



ISSN 2724-3745



ETICA-MENTE L'ANNUARIO 6/25

OJS
OPEN JOURNAL SYSTEMS

PKP
PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT



DIRETTORE RESPONSABILE

Marzia Vaccino

DIRETTORE EDITORIALE

Massimo Vittorio (Università di Catania, Italia)

VICE-DIRETTORI EDITORIALI

Giulia Gobbi (Universidad Complutense de Madrid, Spagna)

Simona Lorenzano (Università di Catania, Italia)

COMITATO EDITORIALE

Rosangela Barcaro (INM/CNR, Italia) • María José Binetti (CONICET, Argentina) • John Lawrence Dennis (Università di Perugia, Italia) • Catalina Elena Dobre (Universidad Anáhuac del Norte, Messico) • Marcos Aurélio Fernandes (Universidade de Brasília, Brasile) • Marcio Gimenes de Paula (Universidade de Brasília, Brasile) • Ángel Puyol González (Universitat Autònoma de Barcelona, Spagna) • Diletta Huyskes (FBK, Italia) • Daniel Leserre (Universidad Nacional de San Martín, Argentina) • Georgia Livieri (University of Technology, Cipro) • Christoph Lütge (TUM, Germania) • Gordon Marino (St. Olaf College, USA) • Agnaldo Cuoco Portugal (Universidade de Brasília, Brasile) • Thomas Powers (University of Delaware, USA) • Thomas Ploug (Aalborg University, Danimarca) • Arianna Rotondo (Università di Catania, Italia) • Paul Stachowiak (UWC, Italia) • Leo Stan (University of Western Ontario, Canada) • Athanasia Theodoropoulou (University of Athens, Grecia) • Álvaro Rodríguez Vázquez (IBEN, Colombia) • Aleksandra Zdravkovic Zistakis (Greek Philosophical Society, Grecia)

Etica-mente. L'annuario è il numero annuale di *Etica-mente*. I contenuti sono relativi ai temi trattati da *Etica-mente*: analisi critica e filosofica, con un focus sull'etica, a partire da spunti provenienti da vari ambiti (arte, cinema, letteratura, politica, tecnologia, musica). I paper inviati sono sottoposti ad una revisione a doppio cieco.

Etica-mente. L'annuario è una rivista Open Access affiliata all'Open Journal System e alla piattaforma Public Knowledge Project. *L'annuario* ha un deposito digitale presso l'OSF, che assicura archiviazione permanente del materiale pubblicato. I contenuti ricevono un DOI per l'identificazione universale e permanente.

L'annuario distribuisce i propri contenuti sotto la licenza Creative Commons (CC BY 4.0).

Al fine di garantire tutti i servizi di pubblicazione, di revisione, controllo, editing e tutto il lavoro connesso, in alcuni casi è possibile che il team editoriale emetta una APC (Article Processing Charge) per i contributi inviati ed accettati per la pubblicazione finale. Si rinvia alla pagina dei contributori per avere ulteriori informazioni. Si può anche inviare un'email a info@etica-mente.net.

Il comitato editoriale fa ogni sforzo nel garantire l'accuratezza di ogni informazione contenuta e pubblicata. Tuttavia, *Etica-mente. L'annuario* e il suo Comitato Editoriale non sono responsabili per i contenuti dei singoli autori, le cui affermazioni non rappresentano il periodico. *Etica-mente* adotta un Codice Etico affine alle linee guida COPE e pubblicato alla pagina <https://www.etica-mente.net/codice-etico>.

Registrazione al Tribunale di Catania
N. 5 del 29/03/2021

Etica-mente. L'annuario

Volume 6 – Anno 2025

STUDI

- L'arte come cura: il valore etico dell'estetica nel pensiero di Ortega y Gasset* 3
Simona Lorenzano
- L'epistemologia della cura di Casey Rebecca Johnson: ripensare la conoscenza attraverso le lenti del caring* 21
Maria Rosa Fatima Dell'Utri
- Pensare l'Homo ecologicus: tra biofilia e 'cura profonda' per un'etica della conservazione della vita* 42
Dana Svorova
- La "cura" e l'ascesa dell'Anima attraverso la protologia: considerazioni sulle dottrine non scritte di Platone e sulla Gnosi a partire dal trattato Poimandres* 62
Maria Emanuela Randazzo
- Opening paths for the other: alterity and dialogue in shadowy times* 80
Bruno Ribeiro Bré
- El Cuidado como Hospitalidad del Tiempo, Ética narrativa entre el Kronos médico y el Kairós del paciente* 93
Abel García Abejas

Etica-mente. L'annuario

Volume 6 – Anno 2025

La responsabilità comunicativa come cura “nella” sfera pubblica deliberativa: dall’informazione alla legislazione 112
Giuseppe Morana

Care of the Self and the Politics of Pleasure: Foucault, S/M, and Resistance 132
Cristian Gonzalez Arevalo

Joan Tronto e l’etica della cura: dal mito dell’autonomia al concetto di interdipendenza 153
Jake Nicholas Brooks

Interpretazioni poetiche del linguaggio orteghiano 169
Chiara Costarelli

La cura come struttura onto-etica nella filosofia morale di Pietro Piovani 187
Massimo Vittorio

El ser humano entre técnica y sobrenaturalaleza 203
Giulia Gobbi

RECENSIONI

La bellezza ci salverà o siamo noi a doverla salvare? 221
(Byung-Chul Han, *La salvezza del bello*, 2019)
Simona Lorenzano



L'arte come cura: il valore etico dell'estetica nel pensiero di Ortega y Gasset

Simona Lorenzano

Università di Catania, Italia

Abstract: The paper examines the profound connection between aesthetics, ethics, and philosophical anthropology in Ortega y Gasset's thought, in order to clarify the ethical value of art in human life. It shows how art can overcome the *tragedy of science* by creating horizons of meaning capable of safeguarding the human being from the problematic and serious character of life. In this perspective, the analysis explores the concepts of *sympathy* and *abstraction*, focusing on the *absolute presence* of the aesthetic object, as well as on the *irrealización* and *dehumanization* of art.

Keywords: art, care, ethics, aesthetics, Ortega y Gasset.

Email: simona.lorenzano@phd.unict.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/FVHYJ](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/FVHYJ)

etica-mente.net

1. Premessa

Il presente saggio si propone di riflettere sul ruolo dell'arte nella vita umana a partire da alcune delle opere più significative di Ortega y Gasset sull'estetica. A sua volta, questa riflessione deriva da un'indagine sul ruolo che l'estetica gioca nell'ambito del pensiero orteghiano, soprattutto nel contesto della sua antropologia filosofica. Senza dubbio, non siamo soliti considerare il filosofo spagnolo come un esperto di temi estetici. Eppure, dagli anni della sua formazione, fino alla fine della sua vita, non smise mai di interessarsi alla letteratura, alla pittura, al teatro e alla musica. Come scrive infatti Eve Fourmont Giustiniani:

Sus obras completas reúnen casi cincuenta artículos, ensayos, prólogos o discursos vinculados con la cuestión del arte. A pesar de no constituir un tema central en la obra orteguiana, la estética se encuentra estrechamente relacionada con los asuntos que preocupan al escritor y por lo tanto constituye una pieza más de su sistema (2013, p. 293).

Del resto, lo stesso Ortega y Gasset dichiarò più volte che la sua teoria dell'arte fosse perfettamente coerente con la sua filosofia razionalista:

No es decente mantener en el alma compartimientos estancos, sin comunicación los unos con los otros; los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte (1908, p. 201).

Poche righe, ma molto significative, nelle quali già nel 1908 il filosofo evidenzia due elementi distintivi del suo pensiero: da un lato, l'a-

spirazione a una sistematicità che, tuttavia, faticherà a compiersi in senso pieno nel corso dell'evoluzione della sua filosofia; dall'altro lato, l'idea che sia un'indecenza chiudere la realtà in compartimenti stagni, poiché i molteplici problemi che costituiscono la visione del mondo vivono in un'unità cosciente. In tal senso, dunque, è opportuno che i vari ambiti della filosofia dialoghino tra loro senza chiudersi in dipartimenti a sé stanti. In Ortega y Gasset, questo dialogo è particolarmente evidente tra estetica, etica e antropologia filosofica, o come preferisce definirla “el conocimiento del hombre” (1925, p. 569).

2. “De la tragedia de la ciencia nace el arte”

Ricercando i fondamenti di un'antropologia filosofica all'interno del pensiero orteghiano, ci si imbatte facilmente nel fatto che una delle radici di tale riflessione si può trovare proprio in alcuni dei suoi primi saggi sull'estetica. Seppure infatti non si tratti ancora di tematizzazioni nella forma di un'antropologia filosofica, queste riflessioni mostrano come l'interesse del filosofo verso questi temi fosse presente sin dai suoi primi scritti. *In primis*, si pensi a *Adán en el Paraíso* (1910), dove prendendo spunto dalle opere del pittore Ignacio Zuloaga, si sofferma sul *problema umano*: “Tenemos [...] que indicar en qué consiste el *problema humano*, del cual, como de un foco virtual, se derivan todos los actos del hombre, y luego, mostrando qué de ese problema queda en vías de solución por la *ciencia* y por la *moral*, obtendremos el problema puro y genuino del *arte*” (p. 63).

In questo saggio, Ortega y Gasset riflette sul fatto che, con la comparsa di Adamo, la vita diviene problema perché, a differenza di quanto possano fare gli altri viventi, la vita umana è percepita dal soggetto e vissuta in un contesto che costituisce la *circostanza*: “Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema” (p. 64). In tal senso, mentre gli altri esseri viventi vivono, l’umano vive come problema: “El hombre es el problema de la vida” (p. 65). La scienza e la morale si occupano di questo problema della vita che è l’uomo, ponendo tuttavia degli ulteriori problemi che Ortega y Gasset analizza. Nello specifico, “la ciencia parece reducir el significado de la palabra *vida* a una disciplina particular: la biología” (p. 65). Di conseguenza, si pongono al di fuori della biologia tutte quelle scienze che non si occupano di esseri viventi, come la matematica, la fisica e la chimica. In questo modo, la scienza frammenta la realtà e, soprattutto, distorce il significato della parola *vita*, dal momento che “la vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? [...] Es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones” (p. 66). Così facendo la scienza ci offre solo leggi, ovvero affermazioni sulle cose in generale o su ciò che hanno in comune le une con le altre: “La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas. Esto es lo que se llama abstracción: la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. *La vida es lo individual*” (p. 66). In altre parole, la vita autentica non è *biologia*, bensì *biografia* (1949, p. 162).

In questo modo, la scienza con le sue astrazioni, “divide el problema de la vida en dos grandes provincias, que no comunican entre sí: la natu-

raleza y el espíritu. Así se han formado los dos linajes de ciencias: las naturales y las morales, que investigan las formas de la vida material y de la vida psíquica” (1910, p. 67). Secondo il pensatore spagnolo, tuttavia, anche le scienze morali risentono della sottomissione al *metodo di astrazione*: per esempio, descrivono la tristezza in generale, però, la tristezza in generale non è triste; ciò che è autenticamente triste è questa tristezza che io provo in questo *istante*. Dunque, la vera tristezza della vita, non è l’idea generale della tristezza, ma qualcosa di concreto, unico, *individuale* (p. 67).

In tal senso, se la vita autentica è una somma infinita di relazioni, le scienze — procedendo ad analizzare una ad una queste relazioni — avranno bisogno di un tempo infinito per fissarle tutte. Questa è la tragedia della scienza: lavorare per un risultato che, in questo modo, non potrà mai essere raggiunto pienamente. Tuttavia, proprio *dalla tragedia della scienza nasce l’arte*: “De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos. Y si llamamos al científico método de abstracción y generalización, llamaremos al del arte método de individualización y concretación” (p. 67). A questo è opportuno aggiungere che, se l’arte supera i limiti della scienza è perché l’arte riesce a conciliare materia e spirito. Come, infatti, scrive Ortega y Gasset:

La ciencia rompe la unidad de la vida en dos mundos: naturaleza y espíritu. Al buscar el arte la forma de la totalidad tiene que fundir nuevamente esas dos caras de lo vital. Nada hay que sea sólo materia, la materia misma es una idea; nada hay que sea sólo espíritu, el sentimiento más delicado es una vibración nerviosa. Para realizar esta función tiene el arte que partir de uno de esos mundos, y desde él dirigirse hacia el otro. Este es el origen de las varias artes. Si vamos de la naturaleza al espíritu, si partiendo de figuras espacia-

les, buscamos lo emocional, el arte es plástico: pintura. Si de lo emocional, de lo afectivo que fluye en el tiempo aspiramos a lo plástico, a las formas naturales, el arte es espiritual: poesía y música (p. 69).

Da questo si può intuire l'immensità del compito che l'arte assume su di sé: come si può rendere manifesta la totalità delle relazioni che costituiscono la *vita autentica*? Nel mondo reale ciò è impossibile; dunque, proprio per questo "es el arte ante todo *artificio*: tiene que crear un mundo *virtual*. La infinidad de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, una como infinitud" (p. 68). In tal senso, nella visione orteghiana l'*arte è irrealizzazione*: dal momento che non esiste una realtà unica e stabile, ciò che l'artista deve perseguire è una "ficción de la totalidad" (p. 68), poiché "el punto de vista crea el panorama" (p. 59). Da questi ragionamenti deriva una delle più celebri affermazioni orteghiane sull'arte: "Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros" (p. 59). Pertanto, quello che chiamiamo quadro è un *mondo di secondo piano*, "es algo puramente *virtual*: un cuadro se compone de cosas; lo que en él hay además, no es ya una cosa, es una unidad, elemento indiscutiblemente *irreal*, al cual no puede buscarse en la naturaleza nada congruo" (p. 59). Dunque, secondo Ortega y Gasset "cada arte es necesario; consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera" (p. 61).

3. “Simpatía y abstracción”: due posizioni dell’uomo davanti al mondo

Un altro saggio rilevante nell’ambito dell’estetica orteghiana è *Arte de este mundo y del otro* (1911). Il testo costituisce la raccolta di quattro articoli nati dalle “note a margine” che il filosofo elabora ispirato dalla lettura di *Problemas formales del arte gótico* di Wilhelm Worringer (1881-1965). Nello specifico, riprendendo l’estetica di Worringer, Ortega y Gasset riflette sul fatto che il *desiderio artistico* ha come motore due facoltà estetiche che lui in spagnolo definisce come “simpatía y abstracción” (1911, p. 439). Più precisamente, il concetto di *simpatia* origina dall’estetica di Theodor Lipps (1851-1914) e sta a indicare quella facoltà con cui tendiamo a trasferire su un oggetto la nostra emotività, lo *simpatizziamo*. Ne consegue che, partendo dalla *simpatia*, il godimento estetico sarebbe dunque un godimento di se stessi oggettivato e l’arte susciterebbe in noi questa sorta di *vitalità organica potenziata*.

Tuttavia, Ortega y Gasset ricorda però che ci sono popoli selvaggi, popoli orientali ed epoche artistiche primitive che invece realizzano un’arte che nega la vita organica e prediligono uno stile geometrico. Riprendendo ancora Worringer, sostiene infatti che accanto alla *volontà artistica che desidera le forme vive* c’è un altro registro estetico che origina da una *volontà artistica che desidera le forme non vive*, le forme rigide, inorganiche, geometriche, sottoposte a delle leggi fisse, regolari, avulse dalle influenze infinite e ineffabili della vitalità universale: “En una palabra, frente a la simpatía propone la abstracción como motor estético” (p. 440). Pertanto, da un lato, la *simpatia* consiste nel trasferire la mia *vitalità* interiore da me all’oggetto, *vitalizzandolo*, trasferendogli i mutevoli e imprecisi mo-

vimenti della mia vita interiore che fluisce senza bussola e senza regola; dall'altro lato, l'*astrazione* consiste, al contrario, nel trarre dall'oggetto la regola chiara e precisa per salvare me stesso dal naufragio interiore, sottraendomi al caos vitale e al cambiamento: "Me salvo en ella de la vida, de mi vida" (p. 441).

Questa riflessione è interessante anche per l'antropologia filosofica perché Ortega y Gasset attraverso l'estetica arriva a riflettere sull'umano: "La *voluntad simpática* y la *voluntad abstractiva* son el carácter distintivo de dos posturas diversas que toma el hombre ante el mundo" (p. 441). Parole che, peraltro, riecheggiano il titolo del saggio scheleriano *La posizione dell'uomo nel cosmo*, che costituisce un pilastro di questa disciplina e che sarà pubblicato da Scheler solo nel 1928, poco prima della sua morte. Ortega y Gasset, dunque, mostra già nel 1911 di essere orientato verso l'antropologia filosofica. Peraltro, a partire dalla *volontà simpatica* e dalla *volontà astrattiva*, il filosofo spagnolo riprendendo Worringer ci mostra come nei diversi stili artistici sia impresso il differente carattere di quelle che potremmo definire come cinque immagini dell'uomo: l'uomo primitivo, l'uomo classico, l'uomo orientale, l'uomo mediterraneo e l'uomo gotico (pp. 441-450).

Soffermandoci su *volontà astrattiva* e *volontà simpatica*, possiamo individuare inoltre un legame tra questi concetti e, rispettivamente, i concetti di *spazio geometrico* e *geometria sentimentale*, sui quali Ortega y Gasset riflette nel periodo più maturo del suo pensiero. La *volontà astrattiva*, quella che gode nel trarre dall'oggetto artistico regole chiare che mi salvano dalla vitalità dirompente della mia vita, sembra rientrare nello *spazio geometrico*, quello misurato con i numeri e le regole chiare della *geometria*, intesa come scienza matematica e che prova a dare ordine al caos. La vo-

lontà simpatica, invece, quella facoltà estetica che attribuisce vita all'oggetto artistico, lo anima, lo vitalizza, sembra rientrare nell'ambito di quello *spazio sentimentale* misurato sulla base di una *geometria sentimentale* e definita da Ortega y Gasset in *Vitalidad, alma, espíritu* (1925). La *geometria sentimentale*, infatti, non segue le regole lineari della geometria, ma, al contrario, distorce lo *spazio geometrico* sulla base dell'interiorità umana.

In altre parole, possiamo evincere un *movimento razionale* e un *movimento sentimentale* rivolto, il primo, da uno spazio esteriore verso uno spazio interiore, il secondo, da uno spazio interiore verso uno spazio esteriore. Nel caso della *volontà astrattiva*, della *geometria* come scienza matematica, si cerca di astrarre la regola geometrica dallo spazio esterno, per dare un ordine al dinamismo vitale dell'*intimididad*: è un portare all'interno la regola minerale, la regola mortale, per tentare di organizzare quel mistero sfuggente e tenebroso che è la vita. Nella *volontà simpatica*, così come nella *geometria sentimentale*, invece, è lo spazio interiore umano, l'*intimididad*, a plasmare e vitalizzare lo spazio esterno, arricchendolo di significati, fantasie, interpretazioni, chimere, vaporose animosità: è un proiettare la vita all'esterno, un vivificare il minerale, l'oggetto artistico. È esporsi al mistero.

In generale, Ortega y Gasset in *Arte de este mundo y del otro* mostra come l'arte consenta all'umano di trovare delle connessioni tra le cose, di metterle in relazione tra loro in una struttura, di superare così la loro individualità. In altre parole, l'arte esprime il tentativo umano di attribuire alle cose un senso. A tal proposito è significativo quanto scrive Ferracuti, in un articolo che riflette anche sul saggio orteghiano appena menzionato:

Qui c'è, a mio modo di vedere, uno dei passi più importanti dell'opera orteghiana precedente le *Meditaciones del Quijote*: la cosa individua-

le, da sola, non ha senso, si perde e dobbiamo *salvarla*. La connessione generale, la teoria, la scienza, ci danno il *sensò* delle cose, le loro relazioni fisse, le leggi formulate attraverso concetti generali; proprio per questo, proprio perché ci fornisce un senso e un'interpretazione, nella teoria manca esattamente la cosa nella sua concretezza (Ferracuti, 2015, p. 104).

Come abbiamo visto, se, da un lato, l'*astrazione* ci salva dal naufragio interiore, dalla nostra stessa vita individuale, dall'altro lato, la *simpatia* ci salva dall'assenza di vita dell'inorganico, vitalizzandolo. Scrive ancora Ferracuti: "Salvare le cose significa [...] che dobbiamo possedere sia il *sistema teorico* sia la *cosa individuale*: non l'uno o l'altro, bensì l'uno e l'altro" (p. 104).

4. L'"*absoluta presencia*" dell'oggetto estetico

In *Ensayo de estética a manera de prologo* — saggio del 1914 scritto, appunto, come prologo al libro di poesie *El pasajero* di José Moreno Villa — Ortega y Gasset, analizzando approfonditamente l'Io, giunge poi a riflettere sull'*oggetto estetico*. Nello specifico, il filosofo elabora interessanti riflessioni sull'Io come esecutivo che anticipano temi che verranno trattati più avanti in *El hombre y la gente* (1949), oltre che riflessioni su l'"*Io*" e il *mio io* che preannunciano i temi dell'*interiorità* e dell'*Intracorpo* che esporrà da un punto di vista antropologico in *Vitalidad, alma, espíritu* (1925). Per motivi di sintesi non possiamo soffermarci nel dettaglio sul ragionamento che Ortega y Gasset realizza sull'*Io*, ma, ai fini di questo articolo, è importante sottolineare che il pensatore giunge a sostenere che la percezione che ho di me stesso non è poi così distante dalla percezione che ho degli altri. Precisa, infatti, che bisogna distinguere tra l'*io* e il *mio io*: ciò che arrivo a conoscere è un'apparenza dell'*io*, ma l'*io* nella sua totalità

rimane non meno misterioso degli *io* che intuisco negli altri. In tal senso, scrive che “de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo” (Ortega y Gasset, 1914, p. 670).

Per spiegare meglio ciò che intende, il filosofo fa l'esempio del dolore. L'immagine del dolore non duole, anzi, allontana il dolore, lo sostituisce con la sua ombra ideale; viceversa, “el dolor doliendo” è il contrario della sua immagine (p. 668). Spiega che “el ‘yo’ que me parece tener tan inmediato a mí, es solo una imagen de mi ‘yo’” (p. 668): l'*io* quindi non ci appare direttamente grazie a un'intuizione. In effetti, per riconoscere una mia sensazione o un mio stato d'animo, si pensi al dolore, “es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un *yo viviente*” (p. 668). Proprio questo *io viviente* che contempla l'*io* che soffre è l'*Io esecutivo*, l'*io* vero, l'*io* presente, mentre l'*io che soffre* è solo un'immagine, un oggetto di conoscenza al pari delle cose esterne. Per dirla con le parole di Pirandello, “chi vive quando vive non si vede: vive... Se uno può vedere la propria vita, è segno che non la vive più: la subisce, la trascina. Come una cosa morta, la trascina. Perché ogni forma è una morte” (Pirandello, 1917, p. 1069).

Il punto è che nel nostro occuparci delle relazioni tra le cose, nel prenderci cura di esse, rimane problematico quello *spazio interiore* che solo in parte appare e si manifesta: l'*intimità*, l'*intus*. Nel riflettere su questo *spazio interiore*, Ortega y Gasset porta la questione sul piano dell'estetica. Proviamo a vedere perché. Quando pensiamo alla relazione tra l'*io* e le cose, secondo il nostro filosofo di riferimento, giungiamo al seguente rigido dilemma:

No puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo

que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Solo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero *esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad* (1914, p. 670).

E invece la vera intimità è “*algo en cuanto ejecutándose*” (p. 670). Questo induce a porsi una domanda: è possibile allora portare a oggetto di contemplazione, quello che sembrerebbe condannato a non essere affatto oggetto, ovvero la *verdadera intimidad*? (p. 670). Il filosofo suggerisce che rispondere a questa domanda ci condurrebbe troppo lontano nei territori della *metafisica*, tuttavia, non giustifica in modo approfondito questa sua scelta di aggirare la *metafisica*. Provando a interpretarla, potremmo pensare che riflettere sull’*intimità* da una prospettiva *metafisica* lo avrebbe potuto condurre forse a scontrarsi con i problemi dell’*essere*, cosa che — in questo saggio e almeno in questa fase del suo pensiero — non è interessato a fare. Come spiega infatti Russo: “L’elemento che accomuna i filosofi di questo periodo è l’insoddisfazione nei confronti della categoria dell’essere, che tuttavia non li conduce a esisti antimetafisici, ma ad interrogarsi sulla *realtà* in quanto tale, cioè sul *ciò che c’è*, in cerca di una *metafisica* che sia al di là dell’ontologia” (Russo, 2012, p. 17). Quella qui inserita potrebbe essere dunque una delle ragioni per cui Ortega y Gasset preferisce portare la questione sul piano dell’estetica: mettiamoci di fronte a un’opera d’arte e chiediamoci che cos’è, in ultima istanza, l’*oggetto estetico* (Ortega y Gasset, 1914, p. 671).

Supponiamo di trovarci di fronte al *Pensieroso*, la scultura che rappresenta Lorenzo de’ Medici nella cappella medicea. Secondo Ortega y Gasset, ciò che attiva la nostra fruizione estetica “no es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte

plenaria que solo podríamos describirla con estas palabras: *absoluta presencia*” (p. 671). Che differenza c'è, inoltre, tra l'immagine di un uomo che pensa e il pensiero del *Penseroso*? Quell'immagine visiva di un uomo che pensa funziona su di noi come una *narrazione*, ci dice che accanto a noi c'è qualcuno che sta pensando, ma anche che quel qualcuno, essendo una *vita umana*, sfugge a qualsiasi cristallizzazione; dunque, c'è sempre una distanza tra ciò che ci viene restituito dall'immagine e ciò a cui l'immagine si riferisce. Nel caso del pensare del *Penseroso* invece abbiamo l'atto stesso del pensare in azione, “el acto mismo de pensar ejecutándose” (p. 671). In altre parole, l'oggetto estetico è *presenza assoluta* (dal latino, *ab e solutus*, ‘sciolto da’), nel senso proprio di una presenza *sciolta* dalla *vitalità umana* e legata alla forma *disumana* dell'opera d'arte.

In tal senso, in questo saggio Ortega y Gasset critica Lipps per il fatto di sostenere che la contemplazione dell'oggetto estetico sia una proiezione del *mio io* nell'opera d'arte. L'errore di Lipps è quello di presupporre la possibilità che l'Io possa uscire da se stesso e non solo proiettarsi nell'altro, ma addirittura arrivare a fondersi con esso. E questo secondo il filosofo spagnolo non è possibile, poiché nessuno può uscire dalla sua *realtà radicale*, viviamo “encerrados en nosotros mismos, no podemos transmigrar de nuestra persona a la del prójimo” (1929, p. 212). Peraltro, Ortega y Gasset precisa che “el error de Lipps” è figlio di un diffuso “prurito subjetivista” a cui lui si contrappone: “Nada más falso que suponer en el arte un subterráneo de la vida interior, un método para comunicar a los demás lo que fluye en nuestro subterráneo espiritual. *Para esto está el idioma; pero el idioma alude, meramente, a la intimidad, no la ofrece*” (Ortega y Gasset, 1914, p. 671).

Il linguaggio allude perché la narrazione rende tutto un *fantasma di se stesso*, allontanandolo al di là dell'orizzonte dell'attualità. Infatti, “lo narrado es un ‘fue’” (1914, p. 672): usando “fue” (fu, è stato) — passato remoto del verbo *ser* (essere) — Ortega y Gasset pone l'accento sul fatto che la narrazione non può essere declinata al presente, in quanto il presente, anche se c'è, non può essere tematizzato. Pertanto, la narrazione è un “fue”, perché il “fue” è la forma schematica che lascia nel presente ciò che ormai è passato, come la vecchia pelle che il serpente abbandona facendo la muta. A fronte di questa riflessione, il filosofo invita a riflettere allora su quale sarebbe il senso di un linguaggio o un sistema di segni espressivi la cui funzione non è quella di raccontare le cose, bensì di *presentarcele come se fossero in corso di esecuzione*: “Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto yo” (1914, p. 672). Probabilmente risulterà adesso più chiaro in che senso l'oggetto estetico per Ortega y Gasset è *absoluta presencia*.

5. Irrealizzazione e disumanizzazione dell'arte

Come abbiamo anticipato, l'arte non esprime semplicemente la realtà, ma aggiunge alla realtà oggetti nuovi: “Es falso, facticiamente falso que en una obra de arte se exprese un sentimiento real. [...] De modo que el sentimiento es en el arte también signo, medio expresivo, no lo expresado, material para una nueva corporeidad sui *géneris*” (1914, p. 677). In questo senso l'arte è *irrealizzazione*, proprio perché ha cura di mantenersi fuori rispetto alla realtà, dal momento che l'arte nasce proprio dalla rottura e dall'annichilimento degli oggetti reali:

El arte es esencialmente IRREALIZACIÓN. [...] Es el arte doblemente irreal; primero, porque no es real, porque es

otra cosa distinta de lo real; segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético, lleva dentro de sí como uno de sus elementos la trituración de la realidad (1914, p. 677).

In altre parole, il carattere di *irrealizzazione* dell'arte si lega al fatto che la vita è una cosa, mentre l'arte è un'altra: l'umano vive, l'arte no. Pertanto, la missione dell'uomo è realizzare il suo itinerario umano, mentre la missione dall'artista è inventare ciò che non esiste: è una missione creativa. Ecco in che senso Ortega y Gasset parla di *deshumanización del arte* in un saggio del 1925 che si intitola proprio così. Per il filosofo l'arte non deve essere una copia della realtà, una *mimesis*, e per questo si pone in modo critico nei confronti di correnti artistiche quali il romanticismo e il realismo. Come scriverà anche Taylor, il problema di queste forme artistiche mimetiche, che trovano maggiore espressione nel Settecento, è quello di uno spostamento verso il soggetto, o, per meglio dire, di uno "*slittamento nel soggettivismo*" (Taylor, 1991, pp. 65-75), con la conseguente perdita del senso complessivo dato dalla relazione tra le cose. A questa concezione artistica, si contrappone "una nuova concezione dell'arte. Non più definita principalmente dall'imitazione, dalla mimesi della realtà, l'arte viene ora intesa maggiormente in termini di creazione" (p. 73). Proprio come anticipato da Ortega y Gasset, anche Taylor sostiene che "a cominciare dal 1800, assistiamo a una tendenza a eroicizzare l'artista, a vedere nella sua vita l'essenza della condizione umana, e a venerarlo come un veggente, come il creatore di valori culturali" (Taylor, 1991, p. 73). A proposito di questa "arte nuevo", il filosofo spagnolo precisa che "la nota más genérica y característica de la nueva producción" è proprio "la tendencia a deshumanizar el arte" (Ortega y Gasset, 1925, p. 857).

L'arte nuova dunque si caratterizza come un tentativo di purificazione dell'arte dagli elementi umani: "Aunque sea imposible un arte puro,

no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista” (1925, p. 852). In questo senso, Ortega y Gasset rimarca che:

Vida es una cosa, poesía es otra [...] No las mezclamos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe. De esta manera se justifica el oficio poético. El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente. Autor viene de *auctor*, el que aumenta (p. 864).

Come sostiene Pirandello — più volte menzionato in questo saggio orteghiano come brillante esempio dell’arte nuova —, “la vita o si vive o si scrive” (Pirandello, 1995, p. 1027). Questo perché la vita non può essere racchiusa in una forma e l’arte è una forma della vita, una sua cristallizzazione, dunque, una de-vitalizzazione. In tal senso, potremmo affermare che il contatto con l’oggetto artistico nella sua *assoluta presenza* può stimolare alla vita in senso autentico: in altre parole, l’arte ci spinge a essere vitali, non artefatti.

Parlando dell’arte nuova, Ortega y Gasset fa riferimento al fatto che si tratta di un’arte che ha un carattere *intrascendente*, “sin trascendencia alguna – como solo arte, sin más pretensión” (1925, p. 876). L’autore stesso scrive di essere sgomento di fronte a questo sintomo “más agudo, más grave” (p. 876). Eppure, probabilmente l’arte nuova, nel suo volere rimanere nietzschianamente *fedele alla terra*, vuole essere *intrascendente* rispetto a una forma di *trascendenza verticale*, che fa dell’arte uno strumento di elevazione, un ponte verso paradisi sovra mondani. Del resto, come Ortega stesso precisa, l’arte nuova è uno scherzo, è una burla di se

stessa: “el arte nuevo ridiculiza el arte” (p. 873), perché vuole andare oltre rispetto quell’arte del passato così seria e ieratica. Dunque, anche nel caso dell’arte nuova forse più che di “*intrascendenza*”, potremmo parlare di una forma di “*trascendenza orizzontale*”. Oppure, usando un termine orteghiano, potremmo dire che l’arte nuova è “*virtual*”, un anelito ad andare oltre pur rimanendo legati alla *realtà radicale*.

6. Conclusione

Tutta l’arte nuova si carica di senso e di grandezza se viene interpretata come un tentativo di creare un’*oasi di fanciullezza in un mondo vecchio* (p. 875). Rimane infatti il fatto che Ortega y Gasset sembra attribuire all’arte un ruolo salvifico: proprio in *La deshumanización del arte* scrive che se “el arte salva al hombre, es solo porque le salva de la seriedad de la vida y suscita en él inesperada puericia” (p. 875). Dunque, l’arte ci aiuta a individuare *orizzonti di senso* che chiusi come siamo nella nostra *realtà radicale* avremmo difficoltà a individuare. In altre parole, potremmo sostenere che l’arte è cura perché ci aiuta a prenderci cura delle *relazioni* tra le cose, salvandoci così dal nostro *naufragio interiore*.

Riferimenti bibliografici

- Ferracuti, G. 2015. “*Il punto di vista crea il panorama*”: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset, Trieste: Studi Interculturali, n. 2, pp. 96-118.
- Fourmont Giustiniani, E. 2013. *Ortega y las artes. Una estética raciovitalista*, in J., Za-

- mora Bonilla, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 293-309.
- Ortega y Gasset, J. 1908. *Algunas notas*, in Id., *Obras completas*, Tomo I, Madrid: Taurus, 2017, pp. 198-202.
- Ortega y Gasset, J. 1910. *Adán en el Paraíso*, in Id., *Personas, obras, cosas* (1916), in Id., *Obras Completas*, Tomo II, Madrid: Taurus, 2017, pp. 58-76.
- Ortega y Gasset, J. 1911. *Arte de este mundo y del otro*, in Id., *Obras completas*, Tomo I, Madrid: Taurus, 2017, pp. 434-450.
- Ortega y Gasset, J. 1914. *Ensayo de estética a manera de prólogo*, in Id., *Obras Completas*, Tomo I, Madrid: Taurus, 2017, pp. 665- 680.
- Ortega y Gasset, J. 1925. *Vitalidad, alma, espíritu*, in *El Espectador V*, in Id., *Obras Completas*, Tomo II, Madrid: Taurus, 2017, pp. 569-570.
- Ortega y Gasset, J. 1925. *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, in Id., *Obras Completas*, Tomo III, Madrid: Taurus, 2017, pp. 879- 908.
- Ortega y Gasset, J. 1929. *La percepción del prójimo*, in *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942), in Id., *Obras completas*, Tomo VI, Madrid: Taurus, 2017, pp. 212-221.
- Ortega y Gasset, J. 1949. *El hombre y la gente. Curso 1949-50*, in Id., *Obras Completas*, Tomo X, Madrid: Taurus, 2017, pp. 139-326.
- Pirandello, L. 1917. *La carriola*, in Id., *Novelle per un anno*, prefazione di C. Alvaro, Milano: Mondadori, vol. 2, p. 1065- 1071.
- Pirandello, L. 1995. *Lettere a Marta Abba*, Milano: Mondadori.
- Russo, M. T. 2012. *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*, Roma: Armando Editore.
- Taylor C. 1991. *The Malaise of Modernity*, Ottawa: Canadian Broadcasting Corporation (trad. it. *Il disagio della modernità*, Bari: Laterza, 1999).



