragrande maggioranza degli immigrati sono a tutti gli effetti cittadini di serie B, dei demi-cittadini, cittadini dimezzati: dunque c'è un 10% di persone che sono praticamente escluse dalla democrazia.

Il patriarcato è stato in parte perlomeno svelato. Rimangono presenti le sue strutture portanti, i suoi fondamenti nelle coscienze e nelle identità, conseguenze di secoli di supremazia maschile che non si cancellano facilmente; il suo sradicamento richiede un costante impegno di trasformazione delle coscienze, dei rapporti e di tante eredità passate. Altrettanto grave è la condizione dei lavoratori nelle imprese; i sindacati hanno combattuto per migliorare le loro condizioni materiali e per conquistare i diritti fondamentali, ma rimane la loro condizione di dipendenza, che oltre a tutto viene considerata normale e inevitabile. In realtà rappresenta un grave vulnus per la democrazia, perché non consente ai lavoratori di poter esprimere le proprie capacità e la propria libertà, determinando apatia e rassegnazione.

In un suo scritto recente Guido Viale affronta in modo critico il tema del lavoro individuando nella difesa costante e indiscriminata della “occupazione” il maggior freno alle esigenze di riconversione ambientale [Viale, 2021].

È bene evitare di mettere un obiettivo, quello ecologico, in contrapposizione con un altro non meno importante, quello della liberazione del lavoro, rischiando solo un conflitto tra coloro che dovrebbero essere dalla stessa parte.

Dunque, la democrazia sostanziale è la grande strada per affermare gli obiettivi di una reale trasformazione, rilevando come la stessa democrazia si presenti bisognosa di riforme strutturali.

Per lo più si vive la democrazia come una procedura rituale (delle elezioni ogni tanto e dei partiti sempre meno rappresentativi) e se si parla di crisi della democrazia si pensa di risponderci con una sua limitazione [Zolo, 2011].

È molto significativo a riguardo un recente intervento del professore Mario Monti che non solo ha affermato che di democrazia ce n'è troppa e non consente di governare, ma ha coniato anche una particolare definizione della democrazia, con la quale, a suo avviso, sarebbe «come se le pecore guidassero il pastore» [Monti, 2021].

Al contrario la democrazia ha bisogno di crescere, di espandersi, di trovare sempre nuove possibilità di espressione: è un movimento attivo, un costante working in progress.

È evidente che questo richiede dei cittadini diversi, attivi e consapevoli; d'altronde se è definitivamente accantonata l'idea di un

soggetto storico a cui spetta il compito della liberazione universale, è solo dall'autogoverno delle persone, nei gruppi e nei movimenti più diversi, che si può confidare per costituire la base militante di un'opera di trasformazione, tenendo presente l'esigenza primaria di formare il più ampio numero possibile di cittadini, per non ridursi alla testimonianza.

Infine, è evidente come molti problemi abbiano oggi un carattere internazionale e come decisioni rilevanti siano prese a questo livello; su questo piano, purtroppo, i rapporti di forza sono decisamente impari. Di fronte a una squadra liberista dominante che comprende le multinazionali, le banche e la finanza mondiale, le istituzioni economiche come la Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internazionale e l'Organizzazione Mondiale del Commercio e la maggior parte degli Stati, si oppone, per modo di dire, data l'assoluta esiguità, una piccola forza "sociale" (movimenti, ONG, qualche sindacato, qualche piccolo Stato) che al massimo è in grado di sollevare qualche protesta [Antoniazzi, 2021].

È questa forza oggi così modesta che bisogna far crescere; in realtà non sono poche in tutto il mondo le forze critiche: il problema maggiore sta certamente nel riuscire a farle convergere, ciò che non solo aumenterebbe immediatamente la loro forza, ma inoltre accrescerebbe la capacità di attrazione e di fiducia allargando le adesioni alla prospettiva.

Enorme è il lavoro che si presenta, lavoro diversificato che lascia a ognuno la possibilità e anche la responsabilità di individuare obiettivi e priorità a seconda delle proprie condizioni e delle proprie scelte. L'etica della cura è parte del processo e può essere utile in tante occasioni; essa ha certamente a cuore la vulnerabilità sia del pianeta sia dell'umanità; e nello stesso tempo ha a cuore ogni persona, donna o uomo di questo mondo, del Sud e del Nord.