L'epistemologia della cura di Casey Rebecca Johnson: ripensare la conoscenza attraverso le lenti del caring

Martina Rosa Fatima Dell'Utri

Università di Pisa, Italia

Abstract: This paper introduces the main themes of C. R. Johnson's epistemology of care, indebted to C. Mills's and C. Elgin's social epistemology and, in nuce, to Kuhnian insights. It places communities of inquiry and the extra-individual dimension of knowledge at the center, almost conceiving individual knowing as an emanation of a collective mind in the sense of Sloman and Fernbach. Epistemic interdependence makes interpersonal relations, following Noddings, the paradigm for rethinking epistemology alongside ethics, grounding pluralistic, materially oriented obligations that counter epistemic injustice.

Keywords: Epistemology of care; Epistemic interdependence; Communities of inquiry; Epistemic injustice; Collective cognition.

Email: mdellutri13@gmail.com

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/4VY9R](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/4VY9R)

etica-mente.net

1. La comunità d'indagine come fondamento epistemico

Con Casey Rebecca Johnson possiamo definire l'epistemologia della cura come un approccio epistemico in grado di tener conto, nelle sue valutazioni, non soltanto dei singoli soggetti conoscenti ma anche della loro dimensione comunitaria, interrogandosi in particolare modo sul grado di soddisfazione dei bisogni che le comunità di indagine riescono a garantire ai propri membri. Per "comunità d'indagine" (*community of inquiry*), Johnson intende complessi di soggetti conoscenti la cui identità si struttura a partire dall'interdipendenza dell'atto di indagine (Johnson, 2023, pp. 46-48), condizione epistemica fondamentale – almeno dopo Kuhn¹. Sono due le condizioni che le comunità d'indagine devono soddisfare per essere tali: l'obiettivo congiunto, da parte dei membri del gruppo, di giungere ad una credenza sufficientemente vera (*true enough*) attraverso attività di valutazione e revisione delle credenze, oltre che di formazione delle stesse – ciò ricalca la definizione di Robert Stalnaker sull'indagine come "enterprise of forming, testing and revising beliefs" (Stalnaker, 1987, p. IX) – e l'idea che l'indagine sia migliorativa rispetto alla propria condizione epistemica, o volta ad esserlo (Archer, 2021, pp. 95-101); inoltre, l'indagine del singolo dipende da quella altrui e viceversa, ponendo in essere così relazioni di interdipendenza, vulnerabilità e obbligazione epistemica reciproche. Non si tratta di reti perfette

¹ Ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Thomas Kuhn ha mostrato che l'episteme si struttura e si trasforma a partire da comunità disciplinari di specialisti che organizzano il loro agire attorno a paradigmi condivisi, da intendersi come un complesso di pratiche, valori e assunti taciti che, nei periodi di rivoluzione scientifica, vengono ristrutturati attraverso un processo collettivo di negoziazione, conflitto e ricostruzione del consenso. Il contributo di Kuhn all'epistemologia sociale è, dunque, significativo.

o armoniose – spesso alcuni soggetti ne fanno parte inconsapevolmente oppure includono, nel loro tessuto, figure del passato da cui si continua a dipendere epistemicamente – né tantomeno durevoli nel tempo o monolitiche; nonostante il loro carattere volatile si configurano come la condizione stessa della nostra possibilità di conoscere o, più in generale, dell'*epistemic life*.

Seguendo Nel Noddings, le relazioni interpersonali sono il paradigma entro cui costruire o ripensare non soltanto l'etica ma anche l'epistemologia (Noddings, 1984). Il concetto di comunità d'indagine, infatti, presuppone l'idea secondo cui ciò che conosciamo è fortemente influenzato dal tipo di relazioni che intratteniamo. Detto altrimenti, le pratiche epistemiche di quanti ci circondano avrebbero un ruolo capitale nella determinazione del sapere e, in aggiunta, anche nel processo di autovalutazione delle capacità epistemiche possedute individualmente. Insomma, percepirsi come soggetti conoscenti più o meno accreditati, sulla base della maggiore o minore fiducia che il contesto sociale in cui viviamo ci accorda, contribuisce a plasmare il nostro agire epistemico all'interno della comunità d'appartenenza². Meccanismi sistematicamente margina-

² Il *silencing* è, per Kristie Dotson, una forma di violenza epistemica perpetrata dalla società ai danni di quanti vengono sistematicamente privati della loro voce; a ben vedere, non si esaurisce soltanto nella dicotomia tra ascoltati e silenziati ma costituisce, a detta dell'autrice, un vero e proprio scacco relazionale dei riceventi (*hearers*) nel rispondere ai bisogni dei parlanti (Dotson, 2011, pp. 239-242). Miranda Fricker individua due livelli complementari di ingiustizia epistemica, classificandoli come *testimonial injustice* e *hermeneutical injustice*. La prima consiste nella riduzione, a fronte di pregiudizi, della credibilità del testimone; la seconda nell'incapacità strutturale di comprendere determinate esperienze a causa della carenza di risorse interpretative condivise (Fricker, 2007). Le risorse ermeneutiche condivise figurano, insieme alle relazioni d'ascolto in grado di aggirare i pregiudizi e al riconoscimento delle infrastrutture di fiducia e obbligazione epistemica reciproca, nel processo di validazione e produzione sociale del sapere, evidenziato da Hanna Gunn nel tentativo di mostrare

lizzanti possono condurre, come dimostrato ampiamente dalla letteratura sull'ingiustizia epistemica, all'interiorizzazione del dubbio – e cioè, della diffidenza – che aggrava, con effetti deleteri, la condizione epistemica delle vittime del sistema escludente³. A ben vedere, esiste una terza modalità attraverso cui le relazioni influenzano l'episteme, nelle sue plurali sfaccettature, e cioè quella che si sviluppa nel concetto di agenzia epistemica di gruppo (con le sue appendici di credenza e conoscenza collettiva) la cui caratterizzazione e importanza può essere colta, secondo l'autrice, anche soltanto a mezzo intuitivo, immaginando una situazione in cui si è svolto un apprendimento di gruppo – un corso universitario, ad esempio –, per cui è possibile fare affidamento sui membri della classe al fine di recuperare informazioni che possono essere sfuggite. Secondo Steven Sloman e Philip Fernbach esiste una struttura cognitiva condivisa in cui risiede gran parte della nostra conoscenza. Il sapere, dunque, non può essere col-

come la comunità d'indagine possa fallire nel raggiungimento del suo scopo – dunque, giungere ad una conoscenza *true enough* – se, anche a livello istituzionale, non viene riconosciuta l'interdipendenza e la vulnerabilità sistemica (Gunn, 2020).

³ La soggettivizzazione della diffidenza può essere causata da ciò che Nora Berenstain individua come *exploitation* epistemica descrivendo la condizione di quanti, marginalizzati, vengono in qualche modo obbligati ad istruire i privilegiati in merito alle loro oppressioni. Questa tipologia di lavoro epistemico, facendo leva sulla condizione di minoranza, conduce all'interiorizzazione dell'idea che la propria conoscenza o esperienza sia al servizio di qualcosa o qualcuno e che non costituisca contributo pieno e degno (Berenstain, 2016, pp. 570-571). Gaile Pohlhaus Jr. individua nella *wilful hermeneutical ignorance* l'ennesima pratica di violenza epistemica: il sapere dei marginalizzati viene consapevolmente ignorato da chi detiene il potere ermeneutico, privandoli della possibilità di partecipare attivamente all'*epistemic life* (Pohlhaus, 2014, pp. 716-722). Ancora, Miranda McKinnon riferisce del *gaslighting* epistemico che si manifesta quando coloro che sono percepiti come alleati, mettono in discussione la testimonianza dei soggetti marginalizzati introducendo forme di ingiustizia epistemica all'interno delle relazioni basate sulla fiducia, rendendo più incisivo e deleterio l'inganno proprio perché mascherato da supporto (McKinnon, 2016, 2017).

locato e attribuito ai singoli, intesi quali soggetti isolati, ma ad una sorta di mente collettiva che emana dalle comunità d'indagine al punto che anche ciò che percepiamo come conoscenza individuale è in realtà frutto del potere cooperativo della mente collettiva, una vera e propria appendice funzionale delle nostre capacità cognitive (Sloman, Fernbach, 2017, pp. 5-17). Insomma, è ineludibile il ricorso alla comunità – e, soprattutto, alle relazioni che la tengono insieme – nel momento in cui ci accingiamo a compiere un'indagine epistemologica. Non a caso, l'approccio basato sull'epistemologia della cura, come si vedrà di seguito, adopera le esigenze epistemiche dei membri di una comunità come pietra di paragone per valutare in che misura e in che modo la comunità stessa riesce a rispondere, e a soddisfare, i bisogni di cura dei suoi membri (Johnson, 2023, pp. 4-5).

2. La teoria materiale della cura epistemica

Il punto di partenza concettuale del progetto di Johnson è duplice. Anzitutto, una riflessione sull'educazione, scaturita da un'esperienza di insegnamento in una scuola media di Philadelphia, nel cui contesto, segnato storicamente da razzismo e patriarcato, l'attività dell'insegnante si fa tanto più ardua quanto necessaria. Le considerazioni su Philadelphia si nutrono dell'epistemologia sociale di Charles Mills e Catherine Elgin⁴,

⁴ Gli approcci di Charles Mills e Catherine Elgin risultano complementari nella misura in cui, con Elgin, si mette a nudo la natura più intima del sapere condiviso, e cioè quella cooperativa che, con Mills, mostra i suoi limiti nelle dinamiche oppressive di potere che possono deviare epistemicamente le comunità d'indagine sino a produrre sistematicamente ignoranza. Elgin argomenta sul carattere collettivo delle imprese scientifiche che, pur nella consapevolezza di poter giungere solo ad un "reflective equilibrium" (Elgin, 2011, pp. 37-38) e non alla certezza assoluta, deve essere condotta secondo standard condivisi di rilevanza, giustificazione e revisione, come si vedrà in seguito. Le comunità epistemiche, però, possono strutturarsi secondo assetti di potere

concentrandosi quindi sull'interazione tra sistemi sociali e norme epistemiche. La seconda fonte d'ispirazione discende dal concetto di interdipendenza epistemica sul quale l'autrice si è interrogata sin dagli anni precedenti al suo dottorato. Per interdipendenza epistemica si intende il modo in cui i soggetti conoscenti dipendano gli uni dagli altri – meglio, si affidino gli uni sugli altri – nel processo di creazione delle credenze, come visto sopra. Da un simile legame deriverebbero anche degli obblighi epistemici capaci di vincolarci reciprocamente. A questo punto, il passaggio all'etica della cura è immediato: approfondita e insegnata come parte del sapere femminista durante i suoi corsi all'università dell'Idaho, potrebbe disciplinare, a detta di Johnson, i rapporti di reciprocità prima detti. Scaturirebbe, a questo punto, anche un ripensamento dell'argomentare filosofico – effettivamente posto in essere dall'autrice nel testo qui presentato – finalizzato alla sostituzione delle tradizionali astrazioni epistemologiche con valutazioni di dettaglio, contestuali e “parziali”; in altre parole, da rappresentazioni concrete ed esemplari che seguono i dettami di Eva Kittay, per la quale l'etica della cura sospenderebbe tanto i calcoli utilitaristici quanto le assegnazioni universalistiche basate sui diritti, per produrre un ragionamento morale contestuale focalizzato sulle parti di una relazione di cura, che sia diadica, al modo di Noddings⁵, o altrimenti (Kittay, 2013, pp. 80-110). La domanda-guida è formulabile in questi termini: come dovremmo agire date le condizioni materiali (le caratteristiche del contesto) in cui i conoscitori reali acquisiscono e plasmano le loro credenze?

in grado di determinare, secondo una logica progressivamente escludente, tanto cosa debba essere considerato sapere quanto chi riconoscere come soggetto conoscitivo. Queste dinamiche di legittimazione del sapere e delle voci foriere dello stesso possono produrre modalità di distorsione o cecità cognitiva atte a mantenere vantaggi o privilegi a livello societario, politico e istituzionale (Mills, 2007, pp. 229-232).

⁵ Si legga più innanzi.

Conseguentemente, Johnson si propone di fornire ai lettori una teoria materiale (*ameliorative theory*), piuttosto che una teoria ideale e regolativa. Data la diversità dei contesti e del modo in cui i conoscitori formulano le loro credenze, la teoria materiale sarà pluralista: ciò significa che non esiste un modo univoco per prendersi cura epistemicamente dei conoscenti; così facendo si riesce ad ovviare ad una delle critiche mosse sovente all'epistemologia tradizionale, accusata di iper-idealizzazione e di conseguente miopia di fronte alle pratiche e ai soggetti reali intesi quali incarnazioni sociali, storiche e politiche del loro tempo e del loro ambiente.

3. Conoscitori e bisogni epistemici

L'impiego, già visto, del termine “conoscitore” anziché “agente epistemico” si conforma alla speculazione dell'autrice che, seguendo Lorraine Code (Code, 1987, pp. 357-382), è atto a includervi una gamma più ampia di soggetti rispetto a quelli individuabili sotto il termine ombrello dismesso: e cioè, non sono conoscenti solo i soggetti kantiani, autonomi – dunque, irrelati gli uni rispetto agli altri – e razionali, ma anche, ad esempio, quanti non sono dotati di razionalità piena o i bambini, caso maggiormente esemplificativo. È chiaro che il debito nei confronti dell'etica femminista della cura è evidente, laddove la dimensione relazionale, con la sua vulnerabilità è primaria. Insomma, ciò che muta rispetto all'epistemologia tradizionale è il suo presupposto: la conoscenza non si genera in menti isolate⁶ ma in soggetti interdipendenti; nello specifico,

⁶ A tal proposito, Alvin I. Goldman illustra i tre cardini su cui poggia l'epistemologia moderna: individualismo, isolamento e autonomia dell'agente epistemico (Goldman, 1999). Quanto detto sarebbe evidente, secondo Johnson, tanto nell'empirismo quanto nel razionalismo: l'indagine sulla certezza cartesiana così come quella sensistica

risente di un'intricata rete di fiducia, comunicazione, testimonianza e collaborazione, in grado non solo di condizionare ma anche di strutturare le facoltà epistemiche dei membri di una comunità.

Procedere da simili presupposti, consentirebbe anche di diagnosticare eventuali falle nell'incontro tra domanda epistemica e risposta – o obbligo epistemico – conseguente; di seguito un esempio: un insegnante, il signor Thompson di *Epistemic Care* (2023), si attiene scrupolosamente

humeiana si conducono in completa solitudine, senza interlocuzioni reali (Johnson, 2023, p. 12). L'approccio individualistico è stato criticato su molteplici fronti e Johnson ne offre una panoramica piuttosto completa. Anzitutto la scienza è un fenomeno sociale, come dimostrato ampiamente da Kuhn e, per la stessa ragione, l'atto del conoscere presuppone interdipendenza: citando gli esempi dell'autrice, è impossibile avere accesso empirico diretto alle circostanze della propria nascita né si può dedurre razionalmente la propria data di nascita (Johnson, 2023, p. 13). In secondo luogo, le esperienze individuali non sono immediatamente generalizzabili poiché le posizioni e abilità epistemiche di gruppi differenti ne riflettono la diversità (Medina, 2013, pp. 27-60). Esemplificativa la situazione sperimentale descritta dalla nota esperienza ideata da Jean Piaget consistente nell'individuazione, da parte di bambini, della strategia più utile – infine, il procedere scientifico occidentale consistente nel metodo per prova ed errore: si mantiene ferma una variabile per valutare le oscillazioni delle altre – per giudicare quale fosse la causa, tra l'altezza del pendolo, la lunghezza della corda e la massa del contrappeso, di una maggiore o minore oscillazione di un pendolo. Esperienze successive hanno mostrato, infatti, che il metodo aureo per la risoluzione di questo problema veniva ideato più facilmente dai bambini cresciuti in un contesto epistemico occidentale a fronte di maggiori difficoltà – o, semplicemente, di strategie d'approccio differenti per metodologia e tempistiche – incontrate da coetanei di diversa provenienza (Dasen, 1972). A rigore, Johnson menziona anche una tipologia di sapere “femminista” che secondo Loraine Code e Hilary Rose sarebbe inaccessibile all'epistemologia patriarcale dominante (Code, 1991 e Rose, 1983). Tuttavia, in questo senso, si rischia di ottenere uno spiacevole effetto di esclusione: si concepisce il sapere femminile come un ramo a sé stante dell'albero della conoscenza, affibbiandogli così un intrinseco valore differente, peggiorativo o meno che sia, rispetto al ramo “centrale” del Sapere.

alle mansioni che l'ordinamento statale ha previsto per lui, somministrando agli studenti quanto figura nei programmi disciplinari. Pur attenendosi diligentemente ai suoi obblighi professionali, però, i discenti ottengono risultati tutt'altro che eccellenti (Johnson, 2023, pp.13–11). Dunque, ignorando i loro reali bisogni epistemici – “what his students know, don't know, and need to know” (ivi, p. 9) – il professore in questione, pur non essendo in malafede, ha trascurato di considerare la relazione di dipendenza epistemica che lo lega al complesso dei suoi studenti e che rende questi ultimi vulnerabili epistemicamente rispetto al suo comportamento: “The care epistemologist's claim is that Mr. Thomson's students are epistemically vulnerable to his behavior; in other words, the students' beliefs, belief-forming processes, and other epistemic outcomes stand to be improved or degraded by Mr. Thomson's behavior. Therefore, Mr. Thomson has, *ceteris paribus*, an obligation to meet that vulnerability. Because he is inattentive to the actual needs of his students, he fails to meet this obligation” (ivi, pp. 9–10). In altri termini, se la conoscenza è un'attività relazionale allora massimizzare le proprie capacità epistemiche non è un obiettivo raggiungibile autonomamente – in altri termini, non riguarda soltanto il modo in cui il singolo ragiona o crede – ma poggia sulle relazioni epistemiche, cioè sulle interdipendenze da cui scaturisce il sapere, e dal modo in cui vengono curate.

L'obbligazione epistemica che gli altri hanno su di noi, poiché sono responsabili del modo in cui reperiamo conoscenza affidabile, la verifichiamo e ne traiamo conclusioni, non è l'unica vigente: allo stesso modo, anche noi siamo obbligati nei loro confronti nella promozione e attuazione di comportamenti in grado di sostenere, piuttosto che contraffare, la loro acquisizione di sapere. Diventano pertanto cruciali le categorie e gli strumenti concettuali offerti dall'epistemologia della cura: vulnerabilità,

responsabilità e dipendenza reciproche. È alla luce di queste categorie che dobbiamo intendere la cura, la cui dimensione affettiva, richiamata dalla sua accezione di senso comune, non appare necessaria in questo contesto poiché la cura epistemica non richiede sentimenti particolari verso l'altro, ma soltanto un riconoscimento pratico della sua vulnerabilità epistemica e un impegno per rispondervi in modo adeguato; insomma, la necessità è, semmai, quella di assumersi la responsabilità della buona riuscita dell'indagine e della formazione di conoscenza, piuttosto che la benevolenza sentimentale. In breve, la cura emerge da questa trattazione come una tipologia di pratica, come un tipo di approccio o attività (*care work*)⁷. Considerazioni siffatte permettono di aggirare una delle critiche mosse alla cura epistemica, percepita come parziale in virtù dell'atto della cura stessa che, a torto, può essere ritenuto uno strumento partigiano, in grado cioè di avvantaggiare i soggetti cui si rivolge, i destinatari dell'atto di cura. A dirimere questo malinteso occorre l'essenziale differenza tra parzialità ingiusta e responsabilità giustificata che, lungi dal preferire arbitrariamente alcuni conoscenti su altri, si sforza piuttosto di individuare e arginare, quanto possibile, le disuguaglianze reali che inficiano sui processi conoscitivi. La precisazione compiuta poc'anzi sul signor Thompson non è accessoria: i fallimenti epistemici, talvolta, si devono a relazioni disfunzionali o, ancora, a istituzioni che, non riuscendo a rispondere ai reali bisogni epistemici delle comunità che governano, le rendono addirittura più vulnerabili; il ruolo giocato dalla malafede del singolo, o dalla

⁷ L'autrice segue, in questo contesto, le riflessioni di Berenice Fisher e Joan C. Tronto che concepivano la cura come una pratica interdipendente e relazionale (più che una qualità individuale o una virtù), estesa alla totalità del tessuto sociale e politico. Nel dettaglio, la cura si configura come una pratica quotidiana atta a migliorare il mondo in cui viviamo così da esperirlo nel miglior modo possibile (Fischer, Tronto, 1990, pp. 36-54).

sua negligenza o irrazionalità, spesso non è la causa prima delle problematiche sopra esemplificate dal docente immaginario e dal rendimento rovinoso dei suoi studenti. Per questo, l'epistemologia della cura setaccia la società alla ricerca delle falle nelle istituzioni cui, convenzionalmente, viene affidato il delicato compito di trasmettere, oltre che di favorire, la conoscenza: scuole e università, in prima battuta, ma anche laboratori di ricerca, mass-media e la rete che, al giorno d'oggi, svolge – accreditata o meno che sia – un ruolo dominante nella trasmissione del sapere. Contro quanti obiettano che, proseguendo secondo i dettami di questa pratica di cura, si rischia di confondere l'epistemologia con la morale, Johnson sottolinea come assolvere agli obblighi epistemici è vantaggioso per l'attività di indagine (conoscitiva, in senso lato) dell'intera comunità poiché se si intende la conoscenza quale impresa collettiva – e ciò, dopo Kuhn, è ormai assodato⁸ –, allora è naturale volerne preservare o garantire la qualità senza compromissioni di sorta. Di conseguenza, la cura non è da intendersi quale appendice morale dell'epistemologia bensì come una condizione strutturale del corretto funzionamento epistemico delle comunità.

Considerazioni siffatte si legano a quelle di Catherine Elgin, simili per tenore e presupposti, la quale pone l'accento sul bisogno di rendere competente epistemicamente quanti ci attorniano attraverso l'atto di cura, così da apportare benefici – indiretti o immediati che siano – alla nostra stessa indagine. Il presupposto è chiaramente l'idea che, essendo la scienza un'impresa epistemica collettiva ed essendo il suo oggetto d'inda-

⁸ Smantellare l'epistemologia moderna tradizionale e il suo approccio individualistico è, ad oggi, col supporto delle riflessioni di Kuhn, piuttosto agevole: la consapevolezza che ciò che diciamo scienza dipende dal nostro collocamento nella storia della scienza e il fatto che l'indagine progressiva si basa sul lascito scientifico – su norme, assunzioni e standard – di chi ha indagato prima di noi, rende manifesto il carattere sociale della scienza o, più in generale, dei processi di acquisizione e formazione della conoscenza.

gine tanto esteso da richiedere necessariamente collaborazione, garantire un'ottimale crescita epistemica dei nostri "colleghi" influisce positivamente anche sulla nostra ricerca: il carattere collaborativo dell'impresa scientifica richiede fiducia e la fiducia può essere accordata solo a fronte di affidabilità, per cui gli scienziati devono essere, e devono considerarsi reciprocamente, affidabili; detto altrimenti: "Epistemic communities depend on members being *trustworthy* and on their *trusting one another*" (Elgin, 2011, pp. 15-16). Stando a Elgin, di cui la riflessione corrente è fortemente debitrice, al fine di aggirare il doppio ostacolo strutturale dell'impresa scientifica – il carattere sempre fallibile e, cioè, criticabile e superabile delle sue soluzioni, ben noto a Karl Popper e al suo razionalismo critico⁹, e la complessità fenomenica – il fare scientifico corrente si appoggia su una divisione progressiva del lavoro cognitivo con l'impiego, conseguente, di metodologie, strumentazioni, tecniche e dati già implementate da terzi, spesso appartenenti alla generazione precedente o, quantomeno, non facenti parte direttamente del proprio team di ricerca (anche in questo caso, tuttavia, le competenze del gruppo sono differenziate e complementari).

Se da un lato questa crescente interdipendenza cognitiva fornisce alla scienza gli strumenti adeguati ad affrontare con rinnovata consapevolezza i suoi ostacoli strutturali, dall'altro lato genera una crescita esponenziale in termini di vulnerabilità dell'impresa conoscitiva poiché l'impossibilità di monitorare direttamente il lavoro dei pari cui ci si affida implica una dipendenza fiduciosa nei riguardi della competenza dei colleghi e della loro onestà¹⁰ (ivi, pp. 18-20). Simili forme di fiducia impersonali, utili per

⁹ Si legga, a titolo esemplificativo, Popper, K. 1934. *Logica della scoperta scientifica*. Torino: Einaudi, 1970.

¹⁰ Secondo Elgin la disonestà condurrebbe a forme di *scientific misconduct*, come il plagio, che, rendendo impossibile individuare la fonte di eventuali errori – anche la falsificazione o la fabbricazione *ad hoc* di dati sono annoverabili come tali poiché l'e-

accrescere la qualità dell'evidenza prodotta, devono poggiare, secondo Elgin, su standard istituzionali (o istituzionalizzabili) in grado di garantire la riproducibilità dei risultati sperimentali, così che possano venir giudicati indipendentemente da chi li produce; tra questi: chiarezza dei dati, intersoggettività osservativa, replicabilità sperimentale. Si tratta di standard che fanno parte del carico epistemico stesso del lavoro scientifico e, per questo, gli specialisti sono portati ad assumersene la responsabilità. Spesso vengono messi in pratica quasi inconsciamente poiché gli scienziati, nel corso della loro formazione, hanno introiettato buone pratiche epistemiche senza però aver mai ragionato in termini prettamente epistemologici, ossia senza aver mai tematizzato le ragioni che giustificano l'impiego massiccio di quelle buone pratiche di scienza che, apprese in formazione e iterate continuamente, hanno plasmato un *habitus* di integrità scientifica pressoché inconsapevole. Condizione, questa, che potrebbe rendere simili professionisti meno capaci di individuare e correggere pratiche di *scientific misconduct* o di affrontare adeguatamente dilemmi etici; in sostanza, li renderebbe più vulnerabili. Da qui l'insistere di Elgin nei riguardi della cura della formazione scientifica che, in una prospettiva di interdipendenza, non si esaurisce solo al puro conoscere ma deve trasmettere la capacità di saper prendere parte al processo: la cooperazione funziona soltanto nella misura in cui ogni partecipante possiede le competenze adeguate per poter contribuire in modo significativo alla ricerca.

Cosicché la formazione diventa, per la scienza, una vera e propria garanzia interna, migliorando la qualità dell'interazione tra i membri della comunità scientifica e rendendola, parimenti, più resiliente rispetto a distorsioni, *bias* o fraintendimenti (*ibidem*).

videnza, così corrotta, non riesce a supportare adeguatamente le "verità" che la scienza intende comprendere – , creano danni epistemici irreparabili frutto, dunque, di un comportamento che, di primo acchito, sembra impugnable solo sul piano morale.

Dal punto di vista speculativo la riflessione sulla cura incontra quella dell'epistemologia sociale – il fondamento, nella sua declinazione femminista, dell'epistemologia della cura – all'altezza della fiducia epistemica, dimensione che viene ad aggiungersi a quelle della testimonianza (il modo in cui si recepisce, legittima o delegittima la conoscenza ricevuta dagli altri che, avendo una precisa identità sociale, possono anche divenire vittime di ingiustizia epistemica¹¹ vedendo svalutata la propria conoscenza per via, ad esempio, di pregiudizi legati all'identità sociale prima detta), dell'autorità epistemica (chi ha il diritto di parlare e decidere cosa conta come prova, e in che modo si costruiscono le competenze riconosciute pubblicamente) e dell'epistemologia politica, in quanto le strutture di potere rappresentano una delle cornici entro cui si realizza la conoscenza e, per lo stesso motivo, la influenzano¹². Accordare fiducia epistemica, significa accettare per buone le informazioni che ci vengono fornite da terzi pur non potendole verificare; un processo che è ben lungi dall'essere disinteressato, cieco e indifferenziato. A guidarlo, infatti, vi sono una serie di considerazioni sociali, morali e politiche che spostano il focus da una dimensione prettamente cognitiva o puramente epistemologica a quella etica.

¹¹ La cura epistemica permetterebbe anche di fronteggiare casi di ingiustizia epistemica poiché accordare credito alla voce delle vittime potrebbe equivalere ad un potenziale miglioramento della qualità epistemica della conoscenza prodotta. Per questo Johnson ritiene la cura epistemica condizione della conoscenza vera e giustificata e non semplicemente una virtù cognitiva aggiuntiva rispetto alla razionalità e all'imparzialità, ad esempio, come si vedrà di seguito.

¹² Helen Longino ritiene che la diversificazione del contesto sociale – dunque, l'esistenza di soggetti posizionati epistemicamente in modo differente ma ugualmente partecipi al processo di produzione della conoscenza – è in rapporto proporzionale con la qualità epistemica (Longino, 2002, pp. 130-132).

È qui che l'interdipendenza relazionale, nei processi conoscitivi, si manifesta pienamente e, per questo, urge l'apporto della cura – declinata nei termini di attenzione, responsabilità, reciprocità e sensibilità alle necessità altrui – che mette in luce come l'obiettivo delle comunità epistemiche sia duplice: bisogna far fiorire relazioni epistemiche sane, oltre a produrre e giustificare conoscenza. In sintesi, se la capacità di conoscere individuale dipende dai propri inquilini epistemicici (dal fatto che ci ascoltino, informino, credano o insegnino) allora si hanno degli obblighi morali nei loro confronti: bisogna prendersi cura della loro capacità di conoscere. Questa sintesi, facendo assurgere a modelli esemplificativi rapporti diretti tra parlante e ascoltatore, potrebbe suggerire un'ulteriore obiezione alla proposta della Johnson: la cura sembrerebbe essere attuabile solo in contesti personali, laddove l'interazione risulta poco o per nulla mediata; da qui, la difficoltà ad estendere un simile atteggiamento a contesti impersonali come la ricerca scientifica, l'istruzione pubblica e la comunicazione mass-mediatica. Basti pensare che Nodding teorizzava il rapporto di cura come una struttura diadica composta da due co-protagonisti: colui che cura (*the caring*) e colui che viene curato (*the cared-for*) (Noddings, 1984, pp. 24-33). Johnson controargomenta che la cura può – anzi, deve – essere istituzionalizzata e strutturata socialmente così da concretarsi in forme di cura collettiva, come norme di equità, trasparenza, revisione paritaria, accesso aperto alla conoscenza che, oltre ad un valore normativo, ne assumono anche uno valutativo: le istituzioni sociali andrebbero valutate, secondo l'autrice, in base alla loro capacità di mettere in atto le prescrizioni della cura, garantendo una risposta ottimale ai bisogni epistemicici delle comunità che governano.

La cura epistemica permetterebbe anche di fronteggiare casi di ingiustizia epistemica poiché accordare credito alla voce delle vittime po-

trebbe equivalere ad un potenziale miglioramento della qualità epistemica della conoscenza prodotta. Per questo Johnson ritiene la cura epistemica condizione della conoscenza vera e giustificata e non semplicemente una virtù cognitiva aggiuntiva rispetto alla razionalità e all'imparzialità, ad esempio, come si vedrà di seguito.

4. La cura come virtù intellettuale

Una modalità differente di concepire la cura è quella esemplificata da Vrinda Dalmiya in *Why Should a Knower Care?* (2002). La cura, secondo Dalmiya, lungi dall'essere semplicemente una pratica emotiva o relazionale, incorpora la vigilanza epistemica, ossia l'abilità di sottoporre a interrogativo critico tanto l'oggetto di cura quanto le proprie motivazioni alla cura. Nel testo, infatti, Dalmiya afferma esplicitamente che “one cannot really care without being self-critical” (Dalmiya, 2002, p. 40) annunciando quindi il carattere riflessivo della cura stessa e la trasformazione epistemica del *one-caring* – si adotta, qui, la terminologia di Nel Noddings – in un soggetto improntato all'autocritica; quest'ultima si serve dello strumento della simulazione negativa attraverso cui il *one-caring* indaga la fondatezza della cura prendendo le distanze dal suo stesso desiderio di cura, costruisce controfattuali e obiezioni e si domanda, al modo di Annette Baier: che tipo di persona devo essere per averne così profondamente cura? (Baier, 1982, pp. 278-285). La vigilanza epistemica manifesta, dunque, il duplice indirizzo della cura: non solo attenzione verso l'altro ma anche verso la qualità epistemica della relazione; in sintesi: “The root notion of caring for a person generates an epistemic vigilance not only about the direct object of care but also about the nature and motivations for the caring” (Dalmiya, 2002, p. 41). Ciò permetterebbe anche

di imporre limiti morali alla pratica di cura, così da aggirare un rovinoso scivolamento nell'auto-sacrificio formulando prima ed esercitando poi un giudizio responsabile sull'interruzione del rapporto di cura. Il nucleo del testo è rappresentato dal tentativo di introdurre la cura nel contesto dell'epistemologia della virtù, nella sua accezione affidabilista (*reliabilist epistemology*), secondo cui le virtù intellettuali – insieme alle competenze epistemiche di percezione, memoria e pratiche inferenziali figurerebbe, secondo l'autrice, anche la cura – sarebbero delle disposizioni stabili in grado di condurre alla verità in modo affidabile. Quasi ricalcando le parole di John Greco, secondo cui le virtù intellettuali sarebbero abilità in grado di indirizzare verso la verità evitando di credere al falso (Greco, 1992, p. 520), Dalmiya suggerisce che “caring as a reliabilist intellectual virtue is a competence to arrive at truths and avoid falsehoods in a particular field” (Dalmiya, 2002, p. 42); le verità che produce, nel dettaglio, si riferiscono ad una tipologia particolare di oggetti: gli individui e le loro soggettività.

Pur richiedendo tutta una serie di sotto-disposizioni intellettuali – capacità d'ascolto, di ricezione e registrazione dei feedback dalla persona curata e attenzione alle differenze di potere (etnia, genere, classe sociale) che spesso informano le relazioni¹³ – il *caring* soddisferebbe le tre condi-

¹³ Il richiamo, qui, è a María Cristina Lugones e Elizabeth V. Spelman che individuano, quale fenomeno ricorrente nelle relazioni interessate da significative differenze di potere, la tendenza, da parte del soggetto privilegiato, ad interpretare il contenuto dell'interlocuzione (nel dettaglio, la risposta dell'interlocutore) semplicemente come un problema di differenza (etnica, culturale o di genere) anziché validarlo come elemento significativo da registrare, col risultato della neutralizzazione dell'Altro e della trasformazione della relazione in una interazione epistemicamente cieca, laddove una delle due soggettività in campo viene appiattita o interpretata secondo inadeguate categorie astratte. Il *caring*, dunque, al fine di essere affidabile, deve essere in grado di trattare la differenza come un dato epistemico e non come un problema da risolvere. Un simile approccio consentirebbe anche di superare le limitazioni di una sempli-

zioni che, secondo Ernest Sosa, definiscono le virtù intellettuali: l'applicazione ad un dominio specifico, poiché il *caring* risulta affidabile esclusivamente nel contesto delle soggettività concrete – diverse, dunque, da entità puramente teoriche o dagli oggetti fisici, ad esempio –; l'esercizio in circostanze neutrali, cioè non distorte da nessuna relazione di potere, dal momento che la virtù epistemica della cura si nutre di relazioni non oppressive e, dunque, di vulnerabilità e autenticità condivise e riconosciute; la *projectibility*, ossia la possibilità di proiettare il *caring*, per così dire, su nuovi casi, nel futuro, divenendo così una pratica replicabile e non episodica, utile ad affrontare con metodo le differenze e riformare le istituzioni.

Il suo approccio, a differenza di quello di Johnson, è basato sulla teoria delle virtù storicamente individualista. Si è data enfasi, invece, allo spostamento di focus dal soggetto conoscente autonomo a quello relazionale, che conosce entro un contesto di interdipendenza. Differenza esemplificata da questo passaggio di Johnson, debitore nei confronti di Virginia Held: “When we’re investigating who has the right character traits or correct motivations or habits, we’re examining which individuals are virtuous. When we are investigating care we are examining which relationships, communities, or social organizations are properly structure” (Johnson, 2023, p.11). All’etica delle virtù, Johnson obietta che non basta accostare la cura, quale nuova virtù intellettuale, alla razionalità o allo standard dell'imparzialità ma è necessaria una ristrutturazione radicale del panorama epistemologico che trova i suoi fondamenti, anzitutto, negli esiti kuhniani, poi nell'epistemologia sociale, come ricordato sopra. In

ce simulazione empatica dell'Altro che, differente irrimediabilmente da noi, non può essere compreso immaginandoci nei suoi panni, ossia fondendolo nel nostro vissuto. Insomma, l'attenzione alla differenza è definibile come l'abilità cognitiva di registrare quanto l'Altro ci comunica senza neutralizzarne la specificità (Lugones, Spelman, 1993, pp. 573-576).

particolare, per Held lo scopo dell'etica della cura non è quello di annoverare la cura nel catalogo tradizionale delle virtù perché, così facendo, si perderebbe di vista la sua natura relazionale e contestuale (Held, 2006, pp. 36-37); scrive: "Care involves maintaining relationships and attending the needs of others; it is not adequately captured as an individual's trait" (ivi, p. 42) prendendo fortemente le distanze dalla teoria delle virtù di stampo aristotelico. Mentre la virtù è una qualità personale, la cura è una pratica sociale declinata anche in termini politici e istituzionali, gli stessi che possono venire ignorati dall'enfatizzazione del piano individuale propria dell'etica delle virtù, nelle loro declinazioni di rapporti sociali e di potere, condizioni materiali e dipendenze; insomma, si rischierebbe di tener fuori dalla portata della riflessione elementi collettivi, istituzionali e strutturali: soggetti curanti e curati, risorse impiegate nell'atto di cura, diritti e responsabilità sociali. A ben vedere, vi è un'ulteriore ragione che impedisce di considerare la cura come un tratto morale puro: Held distingue le attività concrete di cura (*care as practice*) dai valori morali che giustificano quelle pratiche (*care as value*), affermando che l'essere disposto alla cura non è sufficiente se il proposito non si trasforma in atto, ossia in una prassi complessa in grado di coinvolgere condizioni materiali, relazionali e motivazionali. Infatti, la cura come disposizione individuale potrebbe anche non concretarsi effettivamente in atto, a causa di ostacoli materiali (circostanze sfavorevoli, risorse insufficienti, reciprocità compromessa) o inefficacia dell'approccio di cura in contesti in costante divenire.

Insomma, che la si intenda come virtù o altrimenti, la cura epistemica si configura come una dimensione imprescindibile al conoscere che, nelle sue differenti accezioni, fornisce una modalità promettente – attraverso il ripensamento, in termini di responsabilità e vulnerabilità, del rap-

porto tra soggetti conoscenti – per fare delle nostre comunità epistemiche un baluardo di giustizia, inclusività e affidabilità.

Riferimenti bibliografici

- Archer, A. 2021. “*The Aim of Inquiry*”, *Disputatio* 13 (61): 95–119.
- Baier, A. 1982. “*The Importance of What We Care About: A Reply to Frankfurt*”, *Synthese*, 53, 273–290.
- Berenstein, N. 2016. “*Epistemic Exploitation*”, *Hypatia*, 31(3), 483–499.
- Code, L. 1991. *What Can She Know: Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dalmiya, V. 2002. “*Why Should a Knower Care?*”, *Hypatia*, 17(1), 34–52.
- Dasen, P. R. 1972. “*Cross-Cultural Piagetian Research: A Summary*”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*.
- Dotson, K. 2011. “*Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing*”, *Hypatia*, 26(2), 236–257.
- Elgin, C. Z. 2011. “*Trusting Epistemic Communities*”, *Episteme*, 8(1), 37–40.
- Fischer, B., and Tronto, J. 1990. *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. K. Abel and M. K. Nelson (eds.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Life*, Albany: SUNY Press, 35–62.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, New York: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 1999. *Knowledge in a Social World*, Oxford: Clarendon Press.
- Greco, J., ed. 1992. *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- Gunn, H. K. 2020. “*How Should We Build Epistemic Community?*”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 34(4), 561–581.
- Held, V. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford: Oxford University Press.

- Johnson, C. R. 2023. *Epistemic Care: Vulnerability, Inquiry and Social Epistemology*, New York: Routledge.
- Kittay, E. F. 2013. *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York: Routledge.
- Kuhn, T. 1969. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi.
- Longino, H. 2002. *The Fate of Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
- Lugones, M. C., and Spelman, E. V. 1993. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'the Woman's Voice'", *Women's Studies International Forum*, 6(6), 573–581.
- McKinnon, R. 2016. "Epistemic Injustice", *Philosophy Compass*, 11(8), 437–446.
- McKinnon, R. 2017. *Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice*, in I. J. Kidd, J. Medina, and G. Pohlhaus Jr. (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York: Routledge, 167–174.
- Medina, J. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- Mills, C. W. 2007. *White Ignorance*, in S. Sullivan and N. Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: SUNY Press, 219–232.
- Noddings, N. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.
- Pohlhaus, G. Jr. 2014. "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of 'Willful Hermeneutical Ignorance'", *Hypatia*, 27(4), 715–735.
- Rose, H. 1983. "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9(1), 73–90.
- Sloman, S., and Fernbach, P. 2017. *The Knowledge Illusion: Why We Never Think Alone*, New York: Riverhead Books.
- Stalnaker, R. 1984. *Inquiry*, Cambridge: MIT Press.



Pensare l'Homo ecologicus: tra biofilia e 'cura profonda' per un'etica della conservazione della vita

Dana Svorova

Università di Palermo, Italia

Abstract: Biophilia, understood as the innate human inclination to connect with living beings, together with the concept of care, grounded in responsibility and relational bonds, provides a solid starting point for an ethics of life conservation. This perspective fosters a view that recognizes the interdependence among humans, other species, and ecosystems, encouraging everyday practices of respect and safeguard. Such an orientation supports the development of an ecological consciousness embodied by the *homo ecologicus*, who perceives themselves as an integral part of the web of life. An ethic grounded in biophilia and care can guide truly sustainable and transformative behaviors in today's dramatically challenging environmental global context.

Keywords: biophilia, ethic care, deep caring, ecologic consciousness, respect of life.

Email: dana.svorova@unipa.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/FYWEX](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/FYWEX)

etica-mente.net

L'umanità che tratta il mondo come
un mondo da buttar via tratta anche se
stessa come un'umanità da buttar via.

Gunther Anders

Essere capaci di cura vuol dire scoprirsi
fragili e avere paura per il mondo.

Elena Pulcini

1. Introduzione

Nella primavera del 1996 la città di Barcellona ospitò una mostra interamente dedicata alle problematiche legate alla crisi ambientale, un tema che, già in quegli anni, cominciava a imporsi con crescente urgenza nel dibattito culturale. Tale iniziativa, organizzata dalla Fondazione Joan Mirò, venne intitolata in maniera eloquente: *Homo Ecologicus: per una cultura de la sostenibilitat*¹. L'esposizione consentiva di esplorare le complesse interazioni tra sviluppo industriale, trasformazioni urbane e sostenibilità ecologica, offrendo al fruitore un'occasione di riflessione critica sul rapporto tra uomo e natura. Attraverso installazioni artistiche, documentazioni fotografiche, materiali scientifici e proiezioni multimediali, la mostra cercava di mettere in evidenza l'impatto distruttivo dell'attività umana sull'ambiente, invitando al tempo stesso a immaginare nuove forme di convivenza con il Pianeta. Una particolare importanza venne data alla dimensione educativa e alla sensibilizzazio-

¹ Cfr. Fundació Joan Mirò, *Homo Ecologicus: per una cultura de la sostenibilitat*. Accesso da <https://www.fmirobcn.org/es/exposiciones/7258/homo-ecologicus-por-una-cultura-de-la-sostenibilidad>.

ne delle giovani generazioni. La mostra si configurò come un momento di snodo tra la consapevolezza ecologica nascente e la necessità di una responsabilità collettiva verso il futuro anticipando temi che, negli anni a venire, sarebbero diventati centrali nel dibattito planetario sulla sostenibilità. Seguirono altre iniziative museali in diverse parti del mondo indirizzate alla sensibilizzazione del pubblico nelle questioni ambientali, come ad esempio le iniziative della celebre *Biosphere* di Montreal oppure del *Museum of Tomorrow* di Rio de Janeiro e del *Climate Museum* di Londra (De Vilallonga Carcolé), poiché il *prendersi cura* del Pianeta in un momento talmente critico come quello attuale non rappresenta soltanto un compito governato dal buon senso ma costituisce un preciso dovere etico di primaria importanza che riguarda l'intera umanità (Taylor, 2024, p. 69). È proprio la dimensione conoscitiva e dimostrativa dell'arte, unita al coinvolgimento emotivo del fruitore, a mettere in luce la condizione drammatica del presente e a suscitare una profonda riflessione sul futuro, accompagnata da preoccupazione e incertezza². L'arte, infatti, non si limita a rappresentare semplicemente la realtà; essa la interpreta e la trasforma restituendo un'immagine del mondo che, alla luce dell'attuale crisi ambientale, potrebbe ricalcare magistralmente le scene catastrofiche di un film di fantascienza: un pianeta tormentato da guerre insensate, devastato da disastri naturali e temperature estreme, soffocato da gas tossici e sommerso da montagne di rifiuti che ridisegnano in modo surreale nuovi orizzonti paesaggistici. Infatti, l'arte è in grado di contribuire efficacemente allo sviluppo della *coscienza ecologica*, indispensabile per promuovere un comportamento che si fonda sul *rispetto* della vita e sulle *responsabilità* collettive. Tuttavia, l'impatto emotivo che l'arte veicola

² Cfr. MA, *Sustainability and museums. Your chance to make a difference*, London, 2008. Accesso da: https://archive-media.museumsassociation.org/sustainability_web_final.pdf.

non si esaurisce semplicemente in un'esperienza estetica, bensì esso si trasforma in un impulso cognitivo ed etico che suscita, a sua volta, inquietudine, sensazione della fragilità esistenziale e preoccupazione per il futuro dell'umanità e dell'intero pianeta Terra.

Come osserva uno dei pionieri dell'etica ambientale J. Baird Callicott: “La natura intesa come libera, selvaggia e indipendente è finita. Ovunque le opere dell'uomo si diffondono insidiosamente, se non addirittura dominano in modo palpabile il paesaggio. Non esiste luogo in cui la terra e la sua comunità di vita non siano state toccate dall'uomo” (Callicott, 1994, p. 100). In tale contesto deturpato dallo sconsiderato agire, l'uomo, anziché di celebrare la sua idealizzata 'grandezza', deve confrontarsi con il proprio fallimento. Egli, nella sua spasmodica e inarrestabile corsa verso il benessere materiale, ha provocato profonde trasformazioni biofisiche e geofisiche, accompagnate da una drastica riduzione della biodiversità, che hanno esposto il pianeta alla severa minaccia di un'*estinzione di massa* (Kolbert, 2024). Tale situazione paradossale mette in luce l'incapacità dell'essere umano di prevedere le conseguenze del proprio agire dirigendosi con ritmi vertiginosi verso la sua rovina (Anders, 1992). Come sottolinea Telmo Pievani: “emerge un paradosso filosofico: l'*Homo sapiens*, discende da estinzioni di massa di altre specie, ora è l'agente di un'estinzione di massa speciale” (Pievani, 2015, pp. 14-15). La *Sesta Estinzione di massa* potrebbe verificarsi in pochi secoli se non si adotteranno tempestivamente a livello planetario contromisure in grado di mitigare efficacemente i parametri critici responsabili della crisi ambientale globale (*ivi*, pp. 8-10). L'intera umanità è dunque chiamata ad assumersi le proprie responsabilità e ad affrontare le gravi problematiche derivanti dalle profonde 'ferite' inflitte al pianeta Terra da un prolungato agire collettivo abusante (Callicott, 1994, p. 108).

Ci troviamo dunque davanti a un bivio cruciale: proseguire indisturbati lungo il percorso di una sempre più accelerata autodistruzione, lasciando in eredità alle generazioni future un luogo arido e sterile non compatibile con la vita, oppure intraprendere un decisivo ‘cambio di rotta’, orientandosi verso il modello dell’*Homo ecologicus*, fondato su principi di sostenibilità e valori etici quasi misconosciuti nelle società contemporanee. L’obiettivo di questo lavoro risiede dunque nell’individuare strumenti teorici che possano consentire di sviluppare la *coscienza ecologica*, condizione indispensabile per indurre non soltanto i singoli individui ma l’intera collettività a un comportamento ecosostenibile basato sui valori di rispetto, di responsabilità e di *cura* intesi come fondamenti etici per la tutela e la salvaguardia della vita sul pianeta Terra.

2. La biofilia - fondamento dell’etica della sopravvivenza

Nella seconda metà del Novecento, la consapevolezza dell’imminente minaccia ecologica si fece sempre più presente. Le conseguenze della seconda guerra mondiale hanno suscitato profonde riflessioni e critiche da parte di numerosi pensatori di spicco, come Gunther Anders, Hans Jonas, Konrad Lorenz, Zygmunt Bauman, Erich Fromm reclamando un’etica nuova’ per contrastare l’ormai inarrestabile sviluppo tecnologico³. “La vita [...] diventa oggetto di ‘cura’, di preoccupazione per il futuro. Ma quale è il senso di cura per la vita? E quale vita deve diventare oggetto della nostra obbligazione morale?” (Portinaro in Jonas, 1979, p. XVIII).

³ Le riflessioni sulla seconda guerra mondiale mettono in luce il potere distruttivo dell’uomo, soprattutto in relazione all’Olocausto e allo sviluppo di armi di distruzione di massa.

Si è visto che a partire dalla *Rivoluzione Industriale*, il travolgente avanzare dello sviluppo scientifico e tecnologico ha portato con sé un sempre più accentuato allontanamento dell'uomo dalla sua condizione biologicamente determinata, sino a giungere, già sul finire dell'Ottocento, a una sua profonda trasformazione. L'uomo, spinto da una smisurata fiducia nel progresso tecnico, ha subito e subisce tutt'ora (Marchesini, 2023) una forte attrazione per ciò che è inanimato, meccanico e tecnologico, ovvero tutto ciò che può essere facilmente controllato senza alcun coinvolgimento affettivo. Tale tendenza psicologica rintracciata nell'uomo moderno viene definita da Fromm la *necrofilia*. Essa si manifesta attraverso comportamenti orientati verso dinamiche tendenzialmente distruttive, in cui l'*amore* viene sostituito dalla forza, dal controllo e talora dalla violenza; la *cura* lascia spazio alla distruzione e allo sfruttamento; la *libertà* cede il passo al controllo, al potere e al dominio (Fromm, 1977, p. 67). Vi si registra un vero e proprio “crollo del sistema di valori tradizionali” (Fromm, 1996, p. 111), ovvero uno slittamento dei valori culturalmente tramandati verso i cosiddetti ‘valori della modernità’ che minano progressivamente non soltanto l'integrità psicologica dell'uomo ma anche quella del Pianeta. Infatti, i tratti delineati da Fromm riconducibili al *Homo mechanicus* (Ivi, pp. 75-77) appaiono, alla luce della “catastrofe biologica in corso” (Wilson, 2008, p. 99) e della minaccia del terzo conflitto mondiale, drammaticamente attuali. D'altro canto, come sottolinea Fromm, in un contesto dove dilaga esplicitamente l'indifferenza per la vita, “l'umanità potrebbe estinguersi proprio nel suo momento più promettente” (Fromm, 1977, p. 196). Ciò che nel secolo scorso suonava come un avvertimento, per lo più ignorato, oggi rappresenta una seria minaccia, concreta e globale. Tuttavia, di fronte a tale inaudita *noncuranza*, allo spietato sfruttamento delle risorse naturali o alle dinamiche “usa-getta” che si estendono fino ai rapporti sociali (Galimberti, 2005, p. 73), l'*ipotesi della biofilia* formulata

inizialmente da Erich Fromm in chiave ontogenetica e successivamente sviluppata da Edward Wilson in una prospettiva evolutzionistica, fornisce le basi per un profondo ripensamento del rapporto tra uomo e natura nella contemporaneità.

Fromm, dunque, nell'interrogarsi sulla salute mentale dell'uomo moderno e sul suo rapporto con il mondo, individua due tendenze comportamentali che l'uomo mette in atto nel tentativo di affrontare le dicotomie esistenziali: la *necrofilia*, tendenza predominante riscontrata nelle società industriali e la *biofilia*, tendenza spontanea e autentica volta alla conservazione della vita che si fonda sull'"amore per la vita" (Fromm, 1977, p. 51). La *biofilia* stimola nell'uomo dinamiche comportamentali legate alla crescita, all'integrazione, all'unione e alla conservazione rafforzando l'amore verso il prossimo e verso altre forme di vita, che sia animale o vegetale (Fromm, 1977, p. 74). Essa si pone come una vera e propria "guida all'arte di vivere" (*ivi*, p. 68) che riconosce nella vita un valore universale. La *biofilia* non è, per Fromm, un concetto astratto, bensì essa affiora dall'esperienza della vita stessa nell'interazione con l'altro e con l'ambiente circostante (Fromm, 1972, p. 137). In altre parole, la tendenza *biofila* si rafforza o s'indebolisce nell'ambiente e nel contesto sociale al quale l'individuo partecipa e cerca di adattarsi⁴. Soltanto in una società fondata su *sicurezza, giustizia e libertà*, l'uomo potrà sperimentare l'amore per la vita e riscoprire quel senso profondo dell'agire libero e consapevole. Inoltre, ciò consentirà di riappropriarsi di valori etici autentici e di ristabilire un legame armonioso con l'ambiente.

⁴ "La salute psichica è determinabile in rapporto al grado di adattamento al sistema di vita di una determinata società, indipendentemente dal fatto che tale società sia sana o malata. L'unico criterio è che l'uomo vi si sia adattato" (Fromm, 1991, p. 7).

Nell'impianto teorico che supporta l'*ipotesi della biofilia* fornito da Fromm si possono rintracciare, seppur ancora in forma embrionale, le basi per un'etica della conservazione, o se vogliamo per un'etica della cura costituita sulla tendenza relazionale *biofilica*. Essa mette in evidenza i valori etici fondamentali per garantire la sopravvivenza dell'uomo, come la *premura*, la *responsabilità*, il *rispetto* e la *conoscenza*, i quali durante l'acquisizione della consapevolezza delle proprie responsabilità devono dialogare. Infatti, come sottolinea Fromm, "la cura e la responsabilità sarebbero cieche, se non fossero guidate dalla conoscenza" (Fromm, 1972, p. 44), "la responsabilità potrebbe facilmente deteriorarsi nel dominio e nel senso di possesso" in assenza del rispetto (*ivi*, p. 43), e senza la cura e la premura non ci sarebbe "l'interesse attivo per la vita" (*ivi*, p.41). Da ciò si evince che i valori fondanti della tendenza *biofilica* sono strettamente legati tra di loro e senza una loro reciproca integrazione non vi può essere quell'amore *maturo* che si estende verso tutte le forme di vita (Ivi, p. 41). Sebbene il pensiero di Fromm si presenti sotto forma di un 'nuovo umanesimo', fondato sull'analisi esistenziale dell'uomo, esso apre al contempo verso una prospettiva *biocentrica*, prefigurando una *coscienza ecologica* che supera di gran lunga la cecità tipicamente antropocentrica e anticipa le tematiche del dibattito ecologico contemporaneo. Non a caso, Ryan Gunderson definisce la posizione di Erich Fromm il *messianismo ecologico* (Gunderson, 2014).

3. Biofilia e cura della Natura

Alla luce dell'attuale emergenza ambientale, le intuizioni socio-ecologiche ed etiche di Erich Fromm forniscono spunti alquanto interessanti. In un contesto in cui il tasso di estinzione ha rag-

giunto, a causa dello sconsiderato agire umano, le mille specie all'anno (Wilson, 2021, p. 164) ed è in aumento, l'*ipotesi della biofilia* rappresenta uno strumento davvero prezioso per promuovere una sostanziale 'riconciliazione' dell'uomo con la Natura. Preservare e tutelare la Natura rappresenta "un'espressione della più alta moralità" di cui l'umanità sia capace per dare alle nuove generazioni un futuro più incoraggiante (Wilson, 2024, p. 163). L'*ipotesi della biofilia*, fondata su solidi principi etici, fornisce probabilmente una delle vie più promettenti, anche se poco attenzionate, nell'affrontare la crisi globale. Educare alla biofilia, in un contesto sociale dominato dalla prepotenza, dall'indifferenza e dall'individualismo, si rivela un compito tanto difficile quanto necessario. Riscoprire quel legame autentico con le altre forme di vita rappresenta, secondo Fromm, *conditio sine qua non* per un recupero del benessere psicologico dell'uomo e per un rinnovamento del legame con la Natura. Ryan Gunderson rintraccia negli scritti di Fromm un chiaro orientamento ecologico basato sui seguenti criteri etici:

1. una preoccupazione attiva per la crescita e la prosperità della Natura;
2. la capacità di rispondere e soddisfare i bisogni della Natura;
3. il rispetto dell'autonomia e dell'indipendenza della Natura e la sua difesa degli interessi umani;
4. la conoscenza della Natura, senza tentare di dominarla (Gunderson, 2014).

I criteri sopracitati convergono nei paradigmi teorici dell'*etica della cura* tornata di recente in auge. Essa si è inserita nel dibattito filosofico contemporaneo con sempre maggiore pregnanza, coinvolgendo i più svariati ambiti disciplinari: si spazia dalle scienze umanistiche alle scienze sociali, dalle relazioni internazionali alla filosofia del diritto, dalle scienze politiche all'economia, dalla bioetica all'ecologia, ecc. L'esigenza di approfondire la tematica della *cura*, argomento trascurato in quanto la

cura veniva sempre vista come un'attività degna dei servi, degli schiavi o delle donne (Tronto, 2006, p. 184), nasce soprattutto nel momento in cui emergono forti instabilità sul piano globale che generano preoccupazioni, incertezze, disorientamento, caos⁵. D'altro canto in un'epoca segnata da uno sfrenato individualismo, da una competizione malsana e da un narcisismo culturale (Lasch, 2020), le pratiche di *cura* trovano uno spazio d'applicazione sempre minore. In una società che promuove un modello dell'uomo connotato dalla forza, dall'autonomia e dall'autosufficienza, la *premura* viene percepita non come virtù, ma come debolezza. Infatti, la *cura* riconosce la *vulnerabilità*, la *dipendenza* e l'*interdipendenza*. Essa viene accompagnata da sentimenti di empatia, gentilezza e compassione, concetti per lo più obsoleti ed estranei nell'epoca dell'Antropocene. È davvero paradossale osservare come l'uomo, nel tentativo di migliorare la qualità della propria vita, finisca per tradire la propria natura più autentica. Come sottolinea Fromm: "L'affermazione della propria vita, felicità, crescita, libertà è determinata dalla propria capacità di amare, cioè nelle *cure*, nel rispetto, nella responsabilità e nella comprensione" (Fromm, 1972, p. 78). Da ciò si evince che la stessa *autorealizzazione* di un individuo si costruisce tramite *relazioni* costruttive con gli altri e con il mondo, ciò che costituisce un aspetto centrale dell'*etica della cura*. Infatti, quest'ultima poggia proprio sull'"*ontologia relazionale*, che abbandona l'immagine di un soggetto autonomo e indipendente" (Gilligan, 1987; Casalini, 2012, p. 223).

Tale aspetto relazionale riguarda anche il legame profondo e ancestrale dell'uomo con la Natura. Il recupero del rapporto con il mondo naturale basato sul *rispetto* richiederebbe un riconoscimento del suo *status*

⁵ L'attuale crisi globale investe la sfera psicologica, sociale, economica, politica ed ecologica.

valoriale, ossia favorire il benessere di tutti gli organismi viventi per il loro stesso interesse e non soltanto per l'interesse dell'umanità e di conseguenza operare anche delle scelte in funzione della conservazione di tutte le forme di vita e del loro *habitat*. D'altro canto, in una prospettiva ecologica, tutte le forme di vita sono di pari dignità e la loro reciproca interazione contribuisce al mantenimento dell'equilibrio tra i singoli ecosistemi (Taylor, 2024). Inoltre, guardare il mondo da una prospettiva ecologica significherebbe per l'uomo riconoscere, anche se malvolentieri, la propria "animalità" (Rasini, 2015, p. 195) e la sua stretta interdipendenza con le altre forme di vita. L'essere umano rappresenta, di fatto, soltanto 'un filo' della fittissima "trama della vita" e la reciproca interazione dei singoli fili partecipa al mantenimento del sottile equilibrio ecosistemico (Capra, 1997, p. 39). La mancata consapevolezza di tale condizione, se non addirittura la sua negazione, gli si è rivelata fatale. Come osserva Elena Pulcini:

A partire da questa condizione, [...] si apre però, per il soggetto, la possibilità di recuperare sia la percezione della propria fragilità rimossa dalla *hybris* prometeica [...], sia la consapevolezza della propria dipendenza, o meglio, interdipendenza, che lo vincola indissolubilmente alle vite e al destino dei propri simili, incluso quello delle generazioni future. La vulnerabilità, negata di fatto da un soggetto che si è a lungo pensato come sovrano e autosufficiente, può diventare il presupposto per la formazione di un *soggetto in relazione*, incline a prendersi cura dell'altro e a farsi carico responsabilmente del mondo (Pulcini, 2009, p. 264).

La minaccia di diventare "orfani dell'unica dimora che ci sia dato conoscere" spinge l'uomo, pur dovendo superare radicate resistenze antropocentriche, ad assumere comportamenti ecosostenibili e a *prendersi cura* dell'ambiente (Ivi, p. 267). In tale contesto, Stan van Hooff introduce il

concetto di *cura profonda* (deep caring). Essa non si identifica soltanto con l'atto stesso del *prendersi cura* (care for) o *prendersi-cura-di* (to take of) ma con uno stato profondo dell'essere (*ontological being*) che fornisce, insieme all'impegno⁶ e all'empatia, quella spinta motivazionale indispensabile per rapportarsi al mondo circostante in modo responsabile. In altre parole, la *cura profonda* costituisce un vero e proprio sostrato *ontologico relazionale*, che spinge l'uomo a configurare il proprio mondo e distinguere tra giusto e sbagliato (*ivi*, p. 108). La *cura profonda* insieme al sentimento dell'empatia funge quindi da "bussola morale" che svolge un ruolo di fondamentale importanza nell'orientare scelte e decisioni ecosostenibili (*ivi*, p. 37), poiché è in grado di mettere in stretto dialogo i quattro livelli dell'essere (biologico, percettivo e reattivo, valutativo e proattivo, spirituale) operanti durante l'atto decisionale (*ivi*, pp. 101-130), evitando al contempo "di sentirci alienati dalle nostre vite" (*ivi*, p. 52).

Nell'attuale *care deficit* riscontrato ormai a livello planetario, l'*etica della cura* di 'seconda generazione'⁷ rappresenta uno strumento teorico utile e necessario per un'adeguata interazione consapevole con l'ambiente circostante. La presa di coscienza della 'fragilità del mondo' che ne deriva aiuta a stimolare un comportamento ecosostenibile e a espandere l'*ethos*

⁶ "L'impegno non rappresenta unicamente una motivazione che spinge ad agire verso l'esterno, ma è prima di tutto una realtà performante che agisce all'interno della coscienza morale (Scoppettuolo, 2019, p. 7).

⁷ "Joan Tronto, Eva Kittay, Virginia Held, Kimberly Hutchings, Olena Hanskivsky e Fiona Robinson, è consistito nel mostrarne le implicazioni all'altezza delle questioni politiche poste dalle trasformazioni del welfare e dall'attuale fase della globalizzazione. Nelle proposte della seconda generazione di teoriche della cura, [...] si tratta di riconsiderare i diritti in termini relazionali, di guardare al contesto in cui sorgono quelle capacità empatiche che costituiscono le premesse implicite di ogni teoria della giustizia, e soprattutto di interrogarsi sulle condizioni in cui oggi si riceve e si presta cura" (Casalini, 2012, p. 224).

comunitario verso un'etica globale (Van Hooft, 2021, p. 231) rafforzando il concetto frommiano della *biofilia*.

4. Conclusione

Il resoconto della Seconda guerra mondiale ha stimolato fortemente la volontà di 'ricostruire il mondo'; ciononostante quel desiderio di rinascita si è presto trasformato in una nuova forma di "abbruttimento etico ed estetico" dell'uomo moderno (Lorenz, 1974, p. 45). L'uomo, pari a un Prometeo "scatenato", si è esibito in un incontrollato sfruttamento delle risorse naturali, riducendo la natura a un mero *strumento* utile per il soddisfacimento dei suoi insaziabili bisogni e malsane aspirazioni (Jonas, 1990, p. XXVII). Nell'aria dilagava quel 'mal di vivere' (Svorova, 2013, pp. 416), causato dalla sostituzione dei valori tradizionalmente riconosciuti con i cosiddetti 'valori della modernità', che ponevano all'apice dell'intera scala valoriale il potere e il denaro. Tuttavia, lo sconosciuto agire dell'uomo moderno, accecato dal 'senso di onnipotenza', ha scatenato un vero e proprio "terremoto ecologico" che adesso sta presentando il suo 'conto' (McNeil, Engelke, 2018). Questo tipo di rapporto con il mondo, esacerbato ulteriormente nelle società contemporanee, lascia inevitabilmente un'impronta indelebile non soltanto sull'ambiente, ma anche sulle relazioni interpersonali, sul rapporto con gli altri esseri viventi e *in primis* sulla psiche umana. Il disperato 'grido d'allarme' lanciato dal pianeta Terra, nelle sue molteplici manifestazioni, richiede un intervento immediato.

Adesso l'uomo si trova di fronte alla più grande sfida del suo tempo, che consiste nel rimediare alle conseguenze del suo nefasto agire per garantire un futuro migliore alle nuove generazioni e preservare le condizioni ambientali indispensabili per il mantenimento della vita sul Pianeta.

Le organizzazioni mondiali deputate alla gestione delle problematiche ecologiche hanno fornito una serie di piani regolatori ecosostenibili da attuare tempestivamente. Ma per ottenere cambiamenti duraturi nel tempo bisogna cambiare anche e soprattutto “l’attuale *forma mentis* tipicamente antropocentrica per proiettarsi verso un *ecocentrismo* riconciliatore, risvegliando quell’istinto originario che lega l’uomo alle altre forme di vita” (Svorova, 2025, p. 223). Ciò può avvenire grazie a un risveglio consapevole di quell’innata tendenza ancestrale definita *biofilia*, come rivendicava già all’epoca Erich Fromm, e in seguito Edward Wilson, poiché risvegliare la *biofilia* aiuterebbe a riscoprire quel profondo legame ‘affettivo’ dell’essere umano con il mondo naturale mettendone in luce la loro stretta interdipendenza. Da questo legame *empatico*⁸ che porta con sé la *biofilia* emergerebbe spontaneamente il valore *intrinseco* della Natura che contribuirebbe a ridefinire la gerarchia dei valori e a restituire dignità a qualità etiche ormai considerate obsolete, come la *cura*, il rispetto e la responsabilità. Infatti il sentimento di *empatia biofilica* “permette di penetrare quella dimensione dove l’essere umano sente, pensa e opera” e di cogliere l’essenza più intima della natura stessa (Korner in Barbiero, 2024, p. 54).

Per Fromm la *biofilia* rappresenta una pratica, un’*arte* in cui l’uomo diventa egli stesso uno strumento autentico (Fromm, pp. 137-141). Coltivare la *biofilia* vuol dire quindi acquisire la piena consapevolezza che l’essere umano fa parte integrante della fitta ‘rete della vita’ e che può evolversi e prosperare solo mantenendo un rapporto armonioso con la Natura, che l’amore per la Natura è un’innata esigenza ancestrale necessaria per il suo benessere psico-fisico, dove la *cura profonda* costituisce il ‘fondamento’ della predisposizione *relazionale ontologica* indispensabile per la sua so-

⁸ Cfr. Barbiero, 2024, p. 53: “L’empatia è una forma di conoscenza più ampia della percezione interiore e più profonda del giudizio”.

pravvivenza e per il mantenimento della vita sulla Terra. Si ipotizza che proprio l'*integrazione* rappresenta “una delle ragioni centrali [...] dell'esistenza” (Siegel, 2017, p. 230). Infatti, “la dipendenza reciproca di tutti i processi della vita costituisce la natura di tutte le relazioni ecologiche” (Capra, 1997, p. 328), meccanismo di auto-organizzazione operante in un organismo ecosistemico come il pianeta Terra, che mira, se non perturbato, a una ‘armoniosa coerenza’.

Tale considerazione olistica, ipotizzata dapprima dal padre dell'etica ambientale, Aldo Leopold, e poi integrata da altri studiosi, adesso unita alla *biofilia*, apre, verso la cosiddetta *ecologia affettiva* (Barbiero, 2013, p. 139). Quest'ultima si pone l'obiettivo di sviluppare nella collettività la capacità di interagire con l'ambiente mediante contatto diretto e consapevole, sfruttando l'innata attrazione verso altre forme di vita sulla base del legame emotivo definito *affiliazione*, che si traduce in *empatia asimmetrica* (Goodenough, 2023; Barbiero, 2024, p. 36), o se vogliamo in *empatia ambientale* (Stefanello, 2024, p. 108). Si è visto che i programmi educativi *biofilici* attualmente disponibili hanno un forte impatto sulle azioni e sulle scelte future, promuovendo contemporaneamente il benessere psico-fisico e lo sviluppo della *coscienza ecologica*, grazie alla stimolazione dell'*intelligenza naturalistica* (Gardner, 2008, p. 64; Barbiero, Berto 2024, pp. 211-230; Salvi, 2022). Con la *biofilia* affiora contemporaneamente il concetto di cura, inteso come relazione affettiva, *empatica* e responsabile con il mondo naturale che deriva dal coinvolgimento pratico e quotidiano nella volontà di instaurare rapporti di “fioritura reciproca” (Saito, 2023, p. 275). *Prendersi cura* dell'ambiente significa adottare un atteggiamento fondato sull'attenzione, coinvolgimento e responsabilità, che conduce, in ultima analisi, al riconoscimento della vita come *valore universale*. La *biofilia* si configura come un ‘crocevia’ tra etica ed estetica, favorendo la

nascita di un mondo migliore, dove l'amore e il rispetto per la vita, uniti a un profondo coinvolgimento empatico, si trasformano in un'autentica *arte del vivere*.

In tale contesto viene spontaneo pensare all'*Homo ecologicus*, dotato di tutto l'arsenale necessario per una proficua ricostruzione dell'edificio ecologico ed etico, fondato sulla *biofilia* e sulla *cura responsabile*⁹. Solo così potrà affrontare il suo avversario più temuto, se stesso, e liberare il proprio straordinario potenziale, ponendo le basi per un'etica della conservazione della vita. Per dirla con Lynton Caldwell: "La crisi ambientale è una manifestazione esteriore di una crisi della mente e dello spirito. Sarebbe un grave errore pensare che essa riguardi solo le forme di vita selvatiche minacciate d'estinzione, le brutture delle produzioni artificiali e l'inquinamento. Questi sono solo sintomi della crisi. In realtà, la crisi riguarda il tipo di creature che vogliamo diventare e che cosa dobbiamo fare per poter sopravvivere" (Caldwell, 1996, p. 10). È dunque necessario risalire al nocciolo stesso della questione, là dove il problema rivela la propria radice. Ripensare l'essere umano in termini *biofilici*, estendendo la ricerca verso dinamiche che includano la *cura collettiva*, potrebbe rappresentare uno dei passi decisivi per portare cambiamenti significativi sia sul piano ecologico che sociale¹⁰.

⁹ "La cura fornisce, in un certo senso, anche un carattere normativo alle ragioni che spingono ad agire quando ci preoccupiamo dell'altro" (Scoppettuolo, 2019, p. 17).

¹⁰ Le tematiche legate alla biofilia e alla cura trattate in questo saggio sono state approfondite durante la ricerca legata al progetto National Biodiversity Future Center svolta presso l'Università di Palermo.

Riferimenti bibliografici

- Anders, G. 1980. *Die Antiquiertheit des Menschen Band*, München: Verlag C.H. Beck (trad. it. *L'uomo è antiquato*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Barbiero, G. 2013. *Biofilia e Gaia: due ipotesi per una ecologia affettiva*, in E. Falchetti, B. Utzer, *Il linguaggi della sostenibilità*, Roma: ANMS, pp. 127-146.
- Barbiero, G., Berto, R. 2024. *Introduzione alla biofilia. La relazione con la Natura tra genetica e psicologia*, Roma: Carocci.
- Barbiero, G., Berto, R. 2019. *Un approccio evolutivistico alla promozione della salute: il modello "Biofilia-intelligenza naturalistica" negli interventi assistiti con animali*, in C. Scarcella et al., *Interventi assistiti con animali*, Santarcangelo di Romagna: Maggioli, pp. 35-50.
- Bauman, Z. 2008. *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* London: Harvard University Press (trad. it., *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari: Laterza, 2012).
- Caldwell, L. 1996. *International environmental policy: from the twentieth to the twenty-first century*, Durham: Duke University Press.
- Callicott, J.B. 1994. *Il ruolo della tecnologia nel concetto mutevole di natura*, in C. Poli, *Etica ambientale. Teoria e pratica*, Milano: Guerini, pp. 99-131.
- Capra, F. 1996. *The Web of Life*, New York: Doubleday Anchor-Book (trad. it., *La rete della vita. Una nuova visione della natura e della scienza*, Milano: Rizzoli, 1997).
- Casalini, B. 2012. "L'etica della cura dal personale al globale", in B@Belonline, Milano: Mimesis, pp. 223-233.
- De Vilallonga Carcolé, A. 2014. *El Museum Sostenibile*. Accesso da: https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/62788/1/Museum%20Sostenibile_Ariadna%20de%20Vilallonga.pdf.
- Fromm, E. 1956. *The Art of Loving* (trad. it, *L'arte di amare*, Milano: Il saggiatore, 1972).

- Fromm, E. 1964. *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York: Harper & Row (trad. it., *Psicoanalisi dell'amore. Necrofilia e biofilia nell'uomo*, Roma: Newton Compton, 1977).
- Fromm, E. 1991. *Die Pathologie der Normalität* (trad. it., *I cosiddetti sani. La patologia della normalità*, Milano: Mondadori, 1996).
- Galimberti, U. 2005. *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano: Feltrinelli.
- Gardner, H. 1983. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York: Basic Book (trad. it. *Educazione e sviluppo. Intelligenze multiple e apprendimento*, Trento: Erikson, 2008).
- Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press (trad. it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano: Feltrinelli, 1987).
- Goodenough, U. 2023. *The Sacred Depths of Natures: How Life Has Emerged and Evolved*, Oxford: Oxford University Press.
- Gunderson, R. 2014. "Erich Fromm's Ecological Messianism: The First Biophilia Hypothesis as Humanistic Social Theory", in *Humanity and Society*, 38, 2, pp. 182-204.
- Jonas, H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, (trad. it. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 1990).
- Kolbert, E. 2014. *The Sixth Extinction*, New York: Henry Holt and Comp. (trad. it. *La sesta estinzione*, Vicenza: Neri Pozza, 2024).
- Lasch, C. 1979. *The Culture of Narcissism*, New York: Norton & Comp. (trad. it. *La cultura del narcisismo*, Vicenza: Neri Pozza Ed., 2020).
- Lorenz, K. 1973. *Die Rückseite des Spiegels*, (trad. it. *L'altra faccia dello specchio*, Milano: Adelphi, 1974).
- Marchesini, R. 2005. *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Marchesini, R. 2023. *Technophysiology or how technology modifies the Self*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- McNeil, J.R., Engelke, P. 2018. *La Grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Torino: Einaudi.
- Pievani, T. 2015. "La sesta estinzione di massa", in *Ambiente Rischio Comunicazione*, n. 10, pp. 8-16.
- Pulcini, E. 2009. *La cura del mondo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Rasini, V. 2015. "Soggetto vivente. Un confronto con la "filosofia dell'animalità", in *Etica & Politica*. XVII, 3, pp. 195-204.
- Saito, Y. 2023. "Précis of Aesthetics of care: practice in everyday life", in *Studi di estetica*, Milano: Mimesis, IV serie, n. 3, pp. 273-278.
- Salvi, S. 2022. *Bambini che (si) riflettono*. Genova: Genova University Press. Accesso da: https://gup.unige.it/sites/gup.unige.it/files/pagine/Bambini_che-si-riflettono_ebook.pdf.
- Scoppettuolo, A. 2019. "Vita morale ed etica della cura in Stan Van Hooft", in *Scienza dell'amministrazione. Studi di teoria e ricerca sociale*, n. 2, pp. 1-34. Accesso da: https://rtsa.eu/RTSA_2_2019_Scoppettuolo.pdf.
- Siegel, D. 2016. *Mind. A Journey to the Heart of Being Human*, New York: Norton (trad. it. *I misteri della mente. Viaggio al centro dell'uomo*, Milano: Raffaello Cortina, 2017).
- Stefanello, E. 2024. "Empathy, Environmental Motivation, and Phenomenology", in *Metodo*, vol. 12, n. 1. Accesso da: <https://metodo-rivista.eu/pub-267695>.
- Svorova, D. 2025. "Poetiche estetiche ed ecologiche del Biophilic Design. Il potere rigenerativo della natura nelle aree urbane", in *Itinera*, n. 29, pp. 212-226.
- Svorova, D. 2013. *Le realtà artificiali e l'incontrovertibile sentimento di vita*, in P. D'Angelo et al., *Costellazioni estetiche. Dalla storia alla neoestetica*. Milano: Guerini e Associati.
- Taylor, P. W. 1986. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Etica ambientale. Riflessioni sul biocentrismo*, Brescia: Morcelliana, 2024).

- Tronto, J. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge: Chapman and Hall (trad. it., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia: Diabasis, 2006).
- Van Hoof, S. 1996. "Bioethics and caring", in *Journal of medical ethics*, 22, pp. 83-89. Accesso da: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8731533/>.
- Van Hoof, S. 1995. *Caring: an Essay in the Philosophy of Ethics*, Niwot: University Press of Colorado (trad. it. *Prendersi cura. Saggio sull'etica*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2021).
- Wilson, E.O. 1984. *Biophilia*, Cambridge: Harvard University Press (trad. it. *Bofilia. Il nostro legame con la natura*, Prato: Piano B, 2024).
- Wilson, E.O. 2006. *The Creation. An Appeal to Save Life on Earth*, New York: Norton (trad. it. *La creazione. Un appello per salvare la vita sulla terra*, Milano: Aldelphi, 2008).



La “cura” e l’ascesa dell’Anima attraverso la *protologia*: considerazioni sulle *dottrine non scritte* di Platone e sulla Gnosi a partire dal trattato *Poimandres*

Maria Emanuela Randazzo

Università di Catania, Italia

Abstract: This article offers a scholarly analysis of soul “healing” in Hermeticism, Gnosticism and Platonism, addressing Plato’s theory of the One from a new perspective. Protology is presented as a starting point for soul healing. By examining this interpretative framework, the validity of one aspect of Giovanni Reale’s protological proposal regarding Plato’s *unwritten doctrines* is reevaluated. In this article, Plato is described as a monist philosopher rather than a dualist. Reflection on duality leads to an analysis of both the Gnostic cross and Heidegger’s *Geviert*. Ultimately, the healed soul ascends, and the spirit returns to its rightful, primordial, place.

Keywords: care, soul, One, Plato, Gnosis.

Email: emischerri3004@gmail.com

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/MN2Z5](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/MN2Z5)

etica-mente.net

1. Un'introduzione necessaria

Nel seguente articolo si discutono, in modo parallelo, alcuni punti di contatto tra la cura, la protologia, la liberazione e la *psychanodia* gnostica e platonica, a partire dal trattato ermetico *Poimandres*.

Obiettivo dello scritto è quello di accostare – entro una visione volutamente anacronistica – tesi e correnti, apparentemente lontane, ma che hanno forti elementi in comune, come autorevoli studiosi hanno già dimostrato in passato. Per questo motivo, al fine di comprendere il seguente articolo, si rimanda a uno studio rigoroso di tutti i testi in bibliografia, dato che questi rappresentano il punto di partenza di tali *considerazioni*.

Utilizzando un linguaggio leggermente heideggeriano, il testo esamina – in modo originale – le *dottrine non scritte* di Platone in merito alla protologia, muovendo dai fondamentali studi di Giovanni Reale; considerando lo gnosticismo (specialmente valentiniano) un prodotto del platonismo (e, solamente in parte, di altre sette o filosofie), di conseguenza, la compatibilità in vari punti tra i due sistemi, procede all'accostamento – per funzioni, simbologia e costituzione – della Diade di Platone – qui ritenuta inferiore gerarchicamente all'Uno, in opposizione alla visione di Reale – sia al Pleroma gnostico sia al “frutto”, ossia al Cristo pleromatico; attraverso la duplice azione del *Limite-Croce*, viene assimilato il Salvatore disteso sulla *Croce della Gnosi* alle fondamentali “quattro contrade dell'Essere” (*Geviert* del filosofo gnostico Heidegger) e alla *Lichtung*; infine, tratta brevemente dell'ascesa dell'anima verso la totale liberazione.

L'ermeneutica dei testi proposti è stata influenzata, specialmente, dalle analisi condotte da Giuliano Chiapparini in *Valentino gnostico e pla-*

tonico. Il valentinianesimo della Grande Notizia di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica. In questo suo volume Chiapparini nota, specificatamente, un legame profondo tra medioplatonismo e gnosticismo. Qui si tenta di dimostrare come il vero pensiero protologico di Platone, in realtà, sia proprio quello tramandato da alcuni pitagorici ‘monisti’ e da alcuni esponenti del successivo medioplatonismo: facendo un esempio, il pensiero di Numenio di Apamea. Dunque, attuando – soprattutto e non solo – un collegamento tra le argomentazioni di André-Jean Festugière e Giuliano Chiapparini, presenti nelle loro principali opere sull’argomento; constatando – attraverso il loro metodo storico-comparativo – l’assoluta congruenza tra gnosticismo e medioplatonismo coevo, si deve ammettere necessariamente la conciliabilità teoretica tra il siffatto sistema protologico platonico e il sistema gnostico.

2. Un legame indiscutibile: il trattato *Poimandres*, le dottrine non scritte, lo gnosticismo

Il desiderio di cura, di ascesa, di liberazione dalle catene materiche, di conoscenza della totalità e dell’Uno tramite la visione/rivelazione, costituisce l’occasione di apertura del dialogo ermetico più gnostico-platonico a noi giunto: il *Poimandres*.

Una volta avevo preso a riflettere sugli esseri, e il mio pensiero si era molto elevato, mentre i miei sensi corporei erano rimasti trattenuti, come accade a quanti sono gravati dal sonno [...] mi parve di vedere un essere [...] superiore [...] il quale [...] mi diceva: ‘Che cosa vuoi udire e contemplare, apprendere e conoscere per mezzo del pen-

siero?'. Io domando: 'Ma tu chi sei?' – 'Io', risponde, 'sono Pimandro, il Nous della sovranità assoluta [...] Io dico: 'Desidero essere istruito sugli esseri [...] e conoscere Dio [...]. Mi rispose a sua volta: 'Trattieni con il tuo intelletto tutto quello che desideri apprendere, e io ti istruirò'. Detto questo [...] subito tutto mi si dischiuse in un istante, e io contemplo una visione illimitata, tutto quanto divenuto luce [...] 'Quella luce', disse, 'sono io, Nous, il tuo Dio, precedente alla sostanza umida comparsa dalle tenebre. Il Logos luminoso proveniente dal Nous è il figlio di Dio [...] Sappi, in tal modo, che quanto in te vede e ode è il Logos del Signore, e che il Nous è Dio Padre: essi non sono separati l'uno dall'altro [...] 'Ma tu contempla la luce con l'intelletto e impara a riconoscerla' [...] mi disse nuovamente: 'Hai visto nel Nous la forma archetipica [...] domando io, 'gli elementi della natura da dove sono sorti?'. E in risposta a questo [...]: 'Dalla volontà di Dio, la quale, dopo avere ricevuto il Logos e visto il mondo bello (l'archetipico), lo imitò [...] il Nous Dio, essendo maschile-e-femminile, e sussistendo come vita e luce, generò con la parola un altro Nous demiurgo, il quale, essendo dio del fuoco e del soffio, fabbricò alcuni Governatori, in numero di sette, che circondano il mondo sensibile con i loro cerchi, e il loro governo è chiamato Fato' (Nock, Festugière, 2005, pp. 77-79).

Durante un'e-stasi Ermete ha una visione: il Dio supremo decide di rivelarsi (teofania/Dio si contrae in pura luce), per istruirlo circa l'emanazione, la caduta, l'antropogonia, la cosmogonia, la soteriologia. Il discepolo contempla, s'innalza, si desta, *vede* con la potenza del suo occhio l'illimitatezza *archetipica* che innanzi gli si dischiude. Tracciando un parallelismo con Platone proprio sulla *visione* come necessario strumento gnostico, in quanto Intelletto in grado di cogliere l'intelligibile:

“Dopo di ciò potrà vedere più facilmente quelle realtà che sono nel cielo e il cielo stesso di notte, guardando la luce degli astri e della luna [...] Per ultimo, [...] potrebbe vedere [...] proprio lui che [...] governa tutte le cose” (Reale, 2000, p. 1239).

Per il filosofo, l'*eikon*, ossia l'immagine *fedele* che può essere vista – differente dall'*eidolon*, ossia l'immagine ingannevole – costituisce copia dell'intelligibile e testimonia il profondo rapporto di *metessi* e *parusia* che, comunque, lega i due mondi apparentemente separati. Nel celebre *Mito della caverna*, le immagini divengono sempre più *fedeli*, pertanto *sempre più* 'gnostiche': parimenti, il discepolo pneumatico ricorda la sua origine; ricorda di custodire un Dio che non si colloca esclusivamente al di fuori di sé; rammenta di essere già-da-sempre libero, di possedere, di conseguenza, gli strumenti naturali per liberarsi dalle catene dell'ignoranza; di non dover aspettare, infine, un liberatore, piuttosto un Maestro 'maieutico', qual è Cristo.

Non a caso, Poimandres o Dio apre un varco, permettendo l'uscita dalla condizione di sonno, di ignoranza; permettendo la conoscenza dell'Alfa e dell'Omega, perciò la gnosi di sé attraverso la sua stessa Luce sia *cristica* sia razionale¹, quindi del sé pneumatico presente nel mondo e – allo stesso tempo – superiore al mondo, *al di là* del mondo. Cristo, infatti, è la Luce o il Nome di Dio, di conseguenza, la Gnosi superna per i semi pneumatici (Gnosi come conoscenza della propria natura, origine, missione; Gnosi come salvezza). Attraverso la Luce/Cristo, Dio si rende comprensibile, perché nessuno può conoscere direttamente e interamente Dio, se non il Figlio.

¹ L'Abisso insondabile si rivela nella sua Luce (Cristo). Solo mediante Cristo l'Abisso può essere concepito.

La gnosi rintracciabile nel testo – ma anche in tutti i sistemi gnostici e platonici – è la *Gnosis theou*², ossia la conoscenza del tutto, delle Ipostasi; dell'*al di là dell'Essere* – come dice sovente Platone –, perciò di *Aion Teleos*, dell'Uno-Dio (non qualitativo) quale fondo abissale³ delle unità seminali sparse sulla terra, perché da Lui tutto discende e – secondo la Gnosi – in Lui tutto verrà riassorbito. Nello specifico, per Platone la molteplicità, la dualità, vanno superate in favore dell'Unità quale Bene (Uno-Bene che non possiede proprietà numerica, ma da cui deriva la catena numerica). Il superamento di questa dualità avviene attraverso la ricerca della propria metà a livello amoroso (ri-creazione dell'Androgino originario quale essere uno-duale, che rimanda simbolicamente al rapporto che l'Uno intrattiene con la sua Diade a livello *protologico*, descritto nelle pagine successive): la ricerca ha risvolti antropologici, metafisici e protologici perché attraverso *Eros* non si cerca solo l'*altro*, ma – appunto – anche la somma Bellezza, ossia l'espressione del puro Bene. Parimenti, nello gnosticismo valentiniano risulta fondamentale il 'bacio della camera nuziale', ossia il rito d'*unione* alla controparte divina (sizigia pleromatica): per esempio, nel *Vangelo di Filippo*, baciare Gesù significa assorbire la Gnosi *salvifica* del PrePadre custodita in Cristo; nel *Vangelo di Verità*, la molteplicità deve essere ricondotta all'unità primordiale, per la 'correzione totale', per la piena reintegrazione.

Non a caso, il *Vangelo di Verità* recita che la causa di ogni male consista proprio nell'ignoranza del Padre, dell'Uno:

L'ignoranza del Padre fu sorgente di angoscia [...] l'errore si è af-

² Sulla *Gnosis theou*, sul Dio inconoscibile direttamente nella sua interezza, sui rapporti tra Gnosi gnostica ed ermetica quale atto di fede: André-J. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, 1991.

³ Il *Protoarché* è conosciuto *direttamente* nella sua "interezza" solo dal Figlio.

fermato: ignorando la verità, ha elaborato la sua *materia nel vuoto* [...]

L'oblio, infatti, pervenne all'esistenza perché non conoscevano il Padre: dal momento, dunque, in cui conoscono il Padre, l'oblio non sarà più. Questo è il Vangelo [...] è stato manifestato ai perfetti (Moraldi, 2004, pp. 29-30).

Similmente, Platone tratta del Bene in *Repubblica*: senza il Bene non può essere concepito nulla.

“Che l'Idea del Bene sia la conoscenza massima [...] l'hai sentito dire mille volte [...] O credi che [...] si possa intendere tutte le altre cose senza il Bene, e non intendere per nulla [...] il Bene”? (Reale, p. 1231).

La gnosi ermetica o quella delle sette esoteriche platoniche e gnostiche non è semplice razionalità: sia per Platone sia per gli gnostici è grave “colpa” non distaccarsi dal mondo malvagio⁴, non prepararsi, non aprirsi a ri-conoscere la relazione che intercorre tra la trascendenza e l'immanenza (*a-gnosia*): è domanda sulla frattura (sull'onto-fenomenologia), perciò uscita dal mondo materico (Esodo), rivelazione circa l'Uno/Abisso come Preprincipio⁵, reminiscenza circa la propria origine, ritorno al sé ormai ‘liberato dalla schiavitù’ psico-mondana – inoltre, soprattutto nello gnosticismo paolino – comunione d'amore *divina* con i ‘fratelli in spirito’, escatologia. Privati dell'elemento spirituale/*nous*, platonici, gnostici e numerosi praticanti dell'ermetismo non possono esistere. Nello gnosticismo e nell'ermetismo la gnosi salvifica si può, infatti, attuare grazie all'elemento pneumatico o psichico presente nell'uomo eletto/pio, ma tale conoscenza in potenza, tale Epinoia, non si giustifica senza l'elemento che

⁴ Nelle pagine seguenti, spiego la ‘malvagità’ del mondo platonico.

⁵ Il Dio di Platone non è provvidente al contrario di quello gnostico valentiniano ed ermetico cfr. Filoramo, 2016, p. 96.

la fonda e ne permette la *trasfigurazione*: Dio-Pleroma. In sostanza, questa prima parte di testo riportata – in accordo alle credenze gnostiche ed ermetiche pure – ci dice che l'*a-teo*, il 'senza Dio', non può essere *l'eletto*, 'la guida delle anime ancora in sonno' o il *destinato* alla salvezza, giacché non può conseguire conoscenza; conoscenza del Pleroma che viene infusa solamente agli 'uomini' già *divini*, che aprono gli occhi, che si pongono in ascolto del messaggio formativo/istruttivo/*mereologico* di Cristo-*Sotér* (quale specchio), ossia del *Deus Absconditus*. Non esiste platonico, gnostico o praticante dell'ermetismo senza occhio *interiore*, senza *fede noetica*, senza *intuizione* intellettuale (Platone comprende, però, che nel mondo si può accedere – quasi esclusivamente – all'intuizione sensibile):

“In effetti, per quanto coloro che scrutano l'essere per mezzo di queste arti siano tenuti a coglierlo tramite l'intelligenza [...] tuttavia [...] ti sembra che costoro non abbiano piena conoscenza [...] come se la *diainoia* fosse un alcunché di intermedio fra l'opinione e l'intelligenza” (Reale, p. 1237).

Pertanto, la gnosi non è *solamente* un vuoto esercizio mentale, umano: è *anche* ragione *intuitiva* dello *spirito*, dunque rimemorazione, fede. Per tale motivo ci si 'eleva' a grandi altezze: per fuggire dalle sensazioni corporee, dagli inganni del freddo *kenoma*, dalle lusinghe degli arconti.

Come nella filosofia platonica e nella teologia gnostica, la Luce qui possiede il primato sulla Tenebra, che ne costituisce la degradazione. Dio si configura quale *MetroPator*, femminile e maschile come la pitagorica Barbelo dell'*Apocrifo di Giovanni*. Il *Logos*, invece, similmente al *Prologo di Giovanni*, è il Cristo autentico, il figlio del Padre.

Dall'Uno – non conoscibile e impronunciabile nella sua interezza – discendono verticalmente le degradazioni successive, le quali, essendo sottrazione e distanza dalla Luce, costituiscono il principio tenebroso, ma non ancora il male assoluto. Contrariamente all'opinione comune, Platone non propende per un sistema dualistico, ma per un monismo che diviene dualismo, sia a livello etico sia a livello metafisico:

Sembra [...] impossibile accogliere l'interpretazione aristotelica che attribuisce a Platone una posizione etico-metafisica dualistica e l'ipostatizzazione [...] di un principio del male accanto all'Uno-Bene [...] nessun testo platonico trasmette un messaggio di questo genere; piuttosto, quando accenna al male, il Filosofo relega sempre al livello del sensibile, non perché siano il corpo o la materia ad incarnare caratteri di negatività, ma perché quaggiù la commistione di [...] spirituale e corporeo, nell'uomo, determina [...] una condizione privativa (Cardullo, 2016, p. 77).

Subentrata adunque la Tenebra, bisogna giustificare come dal Dio perfetto possa derivare l'imperfezione (teodicea). Platone, in realtà, ha sciolto l'Uno/Bene dalla Diade⁶/Male potenziale⁷ – accostabile concettualmente al Pleroma gnostico – e dalle successive degradazioni: le varie idee contemporaneamente limitate e illimitate, già non totalmente perfette⁸; il demiurgo uranico (ossia l'artigiano buono creatore del tempo) che *imita* le idee iperuraniche, per modellare il mondo e l'anima *razionale*, affidando agli altri dei inferiori (assimilabili agli arconti dello gnosticismo) l'arduo compito di creare 'le prigioni', perciò i corpi corruttibili, e

⁶ Tal *hen-ologia* apofatica include la realtà diadica. Nonostante ciò, non possiamo definire "dualistico-dialettica" la concezione platonica.

⁷ Costituisce il male poiché già indefinito, illimitato, divisibile, dunque non semplice.

⁸ In merito, consiglio di attingere ai vari studi di Giovanni Reale e, soprattutto, ai più recenti di Franco Trabattoni.

le altre due parti di anima mortali, così da legarli al destino personale (stabilito proprio dai sovrani planetari).

Ebbene, Giovanni Reale definisce “bipolare” questa configurazione protologica, ma risulta un termine leggermente infelice: nei suoi testi, infatti, Platone sostiene che l'Uno-Bene sia *superiore* – gerarchicamente – alla Diade (nel suo rapporto di co-dipendenza virtuale) e che solo a partire dalla Diade possa avere veramente inizio la molteplicità, l'instabilità, ossia il male (grazie anche alle idee limitate-illimitate). Ora, già solamente per tale motivo, il pensiero protologico di Platone può ritenersi assolutamente corrispondente al pensiero di molti medioplatonici, eppure, v'è di più: ulteriore elemento che permette di sostenere una simile teoria è il pitagorismo di Platone – una specifica tipologia di pitagorismo, che probabilmente faceva abitare la Monade e la Diade nel cuore (potenzialmente emanativo) dell'*En* o che, semplicemente, ammetteva una Diade inferiore a una Monade, come ipotizzato da Festugière in *La rivelazione di Ermete Trismegisto* – che ha, poi, inciso in vari modi su Senocrate e, soprattutto, su diversi medioplatonici. Secondo Proclo, oltretutto, Platone ha copiato Ermete, perché nel celebre Filebo fa derivare la Diade dall'En-Dio al pari del Trimegisto, quando l'egizio tratta della materialità tagliata nella sostanzialità di Dio. Insomma, l'*En* o Uno deve considerarsi assolutamente trascendente: lo spiega bene il testo seguente.

Tuttavia, c'è una differenza. Per Ermete l'*ulotes* è tagliata nell'*ou-riotes* divina. In altre parole, riprendendo il vocabolario di Platone, l'*a-peiria* deriva dal *peras*. E questo è anche il caso, ricordiamolo, [...] dello *skotos* derivante dal *phos* nel Pimandro. Per Platone invece, secondo l'esegesi di Proclo, l'*Ev* (Dio) fa esistere sia il *peras* che l'*apeiron*. In verità le due teorie non sono inconciliabili. Non si può dubitare che una branca dei Pitagorici abbia fatto derivare la Diade indeterminata

dalla Monade. Non solo tutta una serie di testi lo afferma, dalle *Memorie pitagoriche* a Giamblico [...], ma il fatto è garantito dalle speculazioni sulla Monade [...] Ora [...] la monade è detta *Kaos* perché tutto vi si trova virtualmente [...] Da questo ne consegue che la *duas/yle* deriva dalla monade. Ora, proprio come la coppia *monas - duas*, la monade sotto il suo duplice aspetto, la monade *arsenothelus* sia *peras* che *apeiron*, richiede un principio unificante che sia Causa comune delle due classi. Il principio enunciato da Eudoro è qui valido. Infatti non è sotto lo stesso aspetto che la monade rimane monade o che produce la diade. In uno o nell'altro di questi aspetti, essa è la causa solo di una delle serie opposte. Da ciò si desumerà un principio comune: l'“*Ev* Primo di Eudoro, il Dio “*Ev* da cui Proclo, nella sua forzata esegesi del *Filebo*, fa derivare sia il *peras* che l'*apeiria*. Si può quindi vedere che qualunque sia il percorso che si segue, sia che si distingua Monade e Diade come una coppia antitetica, sia che le si combini in una stessa Monade [...], si torna alla nozione dell'“*Ev* assolutamente trascendente (Festugière, 2023, pp. 1734-1735).

Allo stesso modo, nello gnosticismo l'instabilità non si rintraccia nell'Uno abissale, piuttosto nel Pleroma che, difatti, già procede a sizigie/coppie ove Sophia eonica si rende responsabile della caduta nel tempo. La Diade platonica quale potenzialità del numero e del tempo, perciò, deve vedersi come l'*immagine* speculare, ossia la manifestazione e l'*uscita da sé* dell'Uno, che – nel suo heideggeriano *venire alla Luce dell'Essere*, in quanto l'Essere manifesto è Luce – deve confrontarsi necessariamente con la sua Tenebra *ni-ente* quale distanza-sfondo, dunque con la sua essenziale dinamica (la *possibilità* della caduta nel tempo, della perdita, dell'ignoranza/dimenticanza nella moltiplicazione e nella dispersione rispetto allo stato iniziale). La Diade, infatti, introduce l'azione indefinita e l'illimitato –

secondo Platone, la Diade è il principio di ogni male – nel Limite/Bene – imposto dall'Uno supremo⁹; Uno e Diade, congiuntamente, permettono il divenire di *Aion*. Identica situazione – per funzioni, simbologia, costituzione – nello gnosticismo: il Pleroma è manifestazione dei poteri di Dio – un Dio che da Abisso si fa Luce. Nel Pleroma luminoso, il Limite permette di “mediare”, di chiudere l'illimitata processione nella ‘dimensione della pienezza’ e di riparare alla seguente caduta di Sophia, al generarsi di *Kronos* da *Aion*. Questo Limite nell'illimitata emanazione è la Croce dei testi valentiniani, che purga Sophia. Il Limite o braccio orizzontale della Croce, oltretutto, separa – a un livello medio-inferiormondano – i dannati e i salvati, mentre, – ai livelli superiori – il Pleroma dalle altre dimensioni; il braccio verticale della Croce, invece, unisce i “semi” con le *dimensioni altre*, escludendo, però, il “gruppo” dei condannati. Tale Croce(/Limite) viene ampiamente descritta negli *Estratti da Teodoto*, nell'*Adversus haereses* di Ireneo, nel *Vangelo di Verità*, nel *Vangelo di Filippo*¹⁰ ed è abbastanza assimilabile al fondamentale *Geviert* del filosofo (ed ex teologo) gnostico Heidegger (ove Cielo, Terra, divini, mortali, si richiamano e sono quasi un'unica cosa, pur nella loro differenza) – sia nella forma (forma Croce = forma *Geviert*) sia nel profondo significato/simbolismo di ‘ponte di collegamento’ e linea di demarcazione. Il semplice Limite (braccio orizzontale), in sostanza, muta in Croce salvifica (financo braccio verticale). La Croce-Limite si staglia come azione redentiva,

⁹ Per inquadrare, a livello generale, la relazione platonica Limite-Uno e illimitato-Diade: F. Trabattoni, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, 2021, pp. 345-350.

¹⁰ Analisi sulla Croce gnostica si rintracciano in: M. E. Randazzo, *Il Limite come Croce: separazione, redenzione e gloria nella stauologia cristo-logica valentiniana e paolina*, Catania 2024; A. Orbe, *Cristologia gnostica*, II, Madrid 1976, e Id., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Roma 1987; M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano: 1993; L. Moraldi, *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, Milano: 1993.

gnostica, del Salvatore; Salvatore quale frutto perfetto del Pleroma, ossia il Nome/*Logos* del Dio ineffabile, la Gnosi che sta ‘in alto’ e che scende ‘nella dimensione oscura’, perciò nel mondo spaziotemporale, attraverso Cristo, figura vittoriosa sul Tempo diveniente, sulla vita-morte, con la sua apparente crocefissione.

Il Limite chiamano anche Croce Redentore Emancipatore Limitatore Guida. Per mezzo del Limite Sophia è stata purificata e consolidata e ristabilita nella sизigia. Infatti, separata da lei l’intenzione con la sopraggiunta passione, essa restò dentro il Pleroma; invece l’intenzione con la passione fu espulsa e crocifissa dal Limite (Simonetti, 2009, p.291).

In quanto *Ch-ristós/X-ristós* è l’Essere divino, che assume sembianze mortali e che dalla dimensione *celeste* scende nella dimensione *terrena*, Egli è *Geviert* o *unione delle quattro possibilità*; non a caso, “*X*”/Chi è la *croce ruotata*. Proprio perché la Croce o Cristo o *Geviert* è il simbolo per eccellenza delle possibilità di salvezza o di caduta e condanna dell’Essere, la Croce è la Gnosi che divide gli infedeli dai fedeli e riunisce tutti i semi spirituali; su tale Croce Cristo, perennemente, si distende: infatti, come recita il *Vangelo di Filippo*, Cristo è venuto per crocifiggere il mondo – mediante la Gnosi – purgando, condannando o salvando.

Senza la Ri-velazione di Cristo/*Licht-ung*, quindi, senza la radura diradata, adunque illuminata dalla Gnosi; senza la Luce o Cristo che diviene oscura/o nelle epoche (perché la verità/*aletheia* o *Physis* tende a nascondersi); senza il Salvatore *epocale* (che istituisce le epoche, che scandisce il fluire temporale e che irrompe in un’epoca, dando inizio all’*era finale dello spirito*), Dio non può autocomprendersi ed essere concepito; senza la dinamica Diade-Pleroma plurale/Cristo non può essere pensato l’Uno/Dio, l’Abisso insondabile.

Lo gnosticismo – estremizzando la componente orfico-pitagorica della dottrina platonica, considerando, dunque, la materia, il corpo e il mondo dei mali assoluti¹¹ – reputa il demiurgo un secondo dio cattivo, pieno di vanità, creatore del tempo mortale e gli arconti dei vari cieli come i diabolici detentori della fatalità. Bisogna sottolineare come non in tutti i sistemi gnostici il demiurgo sia cattivo: nel caso dell'ermetismo del *Pimandro* è solo emanazione del Padre; nel valentinismo il demiurgo è un demone, ossia una creatura intermedia, neutra, che può salvarsi per scelta e subire re-integrazione (generalmente) nell'Ogdoad (nel *Trattato tripartito*, addirittura, nel Pleroma. Infatti, in questo testo valentiniano cristianizzato, la redenzione dipende solamente dall'accettazione o meno di Cristo quale Salvatore) insieme alla sua opera (i 'figli' psichici).

I tre sistemi in questione, quindi, non sono pienamente monistici, monarchiani, e nemmeno totalmente dualistici. Per tale motivo, potremmo estendere – con le dovute differenze e la giusta cautela – il discorso che segue proprio ai tre, distinguendo “volontà/libertà” gnostica e “necessità” platonica, sapendo comunque che il Dio platonico è vincolato alla sua manifestazione quanto quello gnostico. Di seguito, Filoramo spiega quanto appena sostenuto:

In quanto vero Signore dell'essere [...] il *Deus absconditus* è libero di manifestarsi o non manifestarsi nella vita del pleroma, vera *explicitio* Dei: ma, se non si decidesse a manifestarsi, Egli in qualche modo

¹¹ Non mali relativi (dai quali si può fuggire attraverso la *scelta* di vita filosofica come narrato nel *Mito di Er*. A seguito della scelta, però, la Necessità s'impone, pertanto non si potrà sfuggire al destino ormai stabilito). Nella Gnosi la salvezza dei pneumatici è predisposta dall'alto; nel platonismo, invece, tutto dipende dal “libero arbitrio” affidato all'uomo. A un livello appena inferiore, gnosticismo e platonismo nuovamente si avvicinano: infatti, l'uomo platonico – libero in questa sua scelta – assomiglia tantissimo allo psichico valentiniano nella possibilità di conversione alla *vita dello spirito*.

rinuncerebbe all'esplicitazione delle possibilità di vita spirituale [...] Decidendo di manifestarsi attraverso il Figlio [...] il *Deus absconditus* dà inizio a un processo che, contestualmente alla manifestazione del Bene e cioè della ricchezza del pleroma, manifesta il principio del male [...] Egli decide di confrontarsi col nulla, decide cioè nel contempo di confrontarsi col male potenziale che è in lui [...] Una concezione del divino monoteistica, perché unico è il principio divino, ma nel contempo dualistica, perché questo divino contempla in sé la possibilità di un male radicale che non gli è esterno, come nel dualismo dialettico [...] potrà manifestare nel contempo questa possibilità intrinseca, per sconfiggerla, offrendo [...] agli uomini [...] liberazione (Filoramo, p. 97).

3. Ritorno dell'anima 'curata'

'Nous, mi hai spiegato tutto quanto, come desideravo, ma parlami ancora dell'ascensione che si verifica'. A queste parole Pimandro replicò: 'Subito, al momento della dissoluzione del corpo materiale, tu consegna questo corpo all'alterazione, e l'aspetto che avevi diventa invisibile, e consegna al demone il tuo carattere, il tuo *éthos* ormai inattivo, e i sensi corporei risalgono alle loro fonti [...] E la componente irascibile e quella concupiscibile se ne vanno nella natura irrazionale. E così si slancia verso l'alto, attraverso l'armonia delle sfere [...] E allora, spogliato da ciò che l'armonia delle sfere aveva prodotto, entra nella natura dell'ogdòade, provvisto della propria potenza, e inneggia al Padre insieme con gli esseri [...] in ordine, risalgono verso il Padre, e si consegnano alle Potenze, e, divenuti potenze essi stessi, entrano in Dio' (Nock, Festugière, p. 87).

Il *myste* divenuto epopto ed essendo ‘rinato’ come Dio – grazie, soprattutto nell’ermetismo, alla sua purezza e misericordia –, lascia a ogni reggente planetario la qualità caratterizzante, che lo appesantiva e lo rendeva schiavo dell’*Heimarmene*. Gradualmente, si spoglia dalla materia e dalle due anime irrazionali di platonica memoria, “da siffatti attributi [...] vizi connessi ai corpi planetari secondo le comuni credenze astrologiche dell’epoca, recuperata ormai la nudità [...] del proprio sé” (Gasparro, 1993, p. 134), rientra nell’Ogdoade e – successivamente – ‘in Dio’.

In quasi tutta la letteratura gnostica è presente l’attraversamento dei cieli. La rinascita in Dio emancipa dal dominio degli astri; permette di divenire *veri* astrologi, dunque, non credenti nel fato, ma potenti conoscitori e comandanti degli arconti.

Il Salvatore proferisce nel *Pistis Sophia*: “Vi dirò i nomi dello spirito di opposizione; vi dirò i nomi dell’ora fatale; vi dirò i nomi di tutti i vincoli” (Moraldi, 1999, p. 262). Attraverso tale gnosi, si ottiene la liberazione, quindi, la salvezza.

Di conseguenza, “mentre il loro corpo resta nel mondo creato e la loro anima è gettata al Demiurgo [...] arrivando dopo morti al cospetto delle potestà, dicano: ‘Sono figlio [...] del Padre preesistente [...] e vado di nuovo alla mia sede donde sono venuto’. A queste parole le potenze fuggono” (Simonetti, 2009, p. 353).

Riferimenti bibliografici

- Cardullo, R.L. 2016. *Disordine e dismisura. Il male in Platone*, in *Filosofia Storia Politica. Studi di storiografia filosofica offerti a Giuseppe Cacciatore*, a cura di: G. Bentivegna, F. Coniglione, G. Magnano San Lio, Acireale-Roma: Bonanno Editore, pp. 57-78.
- Chiapparini, G. 2012. *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della «Grande Notizia» di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano: Vita e Pensiero.
- Denzey Lewis, N. 2014. *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, a cura di: Matteo Grosso, Roma: Carocci.
- Festugière, A.J. 2023. *La rivelazione di Ermete Trismegisto. Il Dio ignoto e la Gnosi*, a cura di: M. Neri, Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- Festugière, A.J. 1991. *Ermetismo e mistica pagana*, Genova: Il melangolo.
- Filoramo, G. 2016. "Dualismo platonismo gnosticismo nell'interpretazione inattuale di Ugo Bianchi", in *Annali di Scienze Religiose. International Journal of Religious Scholarship*, Brepols, 9, pp. 85-98.
- Friedländer, P. 1979. *Platone*, Venezia: La Nuova Italia.
- Gasparro, G.S. 1993. *Cosmo, male, salvezza nel Poimandres (CH I): tra apokalypsis e gnosis*, in *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale*, a cura di: M.V. Cerutti, Roma: GEI – Gruppo Editoriale Internazionale, pp. 107-142.
- Heidegger, M. 1987. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di: A. Marini, Parma: Ugo Guanda Editore.
- Heidegger, M. 1995. *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di: F. Volpi, Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. 1998. *Tempo ed essere*, a cura di: Eugenio Mazzarella, Napoli: Guida.
- MacRae, G. 1967. *Sleep and Awakening in Gnostic Texts*, in *Le origini dello gnosticismo* (a cura di: U. Bianchi). Leiden-Messina: Brill.

- Moraldi, L. 2004. *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, Milano: Adelphi.
- Moraldi, L. 1999. *Pistis Sophia*, Milano: Adelphi.
- Nock, A.D. Festugière, A.J. 2005. *Pimandro*, in *Corpus Hermeticum*, a cura di: I. Ramelli, Milano: Bompiani.
- Orbe, A. 1987. *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, II, Roma: Piemme Theologica – Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Orbe, A. 1976. *Cristologia gnostica*, II, Madrid: BAC.
- Reale, G. 2010. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Milano: Bompiani.
- Reale, G. 2000. *Repubblica*, in *Platone, Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Simonetti, M. 2009. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano: Valla-Mondadori.
- Trabattoni, F. 2021. *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Roma: Carocci.



Opening paths for the other: alterity and dialogue in shadowy times

Bruno Ribeiro Bré

RG PPS / IF- UP, Universidade do Porto, Portugal

Abstract: This article seeks to understand how ‘Care’ can be configured as an epistemological, ethical and political issue, through the radical consideration that the human condition is fragile and is shaped through interpersonal interactions. In this sense, this paper aims to discuss how Paul Ricoeur (1913-2005) perceives the importance of solicitude in the context of self-opening to the other, in order to establish reciprocity as a fundamental principle among individuals. This is possible through the articulation of the notions of ipsity and alterity in light of the intersubjective dimension established by solicitude, which is developed through the establishment of a dialectical exercise between oneself and another. In this way, a decisive contribution can be made to strengthening contemporary democratic societies, particularly in these shadowy times in which we are fragile and modest.

Keywords: care; alterity; reciprocity; Ricoeur; paths.

Email: brunoivoribeiro@gmail.com

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/QFPEH](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/QFPEH)

etica-mente.net

J'ai ainsi fait reposer les bases de la morale sur un principe de réciprocité selon lequel notre commune humanité exige la capacité à penser l'importance d'autrui, en soi similaire à la nôtre propre. Cette dimension lie de façon irréductible chaque individu aux autres avec qui il «fait société».
Axel Kahn (2013, p. 7)

1. Introduction

These are shadowy times when fear stands between human inter-actions, leading people to reject and isolate themselves before even allowing themselves to get to know one another. These are shadowy times when hatred roars and the spirit of concord is silenced by the immature boasting which is the mother of all conflicts. These indeed are shadowy times when solidarity is considered the response of the weak, failing to understand that weakness and strength walk hand in hand with each person every day.

Driven by a fervent desire for triumph, there is a tendency to undervalue the renewing power of the simplest gestures in the name of the extravagance of spectacular reactions. This is what influences the assimilation of 'Care' as a catalyst for social transformation, precisely because its potential – which is both healing and creative – is often overlooked. It is therefore necessary to raise awareness of the intrinsic fragility of the human condition, in order to revalue the necessary openness to the 'other', recognised firstly by oneself.

In contrast to Nathalie Maillard (Maillard, 2011, pp. 355-356), this article argues that Ricoeur provides the necessary resources to understand the specific asymmetrical relationship that arises from the vulnerable position of the 'other'. In this sense, it is considered that it is through an awareness of mutual fragility that the 'self' opens up to the 'other', from a point of view of mutual care and authentic concern. In fact, it is precisely for this reason that the intersubjective dimension established by solicitude should be emphasised, as it is through this dialectical exercise that mutual recognition will take place, especially in situations of vulnerability. We therefore consider this to be a pivotal moment to bring this issue into debate, in an attempt to contribute to a more sensible democratic society – attentive to the problems that may emerge in the public space – thus shedding some light on these shadowy times.

2. The problem of 'Care', a contemporary endeavor

La définition qui suit suscite au contraire, par son caractère articulé, un travail de pensée qui occupera le reste de cette étude. Appelons «visée éthique» la visée de la «vie bonne» avec et pour autrui dans des institutions justes.

Paul Ricoeur (1990, p. 202)

Talking about 'Care' today is perhaps a revolutionary act. However, what is revolutionary is not the desire to take care of an object that is being handled or the intention to be cautious with what we may say before an audience. What is revolutionary is the act of considering that 'Care' involves accepting the natural dialectical interaction es-

tablished between the 'self' and the 'other', as a starting point for building a more just, pluralistic, resilient, and solidarity-based democratic society. Despite the fact that this dialectical exercise is constantly being deepened and revisited, this should not preclude the possibility of recognising the 'other' in their dignity, their difference and their authenticity.

Just like all revolutions that gradually gain dimension in the public space until they finally prevail and transform the entire social, political and economic dynamic, 'Care' can also go through the same process. After all, it has long been said that great journeys always begin with the simplest of steps. It would therefore come as no surprise if the reconfiguration of contemporary democratic societies – excessively polarised and systematically stimulated by technological devices – began, after all, with solicitude (Ricoeur, 1990, p. 223), for it is precisely at its core that the root of the problem we are addressing here lies.

The attempt to emphasise the importance of 'Care' today, immediately presents itself as a problem that is simultaneously epistemological, ethical and political. It is an epistemological problem because it is ontologically grounded and inscribed. It is an ethical issue also because it is axiologically perspectivated. And it becomes a political issue because it is the polis itself that is transformed by human behaviour, considering how the community is shaped and perceived. Therefore, we should bear this in mind throughout this research, in order to underline the relevance of the dialectical interaction that unfolds between the 'self' and the 'other' (Hengel, 1994; Ricoeur, 1990).

In order to understand how the 'self' is dialectically related to the 'other,' it is necessary to begin to understand that the 'self' that emerges in Paul Ricoeur's thought is a modest 'self' that is not concerned with being

the primary datum (Hengel, 1994, p. 461). In other words, subjectivity or the appropriation of the 'self' is a long-term task that does not cease despite the painful criticism directed at the 'self' put into perspective. And although the subject does not entirely possess the totality of the 'self', it is in le sujet (the subject), that the phenomenon of authenticity is rooted (Hengel, 1994, p. 461; Ricoeur, 1990, p. 379, p. 395).

In fact, the 'self' cannot either be intuitively obtained through introspection, but rather through the dialectical exercise of discerning its features (Ricoeur, 1990, pp. 159-160). And it is precisely through the recognition of its various forms of manifestation (Hengel, 1994, p. 466; Ricoeur, 1990, p. 331), that we are able to understand that the 'self' is organised through an inter-relational process between 'oneself' and the 'other', which starts with the perception of the inter-relational process between *ipséité* (ipsity) and *mêmeté* (sameness) (Hengel, 1994, p. 467; Ricoeur, 1990, p. 33, p. 50, p. 133, p. 149, pp. 155-156, p. 346, p. 354). Indeed, Ricoeur will say that *ipséité* and *mêmeté* not only correspond to two distinct constellations of meanings, but also correspond to two modes of being (Ricoeur, 1994, p. 358), which may not be entirely unrelated to each other.

It is through the mapping of the dialectical exercise established between *ipséité* and *mêmeté* (Ricoeur, 1990, p. 367), that the appreciation of human character emerges – ontologically associated with Spinoza's *conatus* – as a structuring principle through which humans persevere in their nature as an *essentia actuosa* (Ricoeur, 1990, p. 361, pp. 366-367). In this sense, the subject is not a fixed or instantiated 'self', but rather a movement in constant flux. And at the level of *ipséité*, the authenticity of the 'self' consists in its ability to remain faithful to its nature, respect-

ing its own constitutive and identifiable character trait (Hengel, 1994, p. 367). Following this line of thought, the opposite of the 'self' cannot be its temporal reflection or its acting constancy, but rather the 'other', since it is through the interaction with another that the multifaceted forms of expression of human action spring forth, thereby constructing the being that recognizes itself in oneself (Ricoeur, 1990, pp. 368-369).

A aucune étape, le soi n'aura été séparé de son autre. Il reste que cette dialectique, la plus riche de toutes, comme le titre de cet ouvrage le rappelle, ne trouvera son plein déploiement que dans les études placées sous le signe de l'éthique et de la morale. L'autonomie du soi y apparaîtra intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme (Ricoeur, 1990, p. 30).

The 'self' exists as confirmation of the veracity of being, but it does not stand alone (Hengel, 1994, p. 471). When isolated, the 'self' cannot become fully realised, since it needs the dialectical interaction with the 'other' in order to construct, re-establish and project oneself (Dau Van Hong, 2012, p. 25). Care for oneself and care for another is only possible in this way (Ricoeur, 1990, p. 226), since caring for oneself is the necessary starting point for recognising another in their fragile human condition. Accordingly, the self that does not recognise oneself, from an ontological perspective, is unable to embrace alterity. It becomes an isolated being, potentially alienated and selfish, because it is inward-looking, from an egocentric point of view.

At this point, we can understand how 'Care' can be perceived as an imminently ethical problem. This allows us to consider the centrality of the philosophical notion of 'sollicitude' in Paul Ricoeur's thought (Ricoeur, 1990, p. 222), in order to analyse how the transition between

ipseity (onto-epistemological domain) and alterity (ethical domain) takes place. Only in this way can we understand how self-care translates into caring for another, respecting its dignity and integrity.

Ce que la souffrance de l'autre, autant que l'injonction morale issue de l'autre, descelle dans le soi, ce sont des sentiments spontanément dirigés vers autrui. C'est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m'a paru justifier le choix du terme «sollicitude» (Ricoeur, 1990, p. 224).

Etymologically, 'sollicitude' derives from the latin *sollicitus*, which can be translated as the attribute 'of being careful'. However, the word *sollicitus* is composed of *sollus* (whole) and *citus* (moved), which indicates that sollicitude is a movement of a 'self' that recognizes itself as a whole and that feels moved to act towards another. In other words, it is a 'self' that cares not because it finds itself in a deficit situation, but because it is also capable of recognising oneself entirely in the 'other'. For this reason, the philosophical notion of 'recognition' (Ricoeur, 1990, p. 336, pp. 343-344, p. 395; 2005, pp. 42-43), receives greater emphasis here, precisely because it is through the possibility of the 'self' recognising oneself in the 'other', that 'care' gains meaning (Dau Van Hong, 2012, p. 17). 'Care' gains meaning because it gains practical reflective density.

The possibility of the self not turning in on oneself, but rather being prepared to care for another, will resonate in the recognition of human fragility as a constitutive part of being. This fragility, as we argue, should be seen as the main anthropological characteristic that brings everyone together, instead of tearing them apart. This is why 'sharing' (*échange*) plays a fundamental role in Ricoeur's thought (Ricoeur, 1990, p. 226, p. 380, p. 391), because it is through sharing that we can overcome

adversities and defeat inequalities (Ricoeur, 1990, p. 225). As such, ‘sharing’ is a radical gesture of openness towards ‘the other’, without prejudice or second thoughts, because otherwise it would be considered a corrupt and corrupting act.

De la même façon que la sollicitude ne s’ajoute pas du dehors à l’estime de soi, de même le respect dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l’autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l’obligation, de la règle, la structure dialogique implicite (Ricoeur, 1990, p. 254).

The intersubjective dimension established by solicitude reaches its highest point when inequality can be overcome by an authentic reciprocity established through the act of sharing (Ricoeur, 1990, p. 223). In this sense, Ricoeur considers that we shall look at the Golden Rule that has guided the axiological table of societies for centuries (Ricoeur, 1990, p. 226, p. 256), preserving reciprocity as the cornerstone of human interactions. Hence, the positive version of this rule should emphasise the importance of sharing, rather than focusing on prohibitions.

Following Ricoeur’s thought, the possibility of “doing unto others as we would have them do unto us” is the fundamental premise that comes from the Golden Rule, which incorporates the principle of reciprocity based on the act of care for one another. Indeed, it is through this formulation that the principle of individual freedom – as an organising principle of society – can be called into question (Ricoeur, 1990, p. 252 pp. 258-259), since it is this very principle that dominates the contemporary public space.

Reciprocity achieved through the act of sharing – seen as an anthropological axis that incorporates human action in interaction with the

‘other’ – is thus converted into a continuous exercise of broad latitude. It cannot be temporally restricted or spatially circumscribed. It should, in fact, be developed from a transgenerational, multicultural and anti-dogmatic perspective. And as long as barriers are built against the ‘other’ – whether it may be human, animal or nature itself – we will not be contributing to the construction of a more cohesive society as a whole. Sharing is more than a material donation of something to someone, it presages an emotional exchange that is established on the basis of caring for one another. The ‘other,’ whether familiar or completely unknown, is also a reflection of oneself. Nevertheless, categories such as age, geographical origin, or the abuse of dogmatic ideologies can render us deaf to others’ voices, blind to their presence, and indifferent to their vulnerability. Consequently, the spirit of reciprocity that animates the axiological table revisited by Paul Ricoeur is, above all, the stimulation of a spirit of true fraternity capable of welcoming those who approach them because they know that they will also be welcomed when they proceed elsewhere.

Human endeavour involves this continuous journey from place to place, which does not cease in the face of adversity, but grows with reciprocity. As experiences and talents are shared, it becomes possible to build futures that were once only dreams. Amidst high levels of technological and digital stimulation and excessive social and political polarisation, ‘care’ presents itself as a possibility for bringing people together. Not because it is based on a new economic market perspective, but because it is structurally inscribed in the human condition itself. The ‘other’ is not anonymous, because the construction of the ‘self’ is only feasible through the dialectical interaction established between both.

We can now analyse how ‘Care’ can be seen as a political issue.

Nevertheless it becomes a political issue not because it depends on public policies, but because it comes from the collective way of dwelling in the polis. And from an inter-relational point of view, the polis has ultimately become a tolerant coexistence between individuals, as long as this does not become a hindrance. This is diametrically opposed to what Ricoeur proposes when he emphasizes the importance of sollicitude, as mentioned above.

Ce que la sollicitude ajoute, c'est la dimension de valeur qui fait que chaque personne est irremplaçable dans notre affection et dans notre estime. À cet égard, c'est dans l'expérience du caractère irréparable de la perte de l'autre aimé que nous apprenons, par transfert d'autrui sur nous-même, le caractère irremplaçable de notre propre vie. C'est d'abord pour l'autre que je suis irremplaçable. En ce sens, la sollicitude répond à l'estime de l'autre pour moi-même. Mais, si cette réponse n'était pas d'une certaine façon spontanée, comment la sollicitude ne se réduirait-elle pas à un morne devoir? (Ricoeur, 1990, p. 226).

The response that sollicitude provides to the fragilities shared by everyone, from a political point of view, must also be based on genuine spontaneity. Otherwise, we would be recognising the 'other' as a commercial asset with use and exchange value, something that already happens in part today, given the prevalence of utility over reciprocity. Thus, it is necessary to reclaim the role of 'Care' in the public space, as a way of refocusing on the human condition in its most modest form. In doing so, we will be investing in social and political cohesion, precisely because the internal conflicts that undermine public debate tend to be based on intolerant views of 'the other', rather than on openness to shared and joint community development. To assert the importance of 'Care' in con-

temporary democratic societies means to accept human fragility as the foremost characteristic, while affirming that the recognition of the other is the starting point for the construction of democracy.

3. Conclusion

The crucial role that ‘Care’ can play in contemporary democratic societies tends to be mainly undervalued due to the frenetic pace in which we live. Indeed, even in the field of digital and technological platforms, there is a systematic tendency to neglect its importance, even in a field that is, after all, so widely used by the vast majority of people. This can be seen for example in the way that violent, aggressive or erotic contents are often promoted in those platforms, to the detriment of contents that may encourage sharing, social cohesion or the promotion of public policies with a positive impact on the community.

Nonetheless, we can also see the continuous stimulation of negative feelings such as anger, hatred and envy, which not only fail to help create mechanisms of reciprocity, but also tend to aggravate existing conflicts. ‘Care’ has been put aside because it is said that it does not sell. But how could it sell if, after all, ‘Care’ is based on sharing, reciprocity and the dialectic exercise established between oneself and another. The ultimate goal of ‘Care’ it is not the pursuit for profits from it, but rather the possibility to live together in community. Therefore we must strive to not lose the connection that exists between the caregiver, the act of caring and the position of being cared; otherwise we will lose the best part of the human experience.

From the shadowy times that democracies face, there is no way

out through betting on the law of the strongest. But there is a solution through the awareness of mutual fragility. For this reason, it is necessary to recognize the importance of 'Care' for another in contemporary democratic societies, precisely because it is through this reevaluation that more just, solidarity-based, and cohesive societies can be built. If it has become possible to exploit negative feelings such as anger, hatred and envy, in order to sell a certain set of contents on a wide variety of platforms and public showcases, why can't we try to reverse the initial premise and invest in positive feelings such as: share, hope and love (agape [ἀγάπη]).

It is necessary to open paths like these to approaching the 'other' because the ones that lead to alienation are already well known. Despite initial fears, existential doubts and persistent conflicts, it is necessary to make this effort to welcome the 'other' in its own singularity. The human condition is already so fraught with experiences that are difficult to overcome alone, so why continue to see the 'other' as a constant threat when they too are crossing a resembling desert of existence. It is urgent to recognise that we are all fragile and finite humans. It is urgent to take care of oneself and another as one would like to be taken care of. Otherwise, we will continue to grope in the shadows for some light, and maybe return to the Hobbesian state of nature where everyone is a potential enemy. And it is not along this path that democracy will have the slightest chance of triumphing.

References

- Dau Van Hong, P. 2012. *Paul Ricoeur, Le Monde et Autrui*, Paris: Éditions L'Harmattan.
- Hengel, J. V. D. 1994. "Paul Ricoeur's Oneself as Another and Practical Theology", in *Theological Studies Journal*, 55 (3), pp. 458-480. Doi: <https://doi.org/10.1177/004056399405500302>.
- Kahn, A. 2013. *L'homme, le Libéralisme et le Bien Commun*, Paris: Éditions du Seuil.
- Maillard, N. 2011. *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Genève: Éditions Labor et Fides.
- Ricoeur, P. 1990. *Soi-Même Comme un Autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. 2005. *Parcours de la Reconnaissance*, Paris: Gallimard.



El Cuidado como Hospitalidad del Tiempo, Ética narrativa entre el Kronos médico y el Kairós del paciente

Abel García Abejas

Universidade da Beira Interior, Portugal

Abstract: This article offers an ethical and philosophical reflection on the practice of care in medicine, drawing on the classical distinction between Kronos (chronological time) and Kairós (meaningful, opportune time). In a clinical environment increasingly governed by acceleration, standardisation, and institutional pressure, caring requires a reappropriation of time as a space of hospitality toward the other. Listening to the patient and accompanying their suffering are essential components of a truly human clinical practice. Narrative medicine, as developed by Charon, along with the philosophical contributions of Ricoeur, Frank, and Carel, allows us to conceive of care as a temporal, relational, and ethical gesture. Within this framework, patient dignity is not sustained abstractly, but through the concrete possibility of telling one's story and being recognised as a subject.

Keywords: care; medical ethics; kronos; kairós; dignity.

Email: abel.abejas@fcsaude.ubi.pt

ISSN 2724-3745

Ética-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/9QESR](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/9QESR)

etica-mente.net

1. Introducción. El tiempo en crisis en la medicina contemporánea

En la medicina contemporánea, el tiempo ha dejado de ser un recurso clínico para convertirse en un obstáculo sistémico. La organización de los cuidados sanitarios bajo parámetros de eficiencia, productividad y coste-eficacia ha generado una transformación profunda del acto médico, del encuentro dialógico entre seres humanos al intercambio acelerado de datos clínicos. El médico contemporáneo ya no dispone de tiempo para escuchar, y el paciente —convertido en usuario— ya no espera ser escuchado. En este escenario, el cuidado, entendido en su dimensión ética y relacional, se fragmenta, se cronometra, se estandariza.

Como ha señalado Hartmut Rosa (Rosa, 2013), vivimos una era de “aceleración social”, en la que los procesos vitales, tecnológicos e institucionales se comprimen, generando un sentimiento difuso de anomia temporal. Esta aceleración afecta también a la medicina, que se ve confrontada a una tensión irresuelta entre Kronos —el tiempo lineal, cronológico y mensurable— y Kairós —el tiempo oportuno, significativo, propicio para el acontecimiento de la cura.

La pérdida del Kairós en medicina no es solo una cuestión de agenda o de organización hospitalaria. Es una pérdida ética, lo que se pierde es la posibilidad de cuidar en el sentido más pleno del término. Cuidar implica habitar el tiempo del otro, acoger su ritmo vital, su relato, su fragilidad. No es posible cuidar sin escuchar; y no se puede escuchar sin tiempo. La medicina narrativa, como veremos, no es una técnica literaria aplicada a la clínica, sino una forma ética de resistir al totalitarismo del Kronos, de abrir espacios de Kairós en medio de la prisa clínica (Ricoeur, 1984).

Hans-Georg Gadamer ya advertía que la salud y la curación no pueden reducirse a lo objetivable (Gadamer, 1996). La salud es “el silencio de los órganos”, pero también es la capacidad de estar en el mundo sin fricción. En este sentido, la curación no es una reparación técnica, sino un acontecimiento relacional que ocurre en el tiempo. La escucha clínica, la espera, la atención cuidadosa, no son meros adornos: son condiciones de posibilidad de la cura (Gadamer, 1996).

En la práctica clínica actual, sin embargo, el tiempo del cuidado ha sido reemplazado por el tiempo de la intervención. Se valora la rapidez en la toma de decisiones, la eficiencia diagnóstica, la optimización de recursos. Todo ello es importante, sin duda. Pero al eliminar el tiempo ético del encuentro, se pierde algo esencial: la posibilidad de que el paciente sea reconocido como sujeto y no solo tratado como portador de una patología. La técnica sin relato no cuida. La medicina sin Kairós no sana.

Este artículo se propone, por tanto, reflexionar filosófica y éticamente sobre la relación entre cuidado, medicina narrativa y temporalidad. Sostendremos que cuidar implica una forma específica de hospitalidad temporal: una disposición a interrumpir el flujo del Kronos para acoger el Kairós del otro, su tiempo roto por la enfermedad, su relato desarticulado, su necesidad de sentido. En tiempos de algoritmos, inteligencia artificial y telemedicina, esta hospitalidad del tiempo se vuelve aún más urgente.

Para ello, abordaremos en primer lugar la distinción entre Kronos y Kairós en el pensamiento clásico y su relevancia para la ética del cuidado. A continuación, exploraremos las contribuciones de la medicina narrativa como práctica de escucha ética, en diálogo con autores como Paul Ricoeur, Rita Charon, Arthur Frank y Havi Carel (Carel, 2008; Charon, 2006; Frank, 1995; Ricoeur, 1984). Finalmente, discutiremos las implica-

ciones clínicas de esta perspectiva y propondremos una ética del cuidado centrada en el tiempo compartido y significativo, más allá de la eficiencia técnica.

Esta propuesta no busca oponer técnica y humanidad, sino recordar que la técnica médica solo se convierte en cuidado cuando es mediada por el tiempo ético de la escucha. Como escribió Emmanuel Levinas, la ética comienza cuando somos interrumpidos por la presencia del otro (Levinas, 1969). En medicina, esa interrupción es siempre también una interrupción del tiempo, una irrupción del Kairós en medio del flujo previsible del Kronos.

2. Kronos y Kairós. Dos temporalidades del cuidado

El pensamiento griego antiguo nos legó una distinción fundamental para comprender la experiencia humana del tiempo, la que separa el Kronos del Kairós. Mientras el primero remite al tiempo lineal, cronológico, cuantificable —el tiempo que pasa, se mide, se contabiliza—, el segundo designa un tiempo cualitativo, densamente significativo, el momento oportuno, en el que algo esencial puede acontecer. Ambos conceptos atraviesan la historia de la filosofía occidental, pero adquieren una particular resonancia en el ámbito del cuidado clínico, donde el tiempo no es solo una coordenada externa, sino el escenario vivo de la relación terapéutica.

Kronos (χρόνος) es el tiempo del calendario, del reloj, de la secuencia de hechos. Es el tiempo de la medicina protocolizada, de las agendas informatizadas, de los algoritmos diagnósticos y del flujo continuo de decisiones clínicas. En el marco hospitalario, Kronos se traduce en turnos,

listados, tiempos de espera, duración de la consulta. Esta temporalidad es necesaria —permite organizar el sistema, garantizar el acceso, establecer prioridades—, pero se vuelve insuficiente cuando se convierte en la única forma posible de tiempo médico.

Kairós (καιρός), en cambio, se refiere a otra experiencia del tiempo, la del instante propicio, el tiempo cargado de sentido, el momento en que algo verdadero, curativo o transformador puede tener lugar. En la medicina hipocrática, Kairós era el momento decisivo en el curso de una enfermedad: un punto de inflexión donde el arte del médico debía manifestarse en su plenitud. “El médico debe estar atento al kairós”, advertía el *Corpus Hippocraticum*, porque allí se juega no solo la eficacia del tratamiento, sino la oportunidad ética de intervenir con sabiduría y prudencia (Jouanna & DeBevoise, 2001).

En el contexto clínico contemporáneo, esta tensión entre Kronos y Kairós se ha vuelto dramática. El Kronos médico impone sus lógicas de eficiencia, limitando cada vez más la posibilidad de un Kairós relacional, ese espacio donde el cuidado adquiere sentido profundo. El paciente vive su enfermedad desde una temporalidad propia —hecha de espera, de incertidumbre, de rupturas vitales— que muchas veces entra en conflicto con el tiempo estructurado del sistema de salud. En palabras de Havi Carel (2008), la enfermedad transforma radicalmente la experiencia del tiempo: ralentiza, detiene o deforma la relación del sujeto con el mundo. Cuidar, entonces, implica no solo intervenir clínicamente, sino entrar en la temporalidad alterada del otro, abrirse a su ritmo, acoger su urgencia silenciosa.

La tradición filosófica ha reflexionado sobre esta duplicidad temporal. San Agustín, en sus *Confesiones*, ya advertía que el tiempo no es solo

lo que medimos con relojes, sino lo que vivimos desde dentro: una experiencia fluida, a veces irregular, marcada por el deseo, la memoria y la espera (Agustín, 2015). Paul Ricoeur, retomando esta idea, distingue entre la temporalidad cósmica (Kronos) y la temporalidad narrativa (Kairós), aquella que da forma y sentido a los acontecimientos humanos. En el relato, el tiempo se vuelve significativo porque puede ser reconfigurado, interpretado, habitado éticamente (Ricoeur, 1984).

Para Ricoeur, la narrativa no solo estructura la experiencia del tiempo, sino que permite restituir el sentido allí donde el sufrimiento lo ha fragmentado. En este sentido, el Kairós no es un instante cualquiera, sino un acontecimiento ético: el momento en que el médico, suspendiendo la prisa del Kronos, se deja afectar por la historia del otro y responde con presencia (Ricoeur, 1984).

Esta distinción también ha sido retomada en contextos clínicos por autores como (Toombs, 1987), quien describe cómo el profesional de salud vive el tiempo de forma distinta al paciente. Mientras el primero está orientado a la resolución rápida de problemas, el segundo experimenta un tiempo cargado de ansiedad, lentitud o dislocación, especialmente en enfermedades graves o crónicas. La incomunicación no surge solo de una falta de empatía, sino de una disparidad ontológica en la vivencia del tiempo (Toombs, 1987).

Aceptar esta diferencia temporal exige del médico un gesto de hospitalidad radical: detener su tiempo para entrar en el tiempo del otro. No se trata de prolongar indefinidamente la consulta, sino de crear las condiciones para que algo significativo pueda acontecer —una palabra justa, un silencio fecundo, una mirada que acoge—. Estos gestos, que escapan a la lógica del Kronos, son los que constituyen el verdadero acto de cuidar.

Por tanto, el cuidado ético no es solo una actitud afectiva, sino una disposición temporal específica: la voluntad de reconocer y habitar el Kairós del paciente, aunque sea brevemente, incluso en medio de las restricciones del sistema. El profesional que cuida no es quien simplemente actúa, sino quien sabe esperar, escuchar, callar y responder, desde una ética del tiempo compartido.

3. La medicina narrativa como ética del Kairós

La irrupción de la medicina narrativa a comienzos del siglo XXI no representó solamente una renovación metodológica, sino una crítica radical a la crisis temporal, ética y epistemológica que atraviesa la práctica clínica contemporánea. Rita Charon, fundadora de esta corriente, propuso una medicina capaz de escuchar y comprender los relatos de los pacientes, no solo como una forma de mejorar la comunicación clínica, sino como una vía para restituir la dignidad narrativa de quienes han visto su identidad fragmentada por la enfermedad (Charon, 2006).

La medicina narrativa se sustenta en la convicción de que el relato no es un simple complemento a los datos objetivos, sino que constituye el núcleo humano del acto médico. Cuando una persona enferma narra su experiencia, no está informando pasivamente, sino reconfigurando su tiempo vivido, intentando dar sentido a la disrupción que la enfermedad ha introducido en su biografía. En este sentido, narrar no es sólo recordar, sino crear un espacio de Kairós, donde la temporalidad rota puede ser reordenada simbólicamente.

La escucha narrativa es, entonces, un acto ético que exige presencia, disponibilidad y atención. No puede darse bajo las lógicas del Kronos mé-

dico, donde la consulta es reducida a una serie de tareas cronometradas. Escuchar verdaderamente supone suspender la prisa, abrirse al tiempo del otro, incluso si ese tiempo es lento, inconexo, lleno de silencios. Esta suspensión —aunque breve— representa un Kairós clínico: un tiempo cargado de sentido, donde el profesional no solo diagnostica, sino reconoce.

Paul Ricoeur aporta a esta perspectiva una dimensión filosófica crucial. Para él, el ser humano es fundamentalmente un ser narrativo, cuya identidad se construye y reconstruye en el tiempo a través del relato (Ricoeur, 1992). En situaciones de enfermedad, esa identidad narrativa se ve amenazada, no solo por el deterioro físico, sino por la pérdida de continuidad biográfica. La función del médico, desde una ética narrativa, no consiste solo en restaurar la salud corporal, sino en acompañar la reconfiguración del relato de vida. Y eso solo es posible si se habita el Kairós del paciente.

Arthur Frank, en su obra *The Wounded Storyteller*, sostiene que los pacientes gravemente enfermos se convierten en narradores heridos, que buscan recuperar agencia sobre su historia en un contexto en que el discurso biomédico tiende a silenciarlos o reemplazarlos. La medicina narrativa, en ese sentido, es una forma de resistencia: no se trata de añadir humanidad a la técnica, sino de transformar la técnica en hospitalidad narrativa. Cuando un médico escucha verdaderamente, no hace solo un acto comunicativo: hace un acto político y ético, porque devuelve al paciente el derecho a ser sujeto de su historia (Frank, 1995).

Esta perspectiva tiene implicaciones profundas para el cuidado clínico. En primer lugar, redefine el rol del médico: ya no como técnico neutral, sino como testigo implicado en el sufrimiento del otro. En segundo lugar, transforma la consulta médica en un espacio de co-construcción

narrativa, donde el diagnóstico no es una sentencia, sino una interpretación compartida. En tercer lugar, introduce una temporalidad distinta, donde el tiempo deja de ser un recurso escaso y se convierte en un lugar ético.

Escuchar un relato de enfermedad no es simplemente permitir que el paciente hable. Es estar dispuesto a acompañar el caos, a esperar sin interrumpir, a aceptar que el otro no siempre tiene palabras claras, ni tiempos breves, ni relatos lineales. La narrativa del sufrimiento suele ser fragmentaria, circular, marcada por repeticiones o silencios. Pero precisamente ahí, en esa estructura no lógica del Kairós, es donde se da la oportunidad de una relación verdaderamente ética.

En este marco, cuidar es también narrar con el otro, aceptar entrar en su tiempo narrativo, aunque ello signifique interrumpir momentáneamente el Kronos institucional. No se trata de oponerse a los protocolos o a la evidencia científica, sino de recordar que la verdad clínica no se agota en los datos, y que la escucha es una forma de conocimiento. Una clínica sin narración es una clínica sin sujeto.

Finalmente, cabe subrayar que esta ética narrativa no es un ideal abstracto. Se encarna en gestos concretos: en cómo se formula una pregunta, en el tono con que se responde, en el tiempo que se deja al silencio, en la manera en que se nombra o se toca. Son esos pequeños gestos —aparentemente marginales— los que crean o destruyen espacios de Kairós. Como ha señalado Havi Carel, los pacientes no siempre buscan respuestas técnicas: muchas veces lo que más necesitan es ser escuchados en su vulnerabilidad, ser reconocidos como personas más allá de la enfermedad (Carel, 2016).

4. El relato del paciente como gesto de dignidad

En el corazón del acto de cuidar no se encuentra únicamente la aplicación de un saber técnico, sino la capacidad de reconocer al otro en su singularidad sufriente, de otorgarle el derecho a ser escuchado, comprendido y acompañado. En este sentido, el relato del paciente no es un dato más a ser recolectado en la anamnesis, sino un gesto de afirmación ontológica y ética, un acto mediante el cual el sujeto reclama su lugar en el mundo del sentido, en medio del caos existencial que supone la enfermedad.

La enfermedad grave no afecta solamente al cuerpo: hiere también la identidad, fragmenta el tiempo, interrumpe la narrativa personal. En palabras de Arthur Frank, el paciente se convierte en un “narrador herido”, obligado a reconstruir su historia desde una ruptura que no eligió. Esa reconstrucción no puede hacerse en soledad. Necesita de un otro que escuche sin invadir, que acoja sin dominar, que esté presente sin instrumentalizar. El cuidado comienza allí donde el relato es posible, donde la palabra del paciente no es reducida a un síntoma, sino acogida como expresión de una subjetividad vulnerada pero no anulada (Frank, 1995).

La dignidad, en este contexto, no es una propiedad abstracta ni una categoría jurídica vacía. Es, como ha sugerido Paul Ricoeur, el resultado de una dialéctica entre la identidad narrativa (ipse) y la identidad permanente (idem). La enfermedad puede alterar profundamente la primera —quién soy, qué sentido tiene mi vida, cómo me relato a mí mismo—, pero el acto de narrar permite una re-figuración de la identidad, una actualización del sí-mismo que resiste a la despersonalización biomédica. Escuchar ese relato no es un acto neutro: es un reconocimiento simbólico de la dignidad del otro (Ricoeur, 1992).

En este sentido, la medicina narrativa se alinea con una concepción relacional y dinámica de la dignidad. Lejos de entenderla como un atributo individual e inmutable, autores como Erikson o Leget han propuesto pensar la dignidad como algo que se construye —y a veces se reconstruye— en el contexto de las relaciones de cuidado. Esta “dignidad dinámica” exige prácticas de reconocimiento, espacios donde el sujeto pueda reapropiarse de su historia, aun en medio de la fragilidad (Eriksson et al., 2006; Leget, 2013).

La narración es una de esas prácticas privilegiadas. Al permitir que el paciente cuente su historia con sus propias palabras, se le devuelve el control simbólico sobre su existencia, se le reconoce como fuente de sentido y no como simple objeto de intervención. Este reconocimiento tiene un valor clínico, pero también antropológico y ético: reafirma al otro como alguien que, incluso en el umbral de la muerte, sigue siendo sujeto de palabra, de historia y de mundo.

En situaciones de final de vida, esta dimensión se vuelve aún más crucial. La proximidad de la muerte intensifica la necesidad de cerrar ciclos narrativos, de reconciliarse con el pasado, de encontrar significado en la trayectoria vital. La terapia de la dignidad, propuesta por Harvey Chochinov, parte precisamente de esta intuición: permitir que los pacientes terminales narren sus memorias significativas no solo mejora su bienestar emocional, sino que refuerza su sentido de dignidad (Chochinov, 2002; Chochinov et al., 2002). Sin embargo, como han señalado críticas posteriores, dicha terapia puede quedar limitada si se aplica de forma protocolar, sin una verdadera apertura al Kairós del relato, sin atención a los silencios, a los gestos no dichos, a la temporalidad interior del paciente (Guo & Jacelon, 2014; Pleschberger, 2007).

Cuidar, entonces, no es sólo actuar, sino también escuchar con una ética de la atención, dar hospitalidad a la palabra del otro, aun cuando esta se presente de forma discontinua, titubeante o dolorosa (Murdoch, 2001). La escucha narrativa no busca corregir ni completar el relato del paciente, sino darle un lugar en el mundo, un espacio donde su voz no sea colonizada por el lenguaje técnico, sino acogida en su precariedad expresiva.

Este tipo de cuidado exige una disposición distinta por parte del profesional. No basta con preguntar “¿qué le pasa?”, sino que es necesario interrogarse por el quién que sufre: ¿quién es esta persona que me habla? ¿qué mundo se ha roto para ella? ¿cómo puedo estar presente sin invadir su historia? Estas preguntas no tienen respuestas fáciles, pero orientan una práctica clínica profundamente ética, donde el relato no es un medio para alcanzar un diagnóstico, sino un fin en sí mismo: el reconocimiento de la dignidad narrativa del paciente como expresión máxima del cuidado.

5. Implicaciones clínicas. Cómo habitar el Kairós en la práctica médica

Tradicionalmente, la formación médica ha enfatizado la adquisición de conocimientos científicos, habilidades técnicas y toma de decisiones basada en evidencia. Estas competencias son, sin duda, imprescindibles. No obstante, en el encuentro clínico cotidiano, muchas de las decisiones verdaderamente significativas no se juegan solo en el plano de lo técnico, sino en el modo en que el profesional habita el tiempo compartido con el paciente. Desde esta perspectiva, una de las tareas más urgentes de la medicina contemporánea consiste en reaprender a habitar el Kairós, es decir, a reconocer y sostener los momentos en los que el cuidado se torna un acontecimiento ético.

Habitar el Kairós en el contexto clínico no significa prolongar indefinidamente cada consulta ni abandonar la estructura necesaria del Kronos institucional. Significa, más bien, adoptar una disposición temporal distinta, en la que el profesional está atento a la singularidad del momento presente, disponible para dejarse afectar por la narración, el silencio o el gesto del paciente. Este tipo de atención —como ha propuesto Simone Weil— es una forma de amor no posesivo: una presencia que no invade, sino que acoge. Tal presencia requiere entrenamiento, no solo emocional o comunicacional, sino ético y filosófico (Weil, 1969).

En la práctica clínica, esta hospitalidad temporal se traduce en gestos concretos: el médico que suspende brevemente su ordenador para mirar a los ojos, que permite al paciente completar su frase sin interrumpir, que tolera el silencio como parte del discurso, que pregunta “¿qué es lo que más le preocupa en este momento?”, incluso si ello no aparece en el protocolo. Son detalles, sí, pero configuran una atmósfera clínica radicalmente distinta, donde el paciente no se siente reducido a su patología, sino reconocido como alguien que merece tiempo, escucha y respeto.

Diversos estudios han mostrado que incluso breves momentos de escucha auténtica pueden tener un impacto significativo en la experiencia del paciente, en su percepción de dignidad, y en la construcción de la alianza terapéutica (Beach et al., 2005; Suchman et al., 1997). No se trata, por tanto, de elegir entre eficiencia y humanidad, sino de comprender que la humanidad es parte constitutiva de la eficacia clínica, sobre todo en contextos de cronicidad, sufrimiento o final de vida. La práctica del Kairós no es un lujo moral, sino un componente esencial del buen cuidado.

El modelo de cuidados paliativos ofrece un ejemplo paradigmático de esta lógica. Allí donde el objetivo no es la curación, sino la atención

integral del sufrimiento, el tiempo adquiere otra textura. Los equipos paliativos aprenden a leer los signos del momento oportuno —para hablar, para callar, para iniciar una conversación difícil— y desarrollan una sensibilidad ética que no puede reducirse a algoritmos. Esta sensibilidad temporal, como ha destacado diferentes autores (Allard et al., 2024; McCaffrey et al., 2016), es una forma de sabiduría clínica, más cercana al arte que a la técnica.

Del mismo modo, en la medicina general o de familia, el Kairós se manifiesta en la continuidad relacional, en la acumulación de pequeños momentos compartidos que, con el tiempo, generan confianza, reconocimiento y apertura. El médico que conoce a su paciente no solo por sus diagnósticos, sino por su historia vital, sus miedos, su red afectiva, está mejor preparado para intervenir éticamente cuando el momento lo exige. Esta temporalidad ampliada, longitudinal, es una reserva de Kairós dentro del Kronos cotidiano del sistema sanitario.

A nivel formativo, es urgente que las facultades de medicina incorporen explícitamente la educación ética del tiempo clínico. No basta con cursos de comunicación empática o protocolos de humanización. Es necesario enseñar a los futuros profesionales a discernir los momentos en que la acción técnica debe dar paso a la presencia significativa, a cultivar la paciencia, la atención sostenida, la tolerancia a la incertidumbre. En este sentido, la filosofía, la fenomenología y la literatura no son disciplinas accesorias, sino fuentes de sabiduría clínica, indispensables para una medicina que no quiera convertirse en pura gestión biotecnológica del cuerpo.

Finalmente, cabe señalar que el cuidado del Kairós no se opone a la tecnología, pero sí la reordena éticamente. Las herramientas digitales pueden ser aliadas valiosas —historiales electrónicos, consultas virtuales,

inteligencia artificial—, pero no deben sustituir la presencia ética del profesional. El riesgo, como ha advertido Daston, es caer en una automatización del juicio clínico que deje fuera las dimensiones irreductibles del sufrimiento humano (Daston, 2022). Habitar el Kairós implica resistir esa tendencia, afirmando que la dignidad del paciente comienza por el tiempo que le concedemos.

Cuidar, en definitiva, es una forma de estar en el tiempo del otro. Es renunciar, aunque sea por unos minutos, al control absoluto del Kronos para entrar en el ritmo propio del cuidado, donde cada palabra puede ser revelación, cada silencio puede ser compañía, cada pausa puede ser gesto de humanidad.

6. Conclusión. Cuidar como crear tiempo para el otro

A lo largo de este artículo hemos intentado desplegar una idea central: cuidar no es simplemente hacer algo por el otro, sino crear el tiempo necesario para que ese otro pueda ser. En un contexto clínico cada vez más dominado por el Kronos —el tiempo cronológico, mensurable, sistematizado—, la práctica del cuidado exige abrir espacios para el Kairós: esos momentos cargados de sentido donde la escucha, la presencia y el reconocimiento se hacen posibles.

El cuidado clínico, desde esta perspectiva, no se reduce a la competencia técnica ni a la buena voluntad interpersonal. Es una práctica ético-temporal, una forma de estar con el otro en un tiempo compartido que permite reconfigurar la experiencia del sufrimiento, devolver la voz a quien la ha perdido, y sostener la dignidad narrativa incluso en el umbral de la muerte. El profesional que cuida no es simplemente aquel que

resuelve problemas, sino aquel que sabe reconocer el momento oportuno para escuchar, para callar, para acompañar.

Este enfoque, en diálogo con la medicina narrativa, la filosofía hermenéutica, y las éticas del reconocimiento, propone una comprensión del cuidado como hospitalidad del tiempo. Una hospitalidad que no es ilimitada ni ingenua, sino concreta, encarnada en la práctica cotidiana, ejercida dentro de las tensiones reales del sistema sanitario. No se trata de idealizar la lentitud, sino de recordar que hay gestos clínicos que solo pueden emerger cuando se concede tiempo al otro —cuando el Kairós irrumpe y el Kronos se suspende, aunque sea brevemente.

Frente a una medicina tentada por la automatización, la estandarización y el cálculo, el cuidado emerge como una forma de resistencia ética. Cuidar es recordar que ningún algoritmo puede escuchar un relato, que ningún protocolo puede sustituir el silencio que acompaña, y que ningún dato puede capturar la experiencia vivida del sufrimiento. El tiempo del cuidado no es el tiempo de la producción, sino el tiempo del encuentro: un tiempo fecundo, vulnerable, humano.

En última instancia, cuidar es un gesto de fe en la humanidad del otro. Es afirmar, con cada mirada, con cada pausa, con cada palabra paciente, que su vida importa, que su historia merece ser contada, que su dignidad puede ser sostenida incluso en la fragilidad. Y para ello, lo más urgente no es añadir más técnicas, más sí recuperar el arte de estar con el otro en su tiempo, allí donde la ética se hace presencia y la presencia se vuelve cuidado.

Bibliografia

- Agustín. 2015. *Confesiones*. Madrid: Verbum. Available at: <https://books.google.pt/books?id=8NoBCwAAQBAJ>.
- Allard, E., Dumaine, S., Sasseville, M., Gabet, M., & Duhoux, A. 2024. *Quality of palliative and end-of-life care: a qualitative study of experts' recommendations to improve indicators in Quebec (Canada)*, in *BMC Palliative Care*, 23(1), 146. <https://doi.org/10.1186/s12904-024-01474-8>.
- Beach, M. C., Sugarman, J., Johnson, R. L., Arbelaez, J. J., Duggan, P. S., & Cooper, L. A. 2005. *Do patients treated with dignity report higher satisfaction, adherence, and receipt of preventive care?* in *Ann Fam Med*, 3(4), 331-338. <https://doi.org/10.1370/afm.328>.
- Carel, H. 2008. *Illness: The Cry of the Flesh*. Durham: Acumen. Available at: <https://books.google.pt/books?id=XjEqAQAAAMAAJ>.
- Carel, H. 2016. *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press. Available at: <https://books.google.pt/books?id=yTvKDAAAQBAJ>.
- Charon, R. 2006. *Narrative medicine: Honoring the stories of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chochinov, H. M. 2002. *Dignity-conserving care--a new model for palliative care: helping the patient feel valued*, in *Jama*, 287(17), 2253-2260. <https://doi.org/10.1001/jama.287.17.2253>.
- Chochinov, H. M., Hack, T., McClement, S., Kristjanson, L., & Harlos, M. 2002. *Dignity in the terminally ill: a developing empirical model*, in *Soc Sci Med*, 54(3), 433-443. [https://doi.org/10.1016/s0277-9536\(01\)00084-3](https://doi.org/10.1016/s0277-9536(01)00084-3).
- Daston, L. 2022. *Rules: A Short History of What We Live By*, Princeton: Princeton University Press. Available at: <https://books.google.pt/books?id=9hhZEAAAQ-BAJ>.
- Eriksson, K., Peterson, C. I., Zetterlund, J. E., Olsson, K. A., & Peterson, C. I. 2006.

- The Suffering Human Being*. Chicago: Nordic Studies Press. Available at: <https://books.google.pt/books?id=OQLkNQAACAAJ>
- Frank, A. W. 1995. *The wounded storyteller: body, illness, and ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gadamer, H.-G. 1996. *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*. Redwood City: Stanford University Press.
- Guo, Q., & Jacelon, C. S. 2014. *An integrative review of dignity in end-of-life care*, in *Palliat Med*, 28(7), 931-940. <https://doi.org/10.1177/0269216314528399>.
- Jouanna, J., & DeBevoise, M. B. 2001. *Hippocrates*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Available at: <https://books.google.pt/books?id=o9s9AhN6psEC>.
- Leget, C. 2013. *Analyzing dignity: a perspective from the ethics of care*, in *Med Health Care Philos*, 16(4), 945-952. <https://doi.org/10.1007/s11019-012-9427-3>.
- Levinas, E. 1969. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- McCaffrey, N., Bradley, S., Ratcliffe, J., & Currow, D. C. 2016. *What Aspects of Quality of Life Are Important From Palliative Care Patients' Perspectives? A Systematic Review of Qualitative Research*, in *J Pain Symptom Manage*, 52(2), 318-328. e315. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2016.02.012>.
- Murdoch, I. 2001. *The Sovereignty of Good Over Other Concepts*. London: Routledge. Available at: <https://books.google.pt/books?id=s4qV3FFZ9eAC>
- Pleschberger, S. 2007. *Dignity and the challenge of dying in nursing homes: the residents' view*, in *Age Ageing*, 36(2), 197-202. <https://doi.org/10.1093/ageing/af1152>.
- Ricoeur, P. 1984. *Time and Narrative*, Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as Another*, Vol. 30. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosa, H. 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Suchman, A. L., Markakis, K., Beckman, H. B., & Frankel, R. 1997. *A model of empathic communication in the medical interview*, in *Jama*, 277(8), 678-682.
- Toombs, S. K. 1987. *The meaning of illness: a phenomenological approach to the pa-*

tient-physician relationship, in *J Med Philos*, 12(3), 219-240. <https://doi.org/10.1093/jmp/12.3.219>.

Weil, S. 1969. *Attente de Dieu*. Paris: Fayard. Available at: <https://books.google.pt/books?id=EkT6wAEACAAJ>



La responsabilità comunicativa come cura “nella” sfera pubblica deliberativa: dall’informazione alla legislazione.

Giuseppe Morana

Università di Catania, Italia

Abstract: In modern liberal democracies, information affects the law and the democratic system. Based on Habermas and Kelsen, the article discusses the role of information and law in defining political power in the 21st century. The importance of social and environmental responsibility for democracy and public opinion is emphasised.

The aim is to reassess the concept of the people represented in favour of a deliberative multitude and political plurality. Compliance with this principle of accountability could guide legislative action in regulatory gaps resulting from technological progress.

Keywords: communication responsibility, information, deliberation, public sphere, law-making.

Email: giuseppe.morana@phd.unict.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: 10.17605/OSF.IO/VQJRA

etica-mente.net

1. Premessa: parricidi intellettuali e questioni di fondo

Informazione e diritto sono i due poli su cui si è sempre giocata la politica di una democrazia: da un lato apertura, trasparenza ed una certa “eticità” della comunicazione, dall’altro forza e violenza legittima. Codesti sono due elementi sembrano abbastanza in contraddizione, se pensiamo che filosoficamente afferiscono a due ambiti ontologici slegati e opposti: l’“essere” il primo, il “dover-essere” il secondo (Kelsen, 2021, pp. 16-17)¹.

Tuttavia, arrestare la riflessione ontologica solo a questo livello come fa il filosofo austriaco, rischia di portare oggi ad uno scollamento tra l’attività politico-legislativa e la società civile² e in ultima analisi tra il “potere costituito” dello stato e il “potere costituente” della moltitudine³. I due “mondi” qui delineati, benché siano incomparabili, non sono in contraddizione (Kelsen, 2021, p. 138). Tale stato di cose però oggi non è più sufficiente: oltre e contro Kelsen, nell’epoca dell’iper-mediazione globalizzata odierna, occorrerà anche radicalizzare l’uno nell’altro, le norme nei fatti⁴, per salvaguardare la democrazia ed evitare derive populiste. Occorrerà allora focalizzarci sui mediatori che, agendo tra l’uno e l’altro, rendano giustizia alla natura di entrambi.

¹ Le norme hanno un valore oggettivo e non graduato, consistente nella relazione tra comportamento e legge valida, la quale genera un giudizio oggettivo con funzione di “conoscenza”. Al contrario, i fatti e le informazioni hanno un valore soggettivo, dato dalla relazione tra la psiche di un soggetto e un oggetto nella realtà, la quale genera un giudizio soggettivo con funzione di “coscienza” (Cfr. H. Kelsen, 2021, pp. 35-37).

² Testimoniato oggi per esempio dalla sempre maggiore scarsa affluenza alle urne elettorali, fenomeno che rischia di esautorare di per sé la democrazia rappresentativa.

³ Si usano qui la classica terminologia presa da Negri, 2002.

⁴ Di per sé questa è una bestemmia per molti giuristi, che oggi però si rende necessaria.

Utile alla nostra trattazione risulterà dunque la riflessione storico-concettuale di Habermas. Tale studioso dimostrò che il paradigma di stato liberale di diritto funzionava tramite una costituzione ed una corrispettiva “sfera pubblica” (*agorà*), intesa come organo mediatore tra il polo del privato (*oikos*) e il polo del pubblico potere istituito (*ecclesia*), ossia la corte, le istituzioni legislative costituite, la polizia ecc. (cfr., Habermas, 2005, 4, 33-37).

Possiamo allora pensare le due sfere, dei fatti e delle norme, come ontologicamente collegate da una terza sfera mediana: la sfera pubblica deliberativa dell’opinione pubblica esplicantesi nell’*agorà* che funge da polo “intersoggettivo” in grado di orientare le altre due sfere alla ricerca del bene comune (Bauman, 2014⁵, pp. 91-92). Ciò che però dovrebbe innervare questa dimensione non dovrebbero essere le informazioni viziate dai giudizi di valore soggettivi, ma atti comunicativi intersoggettivi. Difatti:

La comunicazione pubblica costituisce il nesso necessario tra l’autonomia politica dell’individuo e la formazione della volontà politica comune di tutti i cittadini (Habermas, 2022, p. 96).

In tal modo la sfera pubblica deliberativa instaura una circolarità comunicativa tra opinioni private e decisioni pubbliche fungendo da cinghia di trasmissione e da filtro tra *oikos* ed *ecclesia*. Attraverso tale legame i cittadini si possono considerare co-legislatori democratici operanti nello spirito dell’autonomia politica esercitata intersoggettivamente poiché i circoli comunicativi si integrano dialogicamente alle procedure formalizzate di deliberazione democratica di tipo parlamentare (Maceratini, 2025, pp. 60-61).

L'atto di volontà del legislatore nello stato di diritto si dovrebbe quindi fondare su questa terza dimensione e non sulla semplice opinione soggettiva della maggioranza in società. In una democrazia sana, solo il significato politico di questa comunicazione intersoggettiva dovrebbe essere tramutato in oggettività giuridica, perché solo quanto discusso nell'agorà mediato dai mass media tradizionali potrebbe essere certificato in possesso di un certo "logos", dato un kantiano uso pubblico della ragione (Maceratini, 2025, p. 60).

Tuttavia, la valenza di tale dimensione oggi appare svilita. Innanzitutto col passaggio dallo stato liberale di diritto allo stato sociale di diritto, la biopolitica del costituzionalismo social-democratico ha irregimentato molti spazi liberi della società civile precedentemente non normati, depotenziando così la sfera pubblica (cfr., Habermas, 2005, pp. 266-269). Tale operazione ha così mutato l'opinione pubblica da "organo mediatore" a "finzione del diritto pubblico", portando ad una graduale dissoluzione sociopsicologica del concetto di sfera pubblica deliberativa nel corso del XX secolo (cfr., Habermas, 2005, pp. 278-281).

In secondo luogo con l'avvento dei mass-media digitali e della globalizzazione è emersa una "sfera pubblica digitale" corrispettiva delle contemporanee "e-democracy", ossia il nuovo stadio nel paradigma dello stato di diritto. La logica del digitale, veicolata dai *social networks*, oggi sta infatti trasformando la cittadinanza e inquinando la discussione pubblica. Vedremo di seguito come.

Per governare tale stato di cose, potrebbe essere utile ripristinare un'autentica *agorà* (intesa come sfera pubblica deliberativa) che riprenda la sua originaria missione di paideia delle masse e pedagogia di un *demos* autenticamente al potere (Bauman, 2014⁵, p. 101).

2. Tra “panopticon” e “synopticon”

Prima di tutto, è bene sottolineare il fatto che la democrazia, tramite la sfera pubblica, permette un flusso multidirezionale dell’informazione, sia *top-down* che *bottom-up*. L’agorà, in quanto “potere costituente” detiene la funzione di controllo dell’operato del “potere costituito”, il quale dovrebbe così rispondere al primo. Tale meccanismo fa sì che, per esempio, secondo Sen sia direttamente la stessa forma democratica a fondare il benessere economico e materiale della società (cfr. Sen, 1990; Sen, 1999).

Una sfera pubblica che consapevolizza la moltitudine sul funzionamento del potere costituito, conferisce potere al “popolo sovrano” e costruisce così la libertà di quest’ultimo in maniera sostanziale e non solo formale. Il “sapere”, derivato dalla comunicazione multilivello nella sfera pubblica, fonda infatti il “potere”, ossia la pretesa di diritti da parte dei cittadini (Sunstein, 2017, pp. 175-176).

Seguendo la lezione del “*panopticon*” di Bentham, estrapolata da Foucault, possiamo perciò asserire che è proprio la visibilità (sugli altri e sul mondo) l’elemento ontologico che disegna qualunque potere di un agente politico (cfr. Foucault, 2012, p. 69).

In ambito pubblico-politico ciò si traduce nel fatto che: da un lato nella sfera pubblica mediatica il potere politico viene tradizionalmente a coincidere con la visibilità sociale (Maceratini, 2025, p. 63); dall’altro si produce una costrizione, operata dai cittadini verso il potere, i quali attaccano il principio del dominio vigente col “principio di pubblicità” (Habermas, 2005, p. 34). Tuttavia, affinché i rappresentati abbiano que-

sto potere sui rappresentanti è necessaria una limpida, chiara e sincera “comunicazione” politica che innervi l’opinione pubblica sia in maniera *top-down* che *bottom-up* (Sunstein, 2017, p. 272).

Tale principio di pubblicità produce così quello che in letteratura viene chiamata “*synopticon*” (inverso del *panopticon*) ossia un dispositivo biopolitico in cui non è più il pubblico (i molti) ad “entrare” nel privato (i pochi), ma il privato ad entrare nel pubblico. Nella società digitale odierna, tuttavia, da strumento di controllo e contrasto al potere in mano ai cittadini, il *synopticon* è diventato ciò che ha permesso la colonizzazione della sfera pubblica da parte del privato, la fuga del pubblico-potere costituito dal governo della società e la conseguente distruzione della sfera intersoggettiva dell’agorà. (Bauman, 2014⁵, p. 76). Ciò sta generando una sorta di “privatismo civico” dove il dibattito di un pubblico di (e)lettori cede tendenzialmente di fronte allo scambio di gusto dei consumatori (Maceratini, 2025, p. 63).

3. Informazione vs Comunicazione

La definizione normativista della norma giuridica, qui usata⁵, presuppone una sfera pubblica trasparente i cui il cittadino abbia un ruolo attivo nell’elaborare e rispondere alle informazioni; ragion per cui è la comunicazione, e non la semplice informazione ciò su cui essa dovrebbe fondarsi. Ridurre la comunicazione democratica al suo elemento informativo conduce facilmente ad appiattirla alla comunicazione dell’informatica digitale, per come teorizzata dalla teoria del linguaggio

⁵ La norma giuridica può essere intesa come il significato di un atto di volontà contenuto in un enunciato giuridicamente valido rivolto all’altrui comportamento (cfr. Kelsen, 2021, pp. 14-19).

di Jakobson, confacente al programma della cibernetica di Wiener (Fabris, 2018, pp.22-23).

L'informazione cibernetica, infatti, sopprime la sfera prettamente morale del comunicare poiché presuppone un destinatario non responsivo e non creativo, privo di responsabilità e consapevolezza. Questo perché nel web viene a mancare quella "intermediazione qualitativa" assicurata invece dai media tradizionali. Tramite le illimitate possibilità di networking digitale dei social networks tutti diventano al contempo autori e fruitori di notizie, ma nessuno si configura come "intermediario responsabile" (Maceratini, 2025, p. 64)

L'autentica comunicazione democratico-deliberativa, al contrario, non può fare a meno di questa dimensione etico-noumenica che se fosse eliminata comporterebbe un impoverimento del *logos* intersoggettivo che si viene ad istaurare con la comunicazione.

La comunicazione, specie quella democratica, deve essere molto di più di una semplice informazione: deve prevedere che ogni locutore sia anche un interlocutore. "Comunicare" deriva dal latino "*communico*", che significa "mettere in comune, condividere". Ciò è proprio l'atto di fondazione della "*communitas*", in cui si manifesta la possibilità di rendere qualcosa "comune" (Fabris, 2018, p. 25). L'informazione "comunicata" diventa così un bene di solidarietà, il cui valore cresce in proporzione al numero di persone che la consumano.

Al contrario, la semplice informazione comporta al massimo un *feedback* estrinseco di risposta e non anche apertura alla revisione delle proprie posizioni, coinvolgimento e partecipazione. È la comunicazione che crea l'intersoggettività, non la mera informazione. Nell'epoca

dell'iper-mediatizzazione digitale, tale dimensione altra, trascendente e trascendentale rispetto ai soggetti in comunicazione, spesso viene colonizzata dal mezzo il quale viene ad assorbire la rilevanza semantica e morale dei messaggi comunicati, facendo avverare la profezia di McLuhan: “Il mezzo è il messaggio!” (cfr. McLuhan, 1967, pp. 19-26, 78). Portare questa logica ai massimi livelli può però produrre distorsioni gravi di conseguenze, come le *echo chambers*.

4. Bolle mediatiche

Considerato quanto sopra, si comprende che il gergo dei *social* mal interpreta il termine “condividere”, indicando semplicemente l'*upload* di contenuti. Per lo più gli utenti creano il proprio “*daily-me*” (Sunstein, 2017, pp. 11-12) sui *social* con i propri contenuti politici, ma così facendo non svolgono attività comunicativa ma meramente informativa delle loro posizioni. I *social* mostrano solo ciò che desideriamo, creando “bolle culturali” dove tutto il patrimonio di pensiero è già condiviso ergo non c'è più nulla “ancora-da-comunicare”: ogni atto di comunicazione al loro interno diventa “tautologico” e assoluto, quindi ridotto a mera “informazione”.

Tutto ciò ha generato uno svilimento della classica “dottrina del foro del pubblico”, la quale prevedeva di preservare attivamente la possibilità per il cittadino di essere esposto a oratori, opinioni e discussioni che non aveva scelto precedentemente e che tuttavia gli sarebbero state utili per aumentare la sua consapevolezza civica. Il foro pubblico classico, così, garantiva l'efficacia delle contestazioni e contrastava l'isolamento ideologico e mediatico (Sunstein, 2017, p. 50).

La logica cibernetica porta invece alla produzione di echo-chambers e “corporazioni digitali”, le quali disgregano la comunità deliberante perché, balcanizzando la deliberazione stessa, strutturano spazi semipubblici come teatro di interessi particolari in conflitto che, da un lato, generano una confusione di pubblico e privato e, dall’altro, una netta distinzione solo tra i membri dentro e fuori dal gruppo politico di riferimento di ciascuno (Maceratini, 2025, p. 65).

Il neoliberismo post-moderno, da questo punto di vista, mettendo al centro l’individuo-consumatore (monade isolata) al posto del cittadino intersoggettivo (Bauman, 2014⁵, p. 83) ha ridotto il numero di esperienze sociali condivise, inficiando sulla deliberazione. Un maggior numero di esperienze condivise tra tutta la società, infatti, sarebbe indice di maggiore coesione intra-sociale (Sunstein, 2017, pp. 182-184).

Tale antropologia neoliberista, invece, atrofizza la deliberazione democratica e il diritto che da essa deriva, inibendo a cascata anche l’amministrazione del bene comune (cfr. Storing, 1980, p. 369). Possiamo dire quindi che il digitale tra producendo il passaggio dalla “democrazia del pubblico” alla “democrazia dei micro-pubblici” (Maceratini, 2025, p. 67). In tale contesto esistenzialmente instabile e frammentato, le convinzioni o i principi temporalmente stabili vengono sacrificati in favore degli effetti a breve termine del potere (Han, 2023, pp. 26-27) facendo sì che le uniche associazioni possibili oggi siano solo delle effimere “comunità piolo”, assunte come surrogato di scarsa qualità di veri movimenti sociali e democrazie (cfr. Bauman, 2014⁵ pp. 54-55).

5. Libertà e uguaglianza nella logica cibernetica

Alla luce di queste riflessioni possiamo asserire una dicotomia basilare: la pseudo-condivisione *social* è un “mostrare-ostentando” un’intimità resa pubblica che rivela solo un ripiegamento narcisistico e autocelebrativo (Han, 2022, p. 92); la vera condivisione-partecipazione politica, invece, è un “dialogare-argomentando”. La confusione tra le due rischia di distruggere lo stesso concetto di libertà democratica, in quanto porta inevitabilmente le possibili discussioni verso l’ambito della verità assoluta che, infatti, è ἀλήθεια (*aletheia*) e può essere perciò solo “svelata”, “mostrata” ma non “di-mostrata”, ossia argomentata, ponderata o discussa. Come insegna Arendt, infatti, l’*aletheia* è sempre antipolitica e dispotica (Arendt, 2004², p.48).

La libertà data dalla partecipazione, comporta la creazione di una comune intersoggettività relativa; la pseudo-libertà, invece, intesa dal neo-liberismo come semplice auto-affermazione personale o assenza di vincoli da parte di un’autorità politica (Bauman, 2014⁵, p. 77) porta solo alla riverberazione di soggettività e oggettività assolute, che non permettono deliberazione dentro la sfera pubblica. Tale concezione di libertà, a nostro avviso sbagliata, è sostanzialmente in linea con la tesi liberista secondo cui la libertà coincida con la possibilità d’azione in tutto ciò che non è vietato giuridicamente (Kelsen, 2021, p. 64).

Niente e nessuno, per esempio, vieta all’utente dei vari media di vedere/ascoltare solo un certo tipo di contenuti. Così facendo però egli restringe potenzialmente molte informazioni, anche casuali che, comunicate nella sfera pubblica, potrebbero aumentare la sua consapevolezza civica. Non prestando “cura” a ciò si finisce per equiparare un’opinione

adeguatamente e prudentemente ponderata con un semplice assenso o dissenso immediato “a caldo” (Fabris, 2018, p. 109).

Ciò purtroppo devasta lo stesso concetto di uguaglianza in due sensi. In una prima accezione, appiattisce le differenze tra competenze, annullando così un certo principio informale di *auctoritas*, sempre usato in una sfera pubblica funzionante per galvanizzare la popolazione ed evitare le possibili derive nefaste in una società di massa. In tale senso l’uguaglianza si riduce a omologazione culturale (Fabris, 2018, p. 108).

In un secondo senso, l’uguaglianza democratica viene deviata quando è concepita come coincidente alle condizioni di possibilità espressiva stabilite dal patrono privato di una piattaforma mediatica. Ciascuno sarebbe ugualmente libero di esprimere la propria opinione nella misura in cui ciò è garantito dalla struttura della piattaforma stessa e dalle regole stabilite dal suo possessore (*ibidem*).

D’altro canto, l’uguaglianza di facciata dei *social* non è equa anche perché non è garantita a tutti l’eguale possibilità di accesso alle risorse digitali, configurando il “*digital divide*” come un problema di vera e propria giustizia sociale (*fairness*) per come intesa da Rawls (cfr. Rawls, 2019⁵, pp. 32-36, 50). Il presunto merito sociale di ogni opinione non sarebbe così dato da un requisito o capacità culturale, ma solo da un “merito strumentale”, ossia l’aver accesso ad uno strumento che altri non hanno.

Ciò contraddice chiaramente l’ideale linguistico-comunicativo della democrazia di massa, per come indicato da Habermas, il quale noi riteniamo essere la situazione potenzialmente più ottimale da realizzare per una democrazia sana. Il discorso razionale, oltre a dover essere pubblico e inclusivo, dovrebbe garantire uguali diritti di comunicazione ai par-

tecipanti, presupporre sincerità. Quella struttura comunicativa creerà uno spazio deliberativo per la mobilitazione dei migliori contributi disponibili agli argomenti più rilevanti (cfr. Habermas, 1997, p. 940).

Parallelamente, considerare la libertà non come l'assenza di regole, ma come il punto finale dell'imputazione (Kelsen, 2021, p. 131) permetterebbe di stemperare gli effetti negativi dell'estensione della logica cibernetica alla sfera pubblica. Ciò richiamerebbe ciascun cittadino alla propria "responsabilità comunicativa" intesa come "cura" della dimensione intersoggettiva all'interno della sfera pubblica deliberativa.

6. La precipitazione del significato giuridico nella comunicazione politica

6.1. Il logos comune dei due mondi

Stante la dialettica triadica tra *oikos*, *agorà* ed *ecclesia* prima esposta, la nuova ontologia giuridico-comunicativa che proponiamo in questo articolo porta ad affermare che la forma sociologica e fenomenologica dell'informazione di partenza discussa nell'opinione pubblica può determinare l'essenza (sostanza) noumenica della norma di arrivo, e che di conseguenza quest'ultima è fondata sulla prima. In tale frangente quindi aristotelicamente la "forma" è "sostanza".

Ciò è presto dimostrato: se in democrazia riesce a vigere il principio della "pubblicità", prima accennato (*supra*), allora non vi può essere contraddizione tra un eventuale "dentro-nascosto" e un "fuori-esposto". Ciò fa sì che fenomeno (esterno) e noumeno (interno) coincidano entrambi sia nella norma che nella comunicazione avvenuta nella sfera pubblica.

Da ciò si capisce che la comunicazione, la deliberazione e la legiferazione hanno tutte una comune radice ontologica nel concetto greco di λόγος (*logos*), inteso come “discorso razionale”. È difatti la “parola”, di volta in volta proferita, affermata, discussa e conclamata, ciò che si mostra sempre in questi processi e che li collega tutti. Vi è quindi un’unica “ragione democratica” che va svolgendosi man mano. La norma giuridica in democrazia, così, si dovrebbe configurare idealmente come “maturazione diacronica, induttiva e qualitativa della discussione pubblica”⁶.

6.2. *Iper-oggettivazione e de-responsabilizzazione*

Considerato quanto detto, l’informazione-comunicata che dovrebbe innescare il processo legiferativo dovrebbe possedere uno status intersoggettivo; tuttavia, con l’applicazione della logica cibernetica alla democrazia l’informazione viene già ad essere oggettivata prima ancora di diventare norma, venendo già assunta come verità di fatto assoluta⁷.

⁶ Il termine induttivo è qui da intendere con due significati: in primo luogo un passaggio ascendente dal «basso/molteplice/particolare» (delle informazioni discusse nella società civile) verso «l’alto/unitario/generale» (il «cielo» dello stato di diritto). In secondo luogo, tale salto è induttivo in quanto, semplicemente, partendo da conclusioni incerte arriva ad altrettante «conclusioni incerte» (ossia le leggi, valide ma modificabili). Chiaramente quest’ultimo grado di «incertezza della norma» non è qui riferito alla validità o all’efficacia delle leggi, per come questi due attributi sono intesi da Kelsen. Al contrario, rimandano alla loro semplice «non-assolutezza», ossia alla possibilità che in futuro esse possano essere rimesse in discussione. Tale incertezza non è quindi qualcosa di negativo: al contrario è garanzia dell’intrinseca pluralità e relatività che ogni democrazia dovrebbe possedere per potersi definire tale.

⁷ Ciò a causa, ricordiamolo, sia delle echo-chambers/bolle mediatiche che, più in generale, della passivizzazione della comunicazione dei cittadini cui si va incontro con un utilizzo spasmodico dei social (*supra*).

Poiché, come detto, la forma della comunicazione determina la sostanza della legislazione, allora il legislatore potrà ricavare solo una legislazione “*ab-soluta*” da quest’informazione iper- e pre-oggettivata, sciolta dai legami con la dimensione deliberante da cui dovrebbe derivare. Al contrario, l’oggettivizzazione del significato giuridico-politico delle attività comunicative della sfera pubblica andrebbe fatta precipitare dopo la sua trasformazione in norma e non prima, quando risulta solamente attività comunicativa. Una legge dettata da una comunicazione assolutizzata e balcanizzata rischia di produrre politiche populiste e norme con pseudo-aspirazioni totalitarie. Questo perché viene a mancare un principio riflessivo di auto-osservazione della società e si spinge l’opinione pubblica verso la personalizzazione e spettacolarizzazione della politica (Maceratini, 2025, p. 67).

La norma oggettivata ma non assoluta, che invece conserva la sua radice nell’intersoggettivo e nella moltitudine rappresentata dei punti di vista, è democraticamente responsabile. Questo perché conserva la facoltà di rimettere in gioco sé stessa e il contesto trans-reale (materiale e digitale) in cui essa agisce.

L’oggettività-relativa della norma democratica si fonda sulla intersoggettività dell’azione comunicativa; al contrario, l’oggettività-assoluta della norma totalitaria si fonda sulla spersonalizzazione e deresponsabilizzazione della comunicazione intra-popolare.

Esempio di quanto detto potrebbe essere il fenomeno delle *fake news*: queste sono proprio il prototipo di informazione non comunicativa. Dicendo il non-essere, codeste non sono funzionali alla deliberazione democratica e rendono vacua la comunicazione ivi compresa, poiché l’ef-

ficacia del messaggio sostituisce le pretese di validità sollevate dalla prassi discorsiva (Han, 2022, p. 11).

Una responsabilizzazione dell'agire comunicativo all'interno della sfera pubblica deliberativa potrebbe diventare allora una sorta di "esserci-per-la-cura", heideggerianamente parlando, "nella" società civile e "della" democrazia in generale, poiché, responsabilizzerebbe anche il legislatore.

7. Per un principio di responsabilità

Dalle precedenti argomentazioni traiamo la necessità di un certo principio di responsabilità "al" e "dello" stesso contesto relazionale, quale antidoto per impedire una deriva antidemocratica facilmente percorribile via *social* e per disincentivare la creazione delle nicchie mediatiche. Tale principio, che ciascuno di noi potrebbe sostenere, dovrebbe intendersi come "cura" dell'ambiente intersoggettivo e comunicativo comune, diventando una sorta di guida tanto nella navigazione digitale, quanto nell'attività legislativo-deliberativa.

La responsabilità è da maneggiare qui con due significati: rispondere "di" conseguenze a posteriori e rispondere "a" criteri legislativi e d'azione a priori. Sebbene le conseguenze a posteriori dell'applicazione di una norma o di un'azione morale non possano essere totalmente prevedibili, è anche vero che i principi a priori da cui il legislatore parte per la sua attività legislativa spesso sono semplici postulati sociali condivisi da più persone, ma ingiustificati (Fabris, 2018, p. 56). Proprio per questo la responsabilità di tenere viva l'azione comunicativa e deliberativa nella sfera pubblica investe ciascuno di noi cittadini.

Una sfera pubblica informatizzata, ma non comunicante al suo interno, e quindi non deliberante, non è responsabile né nell'uno né nell'altro senso prima accennati. In tale situazione, nessuno vuole o può rispondere delle conseguenze (a posteriori) date da una *fake news* o da una deliberazione compiuta malamente e nessuno sa dar conto dei principi che guidano (a priori) la sua azione politica e legislativa.

Tale principio di responsabilità, invece, permetterebbe di salvaguardare il nesso critico in cui il legislatore trasforma l'informazione in significato giuridico, in quanto, come ci ricorda John Rawls:

I benefici provenienti dalla discussione stanno nel fatto che anche i legislatori rappresentanti hanno limiti nella conoscenza e nella capacità di ragionare. Nessuno di loro conosce tutto ciò che gli altri conoscono, o può fare proprio le stesse inferenze che essi possono fare in comune (Rawls, 2019⁵, p. 298).

Tutto ci fa capire quanto la classica dialettica rappresentanti-rappresentati, nell'era dell'iper-mediatizzazione e accelerazione digitale, non sia più sufficiente per evitare l'esautoramento della democrazia stessa⁸ e necessiti di essere integrata da sempre maggiori elementi di potere diretto dei cittadini.

8. Da cittadini a consumatori e ritorno

La comunicazione-deliberazione, ridotta con la logica digitale a mera informazione, diventa così al giorno d'oggi iper-oggettivata e al contempo de-soggettivizzata perché relativizza gli attori in

⁸ Tale esautoramento è certificato dalla sempre più scarsa affluenza elettorale, la quale è il prevedibile effetto di una politica personalizzata ridotta a spettacolo.

gioco che la concezione normativista di legge presuppone. Riteniamo che solo i cittadini siano i veri soggetti della democrazia e della sua sfera pubblica deliberativa. Tuttavia, essi, ridotti a meri fruitori di informazioni, perdono il loro status per trasmutarsi in semplici “consumatori di cultura”, che non hanno più un *setting* valoriale da cui improntare l’attività comunicativo-deliberativa.

Centrale oggi nell’uso delle tecnologie informatiche, infatti, è, non già il possesso di qualcosa, (di un *hardware* poniamo) ma la fruizione di un servizio. Ciò che viene commerciato o messo in comune non è più il “possesso”, ma “l’uso” (Fabris, 2018, p. 54). Proprio questo punto è ciò che segna la crisi della teoria liberale, a nostro avviso.

Benché sia una tendenza del sistema attuale, l’appiattimento del cittadino al consumatore rimane un qualcosa di indebito e deleterio. In primo luogo, è sbagliato che si dia perché i gusti di un consumatore non devono essere giustificati; le preferenze politiche di un cittadino invece sì (Sunstein, 2017, p. 71).

In secondo luogo, le preferenze del consumatore sono prodotte dalle circostanze in cui egli si trova a vivere, le quali però sono a loro volta prodotte dal mercato stesso. Ciò configura un consumo che quindi si autoproduce e in cui la persona è solo uno suo strumento del suo perpetrarsi. L’apparente mancanza di vincoli nella scelta del consumatore, allora, non esaurisce il concetto di libertà (Sunstein, 2017, p. 215-216).

Questo perché l’eterogenesi dei fini nel mercato e nella società civile, predicata dalla teoria liberale dell’economia politica, non è paragonabile all’eterogenesi dei fini nella sfera pubblica deliberativa. Ciò è testimoniato dalla consapevolezza dei soggetti sociali in merito alla duplicità di

vita che si trovano a vivere (cittadini e consumatori al contempo), per cui spesso sono consapevoli che le scelte che prenderebbero nella veste dell'uno non coinciderebbero con le scelte prese nella veste dell'altro (Sunstein, 2017, p. 200).

In sostanza, è solo il cittadino colui che, riuscendo a pensare collettivamente, può limitare autonomamente la propria libertà in rapporto a quella degli altri (cosa impossibile per il semplice consumatore di cultura).

Possiamo asserire ciò perché la libertà in una democrazia deliberativa è, soprattutto, possibilità di avere preferenze e credenze formate con adeguata ponderazione, data da un dialogo comunicativo con esposizione ad una quantità di informazioni sufficienti (e non dalla semplice informazione estrinseca e non partecipativa che avviene in una bolla mediatica). Non vi è alcuna garanzia di libertà in un sistema incentrato su un *daily-me* (Sunstein, 2017, p. 75).

Peraltro, la presunta maggiore libertà di scelta del consumatore rispetto a quella del cittadino è in realtà velleitaria: rappresenta infatti un vuoto brancolare nell'insicurezza esistenziale di un individuo ridotto ad una successione puntuale di pensieri in cui l'induzione incessante al consumo annichisce il desiderio politico a favore del mero godimento estatico. Nell'età della globalizzazione neoliberista, ciò certifica il passaggio dalla moderna società disciplinare (Foucault, 2014) ad una società del controllo per tramite del consumo (cfr. Bauman, 2014⁵, pp. 80-84).

Tale stato di cose è da combattere con la responsabilità comunicativa come "cura" della pubblica *agorà*. Tale principio può permettere all'*agorà* di riconquistare "l'ecclesia" e quindi ricostruire il rapporto tra la

sfera del pubblico potere istituito e quella privata per costruire “una società autonoma” per veri “cittadini autonomi” (Bauman, 2014⁵, pp. 110-111).

9. Conclusioni aperte

Le varie teorie filosofiche, politologiche e sociologiche qui delineate offrono spunti di riflessione per prevedere futuri sviluppi. Comunicazione e legislazione sono cambiati ontologicamente, come visto, entrambi per le stesse due cause: la globalizzazione neoliberista e postmodernista e l’iper-mediazione eliminate la mediazione stessa, paradossalmente. Così, se prima l’informazione (i fatti) e diritto potevano risultare come ambiti disgiunti, oggi si necessita un ripensamento dell’ontologia gius-positivistica classica valsa fino ad oggi con un nuovo modello che abbiamo cercato qui di delineare che colleghi i due modi dell’essere e del dover-essere per tramite di una completa teorizzazione di una sfera pubblica deliberativa.

In tale dimensione deve operare il principio di responsabilità comunicativa che abbiamo prima descritto, il quale è intrinsecamente intersoggettivo, dialogante e orizzontale. Benché oggi sia in via d’estinzione occorre invece tornare a recuperarlo.

Riferimenti bibliografici

- Arendt, H. 2004². *Verità e politica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Baumam, Z. 2014⁵. *La solitudine del cittadino globale*, Milano: Feltrinelli.
- Fabris, A. 2018. *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Roma: Carocci.
- Foucault, M. 2012. *Nascita della Biopolitica. Corso al collège de France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli.
- Habermas, J. 1997. *Between Facts and Norms*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 2005. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, J. 2022. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin: Suhrkamp.
- Han, B.-C. 2014. *La società della trasparenza*, Milano: Nottetempo.
- Han, B.-C. 2022. *Le non cose. come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino: Einaudi.
- Han, B.-C. 2023. *Infocrazia*, Torino: Einaudi.
- Kelsen, H. 2021. *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano, Torino: Einaudi.
- Macarati, A. 2025. *Media digitali, sfera pubblica e democrazia nella recente riflessione filosofico-giuridica di Jürgen Habermas*, in Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica, XVII, 1, pp. 59-69.
- McLuhan, M. 1967. *Gli strumenti del comunicare*, Milano: Il saggiaiore.
- Negri, A. 2002. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma: Manifesto Libri.
- Rawls, J. 2019⁵. *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- Sen, A. 1990. *Poverty and famines. An essay on entitlement and deprivation*, Oxford: OUP.
- Sen, A. 1999. *Development as freedom*, Oxford: OUP.
- Sunstein, C. R. 2017. *#republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, Bologna: Il Mulino.
- Storing, H. J. (ed.) 1980. *The Complete Anti-Federalist*, vol. II, Chicago: University of Chicago Press.



Care of the Self and the Politics of Pleasure: Foucault, S/M, and Resistance

Cristian Gonzalez Arevalo

Universität Freiburg, Deutschland

Abstract: This study explores consensual sadomasochism (S/M) as a contemporary expression of Michel Foucault’s “care of the self” (*epi-meleia heautou*), Greco-Roman practices aimed at cultivating autonomy through conscious regulation of body, pleasures, and social relations. Though historically distant, S/M shares self-regulation, ethical codification, and the fusion of pleasure and discipline. Emerging in the 1980s within gay subcultures amid HIV/AIDS and growing institutional control over sexuality, it operates as a technique of subjectivation and micropolitics of resistance. Rather than merely opposing norms, S/M invents modes of life beyond institutional capture, making pleasure a formative, ethically governed dimension of existence.

Keywords: Sadomasochism, Self-Care, Resistance, Ethics, Pleasure.

Email: cristian.gonzalezarevalo@email.uni-freiburg.de

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: 10.17605/OSF.IO/W4CT6

etica-mente.net

1. Introduction

Michel Foucault's later work marks a significant turn from his earlier analyses of power and knowledge toward questions of ethics and the constitution of the subject. In *The Care of the Self* (1986), he revives the Greco-Roman notion of *epimeleia heautou*, or “care of the self,” understood as a network of practices—physical training, regulation of pleasures, medical attention, and philosophical reflection—designed to cultivate autonomy and ethical responsibility. These practices did not merely aim at health but sought to integrate the body, desire, and social life into a reflective mode of existence.

This framework offers a valuable lens for examining contemporary phenomena that reconfigure the relationship between body and pleasure beyond traditional moral or medical models. The key question guiding this research is whether certain marginal or countercultural sexual practices share structural continuities with ancient “care of the self” techniques. Specifically, this study turns to consensual sadomasochism (S/M), as it developed in the 1980s within urban subcultures and gay communities. Despite vast historical and cultural differences, a Foucauldian perspective reveals parallels in self-regulation, codification of relationships, conscious use of bodily experience, and the integration of pleasure with discipline. The political context is equally relevant. The HIV/AIDS crisis of the 1980s intensified state and medical regulation of sexuality through discourses of safety and control. In response, some collectives devised autonomous strategies that combined harm reduction with the creation of new forms of pleasure. Within this tension between institutional control and community self-determination, consensual S/M emerges as a

practice defined by protocols, negotiation, knowledge of the self and the partner, and an ethical commitment to consent. Pain and power dynamics here become elements in a creative, meaningful experience governed entirely by the participants.

From this standpoint, the connection between “care of the self” and consensual S/M is not incidental. Like Greco-Roman practices, it demands a deliberate engagement with the body, a shared ethical code, and a life project in which pleasure is formative rather than disruptive. In Foucault’s terms, it realises an “aesthetics of existence,” shaping life, sensations, and relations according to self-imposed design. The central hypothesis of this work is that consensual S/M can be understood as a contemporary form of “care of the self” in the Foucauldian sense. It operates simultaneously as a technique of subjectivation and as a micropolitics of resistance to institutional norms regulating the body and sexuality. Pleasure and discipline here are not opposites but coordinated within an autonomous ethical system, producing forms of resistance grounded not in direct opposition to power, but in the invention of modes of life beyond the reach of normative control.

2. Michel Foucault and the 1980s focus on Ethics

Foucault’s work in the 1970s—especially *Discipline and Punish* (Foucault, 1995) and the first volume of *The History of Sexuality* (1978)—marked a decisive shift away from the traditional juridical and repressive models of power, which viewed power primarily as a negative force exercised through law, prohibition, and coercion. His “analytics of power” emphasised the productive, pervasive, and capillary nature of modern power relations, focusing on how institutions, norms, and disci-

plinary practices constitute subjects and organise social life. Rather than locating power in a sovereign or centralised authority, Foucault analysed its dispersed, relational, and microphysical forms, embedded in everyday practices and knowledge systems. To put it briefly, in *Discipline and Punish*, he analysed the shift from sovereign power to disciplinary power, based on surveillance and norms; then in *The History of Sexuality I*, he introduced the idea of biopower to describe political technologies aimed at managing life. Overall, during the 1970s, emphasis was placed on institutional mechanisms—such as prisons, hospitals, and schools—and on how these can direct conduct without a visible central authority.

In the 1980s, without abandoning his concern with power (Nealon, 2008, p. 5), Foucault shifted towards questions of ethics and the constitution of the subject. Drawing inspiration from Greek, Roman, and Hellenistic culture, Foucault explored the “care of the self” (*epimeleia heautou*) as a daily, deliberate practice through which individuals actively shape their existence in a reflective, ethical, and aesthetic manner. This approach implied engaging in spiritual and philosophical exercises—such as self-examination, meditation, dialogue, and controlled conduct—that cultivated an ongoing attentiveness to one’s thoughts and actions. In this perspective, life could be envisioned as a work of art whose form and beauty emerge from conscious self-fashioning rather than from passive conformity to imposed norms. Such techniques were not confined to normative obedience or moral discipline; rather, they opened a space for the invention of singular and creative ways of living, enabling individuals to construct distinctive modes of subjectivity guided by freedom, intentionality, and aesthetic sensibility. In this way, the care of the self functioned as both an ethical commitment and a transformative practice, linking self-knowledge to the art of living (Foucault, 1985, pp. 29-30).

It was also in this context, particularly following his immersion in the gay community of San Francisco, that he began to refer to S/M not as a practice of violence but as a space for exploration and the creation of new forms of pleasure and relationships (cf. Bersani in Caillat, 2014, p. 108; Foucault, 1996, pp. 383-388).

Some thinkers hold that Michel Foucault's thought is marked by profound breaks, dividing his work into almost disconnected stages. Under this view, a first archaeological phase is clearly distinguished, focused on the analysis of knowledge and discourse; a second genealogical phase, oriented towards the study of power relations; and a third ethical phase, dedicated to practices of the self and governmentality. Those who defend this perspective argue that at each transition, Foucault abandons conceptual and methodological frameworks in favour of entirely new ones. In particular, the transition from the 1970s to the 1980s in Foucault's thought attracted significant criticism, shaping his interpretations. From Marxist positions, he was criticised for his apparent depoliticisation and his refusal to identify a revolutionary subject (Holloway, 2002; Kellner & Pierce, 2011; Žižek, 2000). Others, from feminism (Hartsock, 1990) and critical theory (Fraser, 1981; Habermas, 1987), questioned whether his analysis of power offered clear normative criteria for resistance, or, since in Foucault "the political has no end", we should "forget" him (Baudrillard, 2007, p. 31). In the academic sphere, his distancing from totalising discourse theory and his appeal to ethical practices were seen by some as a retreat from politics into aestheticised individualism (Lagasnerie, 2012; Zamora, 2014; Zamora & Behrent, 2016).

One might concede that Foucault himself acknowledged having not made sufficient progress in thinking about how to integrate the fig-

ure of the ethical subject within a broader political horizon (Foucault, 1996, p. 443). Actually, some thinkers have argued that the texts in which Michel Foucault addressed the link between power and freedom in the last period of his life are marked by ambiguity, which is not only because the work was left unfinished, but also relates to the complex conceptual tensions in his thinking at that stage (Cadahia, 2014, p. 34). Ultimately, this ambiguity could have led to the emergence of two dominant and separate interpretive traditions. On one hand, the biopolitical line (Agamben, 1998; Esposito, 2008; Hardt & Negri, 2000; Lemke, 2016; Mbembe, 2003), focuses on the ways in which life itself becomes an object of power. This reading tends to emphasise the totalising nature of power and can risk portraying it as an overwhelming, deterministic force with little room for genuine freedom or resistance. And, on the other hand, interpretations associated with the ethics or aesthetics of existence (Hadot, 1995; Schmid, 2000), focus on practices of self-realisation and resistance—often highlighting aesthetic or moral self-stylisation, but at the same time depoliticising freedom, treating it as an individual or private matter separated from broader social and political struggles.

While I agree with Cadahia that the polarised readings of Foucault might have obscured the interdependence between power and freedom—since each of them isolates only one dimension of Foucault's late thought and ignores the complex, mutually constitutive relationship between power and freedom that he was trying to develop in his final period—I approach this diagnosis from a slightly different angle. Cadahia views the problem primarily as a failure to bridge biopolitical and ethical analyses within Foucault's framework (Cadahia, 2011, p. 166); I, instead, argue that although Foucault's references to S/M occupy a marginal place in his work, they can be understood as the crystallisation of a theoretical con-

cern that accompanied him from the 1970s: to investigate how freedom is exercised at the very heart of power relations. From his early studies on disciplinary techniques and biopolitics, Foucault questioned the view of the subject as a mere passive recipient of domination, emphasising that wherever power is exercised, margins of resistance, escape, and reinvention also emerge.

Starting from Michel Foucault's observation about the transition from sovereign power — characterised by the ceremonial spectacle of submission as a central mechanism to produce obedience — to biopower — where such spectacularity diminishes although it does not disappear — I suggest that his conception of power was never totalising. The key to this openness lies in the semantic ambivalence of the French term *soumission*, which designates both obedience imposed by force and voluntary acceptance of norms. This double meaning reveals that power (*pouvoir*) is not limited to external coercion, but constitutes a network of relations in which the subject, even in a subordinate position, actively participates in the production and reproduction of forms of domination.

If this participation manifests as voluntary submission, it opens a margin of action that surpasses negative resistance, making possible a creative activity within the historically given conditions. Hence, the subsequent introduction by Foucault in the 1980s of the notion of 'governing oneself and others' refines this issue: governing involves both the external guidance of others' behaviours and self-governance, extending the ambivalence present in submission. Domination and self-formation thus intertwine in the constitution of subjectivity. From this perspective, the well-known Foucauldian invitation to 'create oneself as a work of art' takes on a precise meaning: in the interstices of power that allow for

voluntary submission, freedom is conceived as the capacity to reflectively style existence, beyond mere compliance with universal norms. These margins are not residual spaces but active zones of subjective production and political invention, where the subject engages in deliberate practices of self-direction and self-formation.

In this context, Foucault's references to sadomasochism during the 1980s illuminate a key aspect: even the strictest form of submission can contain the possibility of reorganising subordinate relationships. Sadomasochism, conceived as a consensual practice and a paradigmatic model of power, functions as a creative laboratory (*entreprise créatrice*) in which bonds are tested that do not reproduce the unilateral nature of coercion, but rather involve the active co-production of all participants. In its aesthetic-performative dimension, sadomasochism shifts the body from its condition as a passive, disciplined object to a surface of aesthetic and political inscription. Within this framework, elements such as pain, physical limitation, or positional asymmetry cease to signify solely as imposition and become raw material for creation under agreed-upon and conscious conditions. This process produces a partial fracture of normative forms of subjectivity and bonds: the public and aesthetic explicitisation of these scenes challenges the boundaries of acceptability and reveals that power is a relational field that can be reorganised from its own mechanisms.

Consequently, bodily performances that operate through logics of consensual domination not only stylise life but also critically intervene in the political and symbolic landscape of biopower. By transforming relational experience into a work of art, these practices embody, in Foucauldian terms, one of the most radical forms of exercising freedom in contexts where power seems to saturate what is possible, demonstrating that even

from within their historical constraints, it is feasible to invent new ways of being and relating.

3. The care of the self as the seed for resistance

In Michel Foucault's later work, the concept of 'care of the self' occupies a central place, especially in the third volume of *The History of Sexuality*, titled *The Care of the Self*. There, Foucault distances himself from the initial view centred on 'repression' to explore how, in Greco-Roman antiquity, individuals governed themselves through voluntary, conscious, and codified practices. In these practices, pleasure — the aphrodisia — is not merely a realm of moral restrictions but a territory of ethical self-formation, a space where the subject is constructed and transformed. The care of the self thus presents itself as a set of historically situated techniques that enable the individual to direct their existence towards a desired form, establishing a particular balance between the body, desire, and social bonds.

In Antiquity, these techniques included physical exercises, diets, organisation of daily life, regulation of sexual pleasures, medical care, and philosophical dialogue. The aim was not only to maintain health but also to cultivate a vigilant and reflective relationship with oneself. Foucault emphasises that this care of the self is not an individualistic retreat or withdrawal from society; on the contrary, it constitutes a way of integrating into the community with a form of ethical and political presence that arises from self-governance. This political dimension is fundamental, as the individual who cares for themselves constructs a space of freedom in the face of external impositions, preserving their capacity to act and decide over their own body and pleasures.

Suggesting a theoretical link between Michel Foucault and sado-masochism (S/M) can be seen by some as a biographical reference, while others view it as inconsistent. Whereas some biographers have frequently highlighted Foucault's personal interest in these sexual practices (Éribon, 1989, p. 337; Macey, 1993, p. 339)—which could also have fostered a fantasy that developed around Michel Foucault's personal life and preferences (Veyne, 2010, p. 142) or influenced moralising interpretations of the French philosopher's personal life (Miller, 1993, p. 27)—, it should be noted that the author of *The History of Sexuality* referred to S/M only tangentially (Foucault, 2024, p. 288), maybe directly only in some interviews given in the years before his death (Foucault, 1996, pp. 383-388). Nevertheless, when Foucault in the 1980s began to refer positively to sadomasochistic (SM) practices, observed within the gay community and urban subcultures, he did so from this ethical perspective. In various interviews and conversations, he mentions SM not as a mere deviation or transgression, but as a laboratory where new forms of pleasure and bodily relations are invented. What may seem anecdotal or marginal actually responds to his interest in demonstrating that the body is a space of experimentation and that power relations are not solely an axis of domination, but also a possible field of play and creation. This directly connects with the notions of care of the self: consensual SM involves discipline, negotiation, knowledge of one's own body and others', attention to boundaries and safety, all within a framework of agreed rules. Just as in ancient practices of care, it is a practice that involves techniques, codes, and an art of living.

In the 1980s, the historical context adds another layer of meaning. The HIV/AIDS crisis radically transformed sexual practices and the public perception of homosexual communities. Medical, state, and media institutions promoted discourses and control mechanisms over sexuality,

imposing models of ‘acceptable’ or ‘safe’ behaviour within a normative and hygienist framework. Foucault observes how, in response to these regulations, many communities react not only with explicit political resistance but also by creating new modes of sexual life that incorporate safe practices, codes of mutual care, and structures of consensus. From this perspective, S/M is not merely an aesthetic or playful expression but a practice that rejects the logic of state and medical morality and proposes alternative ways of organising pleasure that are autonomous and communal.

Understanding S/M as part of an ethics of care for oneself involves recognising that the pain, discipline, and power relations enacted there are transformed into meaningful experiences under mutual control. In consensual S/M, pain is not harm but a reinterpreted sensation directed towards erotic or identity-related purposes; power is not mere coercion but a play element, a dramatized structure that can be inverted or dissolved according to established rules. In this sense, S/M shifts the classical axis that separates pleasure and pain, re-signifying both within an aesthetic of existence. And it is precisely this capacity to redefine the most basic codes of bodily experience that interests Foucault: the body, as a field of experimentation, is liberated from prescribed forms and becomes a space where ethics, politics, and aesthetics intertwine.

From a Foucauldian perspective, resistance is not limited solely to directly confronting established institutions or laws. Rather, it also — and perhaps more profoundly — manifests in the invention of ways of life that cannot be fully controlled or neutralised by mechanisms of power. In this context, self-care, as a seed or germ of resistance, takes on a central importance, as it operates by creating forms of existence that are sus-

tained through individual autonomy, deep self-knowledge, and the capacity to establish a personal sense in relationships and pleasures. Foucault recognises that power always traverses bodies and desires, manifesting at multiple levels. However, he emphasises that this constant presence of power does not exhaust all the subject's possibilities for action. Through techniques of the self, the individual can transform that power into raw material for creativity and personal transformation, making it possible for resistance to emerge from the subtlety of subjective and everyday practices.

The references made by Foucault regarding the subject of sadomasochism, in this context, are neither casual nor random, as they embody, in the contemporary society in which we currently live, what he had observed in ancient and traditional practices: a set of voluntary regulations, a process of learning in the management and control of one's own body, a stylisation of existence that harmoniously combines pleasure with discipline. The transition from self-care, which dates back to ancient Greece and Rome, to contemporary sadomasochism, is neither a linear nor direct process, but both share a fundamental principle: the deliberate and conscious production of a subject who governs themselves in relation to and in harmony with their experience of pleasure. In antiquity, restrictions and doses of pleasure served a purpose aimed at maintaining the balance and health of the body and mind; in sadomasochism, the controlled administration of the intensity of sensations and the definition of specific roles allow for a safe, controlled experience within a framework that fits within a community or collective code. In both cases, it involves practising a knowledge of the body that does not depend solely on external norms, but on a carefully designed and lived ethics by those who experience and adopt these practices, from a perspective of self-knowledge and personal freedom.

In the political realm, this implies a form of resistance that is not conceived as mere negation of power, but as its reconfiguration. In the consensual SM, relations of domination are represented, regulated, and inverted in a process that escapes the binary logic of master/slave of real power; physical pain becomes a sign, an element of communication and connection. Similarly, the ancient practice of self-care was rich in strategies for the individual to remain as free as possible from the interference of magistrates, doctors, or guardians, using the cultivation of the self as a defence against impositions. In Foucault's formulation, both practices are political insofar as they allow the creation and maintenance of ways of life different from those prescribed.

Furthermore, there is also an element of invention that profoundly permeates both self-care and the work of subjectivation and personal governance. Foucault believed that the subject should 'invent' their own life as if it were a work of art or a unique creation, rather than simply passively submitting to a pre-established model or pattern. The 'aesthetics of existence' he describes are precisely that capacity to shape, style, and personalise everyday life, including how the physical body is treated, the way pleasure and pain are experienced, and the quality of human relationships. In the 1980s, S/M appeared as an exemplary case, in the sense of being a paradigmatic example: it was not merely about mechanically repeating scenarios of power or structures of domination, but about creating entirely new frameworks and choreographies that, as a whole, redefined the meaning of sexual and affective experience. The consensual and carefully codified nature of these practices also ensured that participants maintained control and mutual care, thus reinforcing the ethical and responsible dimension of all activity.

The context of Foucault's references to S/M cannot be separated from his own experience and observation of gay culture in cities like San Francisco. There, S/M communities not only cultivated alternative erotic practices but also created spaces for socialisation, solidarity, and care in the face of stigma and illness. This makes them a contemporary example of what self-care could be: a bodily and social practice that, at the same time, affirms autonomy and constructs a micro-politics of resistance. The fact that these practices emerged and persisted amidst an environment of intense surveillance and moralisation reinforces the idea that self-care, in any of its historical forms, is inseparable from resistance.

For all these reasons, the interpretation that links self-care with consensual sadomasochism (SM) established in the 1980s is not merely an extrapolation or a forced conclusion, but rather a recognition of deep and fundamental affinities and compatibilities that exist between both aspects. In both situations or contexts, the individual, the subject, positions themselves as a highly active, dynamic, and proactive agent or actor in all areas and aspects of their own life, establishing and defining, through their own decisions and actions, norms, rules, and principles that regulate and control their relationship, interaction, and coexistence with everyday pleasure, which they experience and enjoy daily. All of this is carried out within a framework that prioritises, values, and assigns great importance to safety and personal freedom, which are fundamental and essential concepts in their lifestyle and in their way of understanding and living existence. In the philosophy and thought of Foucault, the French philosopher and thinker, these practices, behaviours, and activities reveal the possibility and opportunity for sexuality to cease being merely a domain dominated by control, regulation, or repression, or spontaneous and unrestricted liberation, and instead transform into a space of art, technique,

and creation—a space where the subject is formed, moulded, reinvented, reconfigured, and continuously transformed. Hence, the interest in SM is not limited to viewing it as a marginal, superficial, or secondary phenomenon, but rather as a clear and evident example that inventiveness, creativity, the capacity for innovation, and discipline can coexist peacefully, harmoniously, and constructively in the process of creating and building one's own identity, the self, subjectivity, and individual character.

Thus, self-care is a seed of resistance, as it contains, from within, the capacity to subvert the imposed order by creating ways of life that do not merely reject norms but also develop alternatives. Foucault's references to the SM corroborate that, for him, the body and pleasure are fields of political and ethical action; that resistance can be dressed in rituals, roles, and coded games; and that the subject, caring for itself and others, invents worlds where power no longer operates in the same way. In times of crisis, surveillance, and moralisation, this idea remains relevant: self-care, in any of its forms, remains an act of resistance that does not renounce freedom or creativity.

4. Conclusions

Michel Foucault's intellectual trajectory reveals a persistent preoccupation with the intricate relationship between power and freedom, a relationship he neither collapsed into a purely repressive model nor idealised as an unconditioned domain of autonomy. The shift in his work from the 1970s to the 1980s, often portrayed as a radical break from genealogies of power to ethical practices of the self, must instead be understood as a continuation — indeed, as an intensification — of his effort to explore how subjects are constituted within, and

through, power relations, while retaining the capacity for transformation. The analyses of disciplinary mechanisms in *Discipline and Punish* and of biopolitical regulation in *The History of Sexuality I* set the stage for a rethinking of the subject not as a passive bearer of domination, but as an active agent whose existence is shaped by, and who can respond to, the microphysics of power. This concern does not disappear in the turn to ethics; it merely takes on new conceptual strategies for examining how freedom can be exercised from inside the field of power.

The “analytics of power” formulated in the 1970s worked to dissolve the juridical and sovereign models that understood power only as negative prohibition. By emphasising the dispersed, relational, and productive nature of modern power, Foucault revealed its presence in the mundane fabric of institutions, norms, and disciplinary techniques. Yet what remained less developed at that stage was a full account of how subjects might creatively operate within this web, beyond forms of mere resistance. The introduction of ethical themes and practices in the early 1980s provided him with the tools to address this lacuna. In *The Care of the Self*, self-formation appeared as a practice aimed not simply at avoiding subjection but at consciously stylising life, attending to the body, pleasure, and conduct in ways that might yield distinctive modes of existence.

It is in this light that the supposed rupture between “politics” and “ethics” is better read as a reconfiguration of the field of struggle. Rather than abandoning the political, Foucault relocated it within the intimate processes of subjectivation, making the construction of the self a political act. The constant interplay between governing others and governing oneself indicated a double movement, where external forms of guidance intertwine with internal forms of discipline and freedom. That interde-

pendence is already latent in the polysemy of “submission”: the term in French can describe both coerced obedience and voluntary consent. This semantic ambivalence shows that the subject’s role in sustaining power is never merely imposed from outside, but always involves an element of participation. And precisely in this participation lies the possibility of transformation — submission can become a site of self-fashioning, not merely compliance.

Foucault’s engagement with sadomasochism during his immersion in San Francisco’s gay community in the 1980s exemplifies this dynamic in a particularly vivid and controversial manner. While the practice has often been reductively interpreted as a form of violence or pathology, Foucault saw in it an experimental space in which the grammar of power could be rewritten. S/M scenes render power visible in their operational codes—rules, roles, asymmetries, rituals— yet, by inverting the logic of coercion, they operate under conditions of conscious negotiation and mutual design. The very elements conventionally associated with subjugation — pain, physical constraint, hierarchical position — become raw materials for deliberate creation. In this way, sadomasochism functions as a “laboratory” for reorganising relations, producing new configurations of pleasure and subjectivity that parody, displace, and recompose the mechanisms of domination.

Such bodily performances fracture normative understandings of intimacy, gender, and eroticism, revealing that power is not a fixed structure imposed from above but a relational field open to rearrangement. In their aesthetic dimension, they inscribe the body as a site of political invention, shifting it from a passive object of regulation to an actively curated surface for exploration. This is where Foucault’s notion of “life as

a work of art” finds its concrete instantiation: not in decorative or purely private acts of self-stylisation, but in embodied practices that intervene in the codes of acceptable conduct, making visible the possibility of other forms of living. These forms, although they emerge within power relations, do not merely oppose power; they transform its modalities by redirecting its flows and reframing its meanings.

From this perspective, the polarised readings that separate a biopolitical Foucault from an ethical Foucault obscure the continuity of his concern with how subjectivity is both a product of, and a field for, power’s reorganisation. The “biopolitical” tradition tends to emphasise the totalising grip of control on life, often leaving little room for agency, while the “aesthetics of existence” approach risks a depoliticised account of freedom that isolates it from collective struggle. The reality, as the late work suggests, is that power and freedom are mutually constitutive: freedom is not exercised in a vacuum outside power, but within the very circuits that govern life. The practices of the self Foucault studies in Antiquity, and the contemporary erotic experiments he comments upon, share precisely this logic — the art of inserting creation into constraint, of finding latitude in structures that appear closed.

It is essential to acknowledge that in his later years Foucault himself recognised the unfinished nature of this inquiry. He did not fully articulate how an ethics of self-care might connect to the broader political field in which subjects are situated. This incompleteness has allowed divergent interpretations to flourish, some underplaying the political relevance of self-work, others collapsing it into purely aesthetic self-stylisation. Yet if we take seriously his insight that governing always also entails self-governance, and that voluntary submission can be a site of active reorien-

tation, then we can reconstruct his project as an attempt to theorise the production of freedom within given conditions. Freedom, on this view, is neither a transcendence of power nor its total negation, but a capacity to work upon oneself and one's relations so as to vary the possible forms that life can take.

The implications of this reading extend beyond Foucault scholarship. They invite us to consider how contemporary practices — whether explicitly political or seemingly private — may embody micro-strategies of transformation. The consensual protocols of S/M, for instance, offer a model for how power relations can be designed and inhabited deliberately, opening spaces where bodily limits and asymmetries become components of pleasure and mutual recognition rather than instruments of unilateral control. In these spaces, we witness the possibility of inventing new relational configurations, exploring the thresholds of consent, and performing alternative subjectivities in ways that communicate with both those within the scene and the wider social audience.

Thus, the conclusion is that Foucault's late engagement with ethics, aesthetics, and non-normative sexualities should not be construed as a retreat from politics but as its radical relocation. By situating the political within practices of self and body, he exposed the depth at which power penetrates life and the intimate zones where it can be reworked. His thought challenges us to move beyond models that view resistance solely as external opposition, urging instead a practice-oriented understanding of freedom as the ongoing invention of ourselves in relation to others. In this way, the seemingly marginal references to S/M crystallise a fundamental insight that runs through his oeuvre: even at the heart of submission, there exists an opening for creation.

References

- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Baudrillard, J. 2007. *Forget Foucault*, California: Semiotext(e).
- Cadahia, L. 2011. “*Dos caras de una misma moneda: Libertad y Poder en los escritos foucaultianos*”, in Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 44, 165–188.
- Cadahia, L. 2014. “*Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad*”, in Estudios de Filosofía, 49, 33–48.
- Caillat, F. (ed.) 2014. *Foucault contre lui-même*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Eribon, D. 1989. *Michel Foucault*, Paris: Flammarion.
- Esposito, R. 2008. *Bíos: biopolitics and philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. 1978. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1985. *The History of Sexuality. Volume 2: The Use of Pleasure*, New York: Random House, Inc.
- Foucault, M. 1986. *The History of Sexuality. Volume 3: The Care of the Self*, New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage.
- Foucault, M. 1996. *Foucault Live: Collected Interviews 1961–1984*, New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. 2024. *Genealogies de la sexualité*, Paris: Vrin.
- Fraser, N. 1981. “*Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*”, in Praxis International, 3, 272–287.
- Habermas, J. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*, New York: Polity.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell.
- Hardt, M., & Negri, A. 2000. *Empire*, London: Harvard University Press.
- Hartsock, N. 1990. “*Foucault on Power: A Theory for Women?*”, in L. J. Nicholson (ed.),

- Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge.
- Holloway, J. 2002. *Change the World Without Taking Power*, London: Pluto Press.
- Kellner, D., & Pierce, C. (eds.) 2011. *Philosophy, Psychoanalysis, and Emancipation*, Vol. 5, New York: Routledge.
- Lagasnerie, G. 2012. *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris: Fayard.
- Lemke, T. 2016. *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Macey, D. 1993. *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson.
- Mbembe, A. 2003. "Necropolitics", in *Public Culture*, 15 (1), 11–40.
- Miller, J. 1993. *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Schuster.
- Nealon, J. T. 2008. *Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications since 1984*, Stanford: Stanford University Press.
- Schmid, W. 2000. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Veyne, P. 2010. *Foucault: His Thought, His Character*, Cambridge: Polity.
- Zamora, D. (ed.) 2014. *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles: Éditions Aden.
- Zamora, D., & Behrent, M. C. (eds.) 2016. *Foucault and Neoliberalism*, London: Polity.
- Žižek, S. 2000. "Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!", in J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek (eds.), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London & New York: Verso.



Joan Tronto e l'etica della cura: dal mito dell'autonomia al concetto di interdipendenza

Jake Nicholas Brooks

Università di Roma "La Sapienza", Italia

Abstract: The aim of this article is to analyze the concept of interdependence in order to show how it constitutes the foundation of Joan Tronto's ethics of care. Rather than offering a complete exposition of Tronto's framework, this work intends to highlight not only the centrality of interdependence for care ethics, but also the need for an ontological shift from the Kantian view of human beings as autonomous to humans as interdependent and needy. The main question concerns how it is possible to rethink humanity no longer as autonomous, but as vulnerable and interdependent.

Keywords: autonomy, care, interdependence, vulnerability, Tronto.

Email: jakenicholasbrooks@gmail.com

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/HTKN9](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/HTKN9)

etica-mente.net

1. L'etica della cura: cenni storici e definizioni

Il primo riferimento ad una formulazione compiuta di etica della cura viene sviluppato nel 1982 da Carol Gilligan con la sua opera *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*: seguendo il modello di Kohlberg, ma criticandolo - in quanto questi considerava solo i bambini di sesso maschile - la psicologa aggiunge anche le bambine di sesso femminile, concludendo l'esistenza di due etiche. Da un lato, un'etica maschile della giustizia, basata sulla razionalità, dall'altro un'etica della cura, fondata sulla relazione e le emozioni, tipica delle donne: si tratta non già di uno sviluppo morale differente, bensì di sviluppo su tappe diverse; in questo senso, ciò dipende dalla somiglianza o dissomiglianza con la madre, dove le bambine, più simili alla prima, sviluppano una capacità sentimentale-dialogica, mentre i bambini, dissimili alla madre, presentano delle difficoltà nelle relazioni (Cfr. Botti, 2012, pp. 46-47; Restaino-Cavarero, 2002, pp. 58-59).

Il problema di questa tesi è che sembra riprodurre quella logica binaria dove si tende a differenziare fra un'essenza femminile, basata sui sentimenti, e una maschile, basata sulla razionalità. In effetti, Tronto mostra come l'etica della cura venga erroneamente contrapposta ad un'etica della giustizia: quest'ultima considerata espressione di una moralità maschile, basata sull'indipendenza, sull'autonomia, sulla razionalità e sull'universalità, capace di formulare massime che non prendano in considerazione il contesto sociale dell'azione, mentre la prima presuppone l'umano come radicato nelle relazioni, espressione di una moralità femminile (Cfr. Tronto, 2006, p. 8). Questa divisione, però, risulta problematica proprio perché si tende, in tal modo, a screditare chi presta il lavoro di cura a favo-

re di coloro che, invece, acquistano tale lavoro in quanto considerati individui indipendenti e in grado di soddisfare e provvedere autonomamente ai propri bisogni; del resto, nelle società contemporanee, dove vige tutt'ora il mito dell'uomo indipendente, chi dipende da altri nella soddisfazione dei propri bisogni viene stigmatizzato e considerato incapace di decidere in modo autonomo (Cfr. Tronto 2006, pp. 9-10).

Secondo Tronto, insieme a Berenice Fisher, più promettente è definire la cura come “*una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro 'mondo' in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile*. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita” (Tronto-Fisher 1990, p. 40). In *I confini morali* (2006), la cura viene articolata in quattro fasi: l'*interessarsi a*, cioè percepire la presenza di un bisogno da soddisfare; il *prendersi cura di*, ovvero assumersi la responsabilità rispetto a quel bisogno e comprendere come far fronte ad esso; il *prestare cura*, cioè soddisfare quel bisogno; il *ricevere cura*, ovvero colui che riceve la cura deve rispondere ad essa (Cfr. Tronto, 2006, pp. 99-100). Successivamente, in *Caring Democracy* (2013), viene aggiunto un quinto elemento, ovvero: *caring with*, cioè far sì che i bisogni di cura e i modi con cui soddisfarli risultino coerenti con gli ideali democratici di giustizia, uguaglianza e libertà per tutti (Cfr. Tronto, 2013, p. 24)¹.

Con “confini morali”, Tronto intende quelle concezioni dominanti nella società, che escludono certe tesi e ne legittimano altre, in modo da esercitare un potere sul modo di pensare (Cfr. Tronto 2006, pp. 9 e 19-20).

¹ Per quanto riguarda l'opera di Tronto, J. 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York: New York University Press, le traduzioni dall'inglese all'italiano sono dell'autore dell'articolo.

I confini morali sono tre: il primo è la separazione fra morale e politica, il secondo è il “punto di vista morale”, l’ultimo è quello fra vita pubblica e privata; ora, quello che qui risulta più interessante è il secondo, che deriva dalla riflessione kantiana, dove si ritiene che la morale debba essere fondata sulla ragione e sull’autonomia, con una conseguente svalutazione delle emozioni e dei sentimenti morali (Cfr. Tronto 2006, pp. 23, 31, 39, 55-57). In questo senso, uno dei motivi per cui la cura continua a risultare marginale è proprio perché il neoliberalismo ha permesso l’imposizione delle idee di individualismo, autonomia e del *self-made man*, che non accettano la possibilità di parlare di dipendenza, bisogni e vulnerabilità, in quanto tali concetti costituiscono il loro esatto polo opposto (Cfr. Tronto, 2006, pp. 110-111). Del resto, Tronto guarda alla realtà contemporanea neoliberale e ritiene che i cittadini odierni si considerino autonomi e capaci di decidere per loro stessi; se, da un lato, è vero che il mercato capitalista tende a rinforzare un’immagine del mondo secondo cui bisogna sempre farcela da soli, dove tutto dipende dal singolo, è pur vero, d’altro canto, che gli esseri umani non sono solo consumatori, ma sono anche “creature di cura” (Tronto 2013, p. 45). Ne segue che l’idea di un soggetto che sceglie autonomamente, ovvero l’esistenza di un attore razionale e indipendente, è solo un mito (Tronto 2013, pp. 39, 45, 61).

A questo punto, risulta necessario dover riflettere sul superamento del concetto di autonomia, così come è stato elaborato da Kant, per pervenire ad una visione dell’umano come interdipendente e bisognoso. In questo senso, l’etica della cura di Tronto permette un tale salto ontologico: bisogna superare l’autonomia e concorrere alla fondazione di un’etica della cura applicabile al contesto politico-morale, dove al centro vi siano la relazione e l’interdipendenza come caratteristiche fondamentali del vivente. Con le sue parole: è necessario riflettere sui confini morali così da

ripensare la condizione ontologica dell'essere umano, per passare dall'autonomia all'interdipendenza (Cfr. Tronto 2006, p. 103).

2. Il mito dell'autonomia

Kant viene comunemente considerato come il filosofo dell'autonomia, ovvero colui che ha introdotto e definito in maniera completa il concetto di autonomia all'interno del panorama filosofico-morale. Già con lo scritto *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784) Kant dimostra un interesse verso una concezione dell'uomo - e, in questo caso, si intende un essere umano di sesso maschile; del resto, lo stato di minorità del femminile sembra dipendere non già dalla loro natura, bensì da condizionamenti contingenti, dove le donne vengono escluse dal pubblico e relegate al privato (Cfr. Botti, 2012, p. 21) - che deve farsi da sé, ovvero con l'obiettivo di uscire dallo stato di minorità tramite l'utilizzo del proprio intelletto senza farsi guidare da un altro (Cfr. Kant, 1784, p. 45)². O, detto in altri termini, si tratta del tentativo di definire, con la propria ragione, una concezione pratica del bene, senza l'ausilio di espedienti metafisico-teologici (Cfr. Gonnelli, 1997, p. IX). Per Kant risulta essenziale che il soggetto si faccia carico della responsabilità delle proprie azioni compiute nel mondo, e la sua libertà implica che egli ricavi tutto da se stesso (Cfr. Cioffi et al., 2016, p. 1238). Ciò implica che l'uomo è autonomo proprio nel momento in cui attinge da sé alla propria razionalità per orientare la ragione, senza per ciò delegare ad autorità esterne la definizione del bene morale.

² Lo scritto kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* è tratto da F. Gonnelli (a cura di), 1995, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, p. 45.

Sarà poi con la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) che Kant svilupperà una riflessione definitiva proprio sul concetto morale di autonomia. In generale, è possibile sostenere che Kant abbia cercato, tramite il concetto di autonomia, di rispondere al problema relativo a come sia possibile un'obbligazione morale incondizionata e, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Kant ritiene che ciò sia possibile solo “se la legge morale si origina nella ragione dell'agente: l'autonomia è autolegislazione” (Cfr. Bacin et al., 2020, p. 1; Kant, 1785, p. 95)³.

Seguendo Kant nella sua definizione del concetto di autonomia, bisogna partire dal soggetto morale: gli uomini sono mossi principalmente da una tendenza volta al raggiungimento della felicità, la cui ricerca e promozione deve essere considerata non già un'inclinazione bensì un dovere; insomma, con le parole di Kant “l'azione non ha avuto luogo né per dovere né per inclinazione immediata, bensì, semplicemente, per scopi egoistici” (Kant, 1785, p. 25 sgg.). In questo senso, continua Kant, il fine naturale di ogni uomo deve essere la propria felicità, proprio perché “il soggetto di tutti i fini è però ogni essere razionale, come fine in se stesso” (Kant, 1785, p. 96). È proprio da questa riflessione che Kant postula il concetto di autonomia: l'uomo è sì sottoposto ad una legge, ma si tratta della “*propria e tuttavia universale legislazione*, e che egli era solo obbligato ad agire in modo conforme alla sua propria volontà, secondo il fine della natura, ma come volontà universalmente legislatrice” (Kant, 1785, p. 99). Questo è ciò che Kant intende come principio dell'autonomia, da distinguersi dall'eteronomia: il soggetto morale deve agire in base a tale legge autoimposta, senza altri interessi, ossia essere indipendente dagli

³ Per quanto riguarda l'opera di Bacin, S., Sensen, O. (ed.), 2020. *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, London: Cambridge University Press, le traduzioni dall'inglese all'italiano sono dell'autore dell'articolo.

accidenti del mondo sensibile. In altri termini, l'uomo è autonomo nella misura in cui, proprio in quanto essere razionale, è legge a se stesso; d'altro canto, si parlerebbe di eteronomia nel momento in cui la fonte della moralità derivasse non già dalla ragione, ma da elementi esterni ad essa, che siano fini empirici o comandi divini (Cfr. Cioffi et al., 2016, p. 1226). Del resto, per Kant, l'uomo deve essere considerato "completo" e "libero", anziché dipendente; da tale considerazione, il filosofo passerà alla definizione dell'autonomia come "l'idea della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice" (Kant, 1785, p. 95; Shell et al., 2020, pp. 42-43).

Con la distinzione fra autonomia ed eteronomia, Kant considera l'uomo sia come fenomeno che come noumeno: in quanto fenomeno, il soggetto morale risulta determinato dalla causalità naturale e, dunque, la condotta morale fondata su principi eteronomi è la collocazione di se stessi nell'ordine naturale, ma in quanto noumeno, l'uomo è un'intelligenza "dotata di una volontà, è capace di libertà e di autonomia; niente è per lui 'anteriore alla determinazione della sua volontà'" (Cioffi et al., 2016, p. 1228); insomma, in tal modo, l'uomo si colloca nel piano della libertà. Non a caso, infatti, Cassirer ritiene che, per Kant, il soggetto morale,

immerso in tutte le antitesi del nostro mondo empirico dei sensi, viene così a sottrarsi a tutte queste opposizioni. Esso è più grande del cielo, dello spazio, e della terra, poiché raccoglie tutto ciò in se stesso, e al tempo stesso è più piccolo di un granello di riso, poiché, per la sua unità assolutamente indivisibile, esso esclude da sé ogni molteplicità (Cassirer, 1978 v. II, t. III, p. 706).

Ora, il concetto di autonomia viene introdotto attraverso la terza formula dell'imperativo categorico, che viene così espresso: agisci in

modo tale che la tua “*volontà, attraverso la propria massima, possa insieme considerare se stessa come universalmente legislatrice*” (Kant 1785, p. 103). Da ciò, il filosofo ritiene che, se ogni essere razionale si considera come universalmente legislatore per giudicare se stesso e le sue azioni, per il tramite delle sue massime, allora si dischiude un regno dei fini, ma ciò è possibile solo se è un essere indipendente, dotato di una volontà che non ha bisogni e non è limitata (Cfr. Kant 1785, pp. 99-101). Si intende, qui, indipendente da cause del mondo sensibile o, con le sue parole, “[...] sul presupposto, ammesso, dell’indipendenza della ragione da cause determinanti solo soggettivamente [...]” (Kant 1785, pp. 149-151). In questo senso, da un lato, il soggetto morale agisce per il tramite della sua massima, il cui fondamento di ciò può essere solo la propria ragione; dall’altro lato, tale massima deve risultare universale, cioè accettabile da parte di tutta la comunità. Questo può essere meglio chiarito se si considera che Kant ritiene che il principio di autonomia richiede che il soggetto si consideri come se legiferasse tramite le proprie massime o, in altri termini, come se desse leggi universali tramite queste stesse massime; insomma, Kant non vuole intendere, letteralmente, il legiferare, quanto determinare la possibilità di considerare le proprie massime un criterio di giudizio per valutare le azioni (Cfr. Kleingeld, 2020, pp. 167-168). A ciò si aggiunga che Kant, nella sua formulazione, non fa riferimento alcuno alla possibilità di acconsentire, da parte degli altri, a tali leggi universalmente stabilite dal soggetto agente; egli ritiene solo che bisognerebbe prendere in considerazione la prospettiva altrui, nella misura in cui l’uomo si chiede se la propria massima possa valere come legge universale (Cfr. Kleingeld, 2020, pp. 170-171).

Chiarita la visione kantiana dell’uomo e dell’autonomia è possibile, allora, affermare che il soggetto, per essere morale e agente, deve presen-

tare una volontà indipendente sia dagli altri che dal mondo circostante; altrimenti, se dipendesse da accidenti sensibili o da prospettive altrui, non potrebbe essere considerato autonomo. Non a caso, infatti, per Kant, il soggetto deve, da un lato, giudicare da sé, senza riferirsi all'esperienza o ai giudizi altrui, e dall'altro "concepirsi come un 'essere completo', la cui volontà è indipendente dalla volontà degli altri" (Shell, 2020, p. 41).

In sostanza, si tratta di acquisire un controllo su se stessi, dal momento che il bene più alto per il soggetto è la felicità propria, e non quella altrui (Cfr. Klemme, 2020, p. 25; Timmermann, 2020, p. 114). Emerge così con chiarezza l'immagine di un soggetto che non dipende da nulla se non solo da se stesso e dalla sua razionalità.

3. L'interdipendenza, o il fondamento dell'etica della cura

Con interdipendenza si intende una condizione ontologica dell'essere umano secondo cui non esiste un soggetto indipendente e isolato, in quanto ogni vivente si ritrova nel mondo in rapporti di bisogno, di cura e di dipendenza fra sé e gli altri, tale per cui - dall'inizio della vita fino alla fine di essa - si è sempre in relazione con altri esseri umani. In questo senso, se l'etica della cura, per Tronto, è indirizzata al tentativo di poter vivere nel mondo migliore possibile, allora non è sbagliato guardare all'interdipendenza come fondamento di questo stesso indirizzo etico: si tratta di porre al centro le relazioni che sostengono gli esseri umani, per superare la visione del *self-made man*. Ciononostante, il concetto di interdipendenza e attenzione per i bisogni propri e altrui - che sono elementi fondativi dell'esperienza umana - risultano incompatibili con il modello economico capitalista, occupando così una posizione marginale nella discussione politica (Cfr. Tronto 2006, pp. 8-10).

In effetti, a partire dalla tradizione illuminista, ogni essere umano viene considerato autonomo, razionale e morale. A ciò si aggiunge che, nel tempo, si è verificato un progressivo processo di inclusione nella vita pubblica di gruppi precedentemente esclusi: dapprima gli uomini proprietari, poi i lavoratori, infine le donne e i servi, ovvero soggetti che erano considerati - proprio in quanto dipendenti e bisognosi - una minaccia per la sfera pubblica; tuttavia, questa visione risulta fuorviante perché sviluppa un'immagine dei cittadini come autonomi e indipendenti, mentre, in realtà, gli esseri umani sono interdipendenti e si sviluppano attraverso relazioni di dipendenza (Cfr. Tronto, 2013, pp. 25-26).

In altri termini, entro la cornice liberale, non è possibile accettare l'idea secondo cui gli esseri umani siano intrinsecamente bisognosi di cura, in quanto viene ammessa solo l'alternativa fra autonomia e dipendenza: essere dipendenti significa non solo subire un potere altrui su se stessi, dunque una compromissione del proprio carattere, ma anche non possedere autonomia; per sostenere tale tesi, però, i liberali hanno dovuto ignorare la cura come dimensione fondamentale dell'esperienza umana, occultando il fatto che si nasce in condizioni di dipendenza e che solo in un secondo momento, si diventa autonomi (Cfr. Tronto, 2006, pp. 156-157). Si tratta, insomma, di concepire l'umano come pienamente autonomo, relegando la dipendenza a una condizione quasi patologica e rimuovendo la cura come elemento essenziale dell'esperienza umana.

Inoltre, la riflessione sullo stato di natura contribuisce a sviluppare un immaginario secondo cui, dal principio, compare un uomo adulto in condizione di autosufficienza: non solo, quindi, è assente la figura del bambino - che può crescere solo per il tramite delle cure parentali - ma il soggetto appare già marcato immediatamente dal sesso maschile; in

breve, con lo stato di natura si propone un uomo già adulto, indipendente, autonomo, mai sostenuto da altri né inserito in relazioni (Cfr. Butler, 2020, pp. 47, 56-57). Seguendo Butler, è possibile affermare che tale immaginario, però, non rappresenta davvero la realtà e, quindi, diventa necessario sovvertire questo ideale per raccontare una storia diversa: non si nasce individui, lo si diventa col tempo ed è impossibile sottrarsi alla dipendenza, in quanto nessuno viene al mondo senza dipendere da altri, né tantomeno può considerarsi completamente autonomo nel corso della vita (Cfr. Butler, 2020, pp. 61-62). Infatti, si nasce e si cresce grazie alle cure altrui - dei genitori prima, delle istituzioni sociali poi - e, anzi, la dipendenza non è qualcosa che si supera per poi diventare indipendenti, poiché “se non c'è nulla da cui dipendere [...], a venir meno o fallire è la vita stessa: la vita diventa precaria” (Butler, 2020, pp. 73-74). In questo senso, allora, risulta necessario superare l'individualismo tipico del periodo illuminista, che non riconosce le condizioni fondamentali di vulnerabilità e dipendenza della vita: “si tratta di dire che ‘ogni vita’, fin dall'inizio, è nelle mani di un'altra persona, è una vita sociale e dipendente [...]” (Butler, 2020, p. 271).

Relativamente al concetto di interdipendenza, Tronto recepisce chiaramente la lezione di Butler. Per comprendere l'importanza della cura nella vita umana è necessario interrogarsi sulla natura dell'essere umano: occorre concepire gli individui come posti in relazioni, in quanto non esiste un soggetto completamente isolato - come fosse un Robinson Crusoe che decide in modo autonomo - in quanto ogni azione è mediata da rapporti con altri (Cfr. Tronto, 2013, pp. 30-31). In questo modo, Tronto vuole dimostrare come l'interdipendenza costituisca un fatto ontologico: non è possibile pensare all'esistenza di un soggetto isolato e autonomo,

ma sono proprio la relazione, il riconoscimento dei bisogni altrui e la cura verso questi che permettono agli esseri umani di svilupparsi.

A ciò si aggiunga che, l'idea secondo cui si nasce liberi non solo ignora la vulnerabilità e la centralità della cura, ma soprattutto trascura il fatto che, alla nascita, si è completamente incapaci di sostenersi da sé; insomma, la concezione per cui si venga al mondo già liberi e indipendenti è un mito, oltre che un'assurdità, poiché si omette non solo la condizione di dipendenza del nascituro, ma anche che, senza cure genitoriali, i bambini non potrebbero diventare adulti (Cfr. Tronto, 2013, pp. 124-125; Tronto, 2006, p. 119). In altri termini, sostiene Tronto, i bisogni non solo variano da persona a persona, ma cambiano durante il corso della vita, tale per cui è possibile affermare che gli esseri umani sono interdipendenti perché tutti sono sempre bisognosi, ma in alcune fasi della vita - vedasi, l'infanzia e la vecchiaia - diventano ancora più bisognose (Cfr. Tronto, 2013, p. 163). Questo passaggio permette di chiarire due elementi fondamentali dell'etica della cura di Tronto, ossia la critica all'idea di autonomia, da un lato, e l'interdipendenza come condizione fondamentale dell'esistenza umana dall'altro: la tesi secondo cui si nasce autonomi non è solo falsa, ma risulta anche politicamente pericolosa, in quanto cancella la funzione della cura come condizione di possibilità per lo sviluppo dei viventi; l'essere umano non nasce autonomo, ma lo diventa solo grazie alle relazioni di riconoscimento e soddisfazione dei bisogni, che variano nel corso della vita. Se tali bisogni variano nelle diverse fasi della vita - specialmente nell'infanzia e nella vecchiaia - allora non solo l'autonomia non può essere considerata una condizione originaria, ma l'interdipendenza emerge come presupposto fondamentale per rispondere nel miglior modo possibile alle necessità dei viventi: prestare e ricevere cure nella maniera più adeguata possibile richiede, dunque, pensare agli esseri umani come inevitabilmente inseriti

in reti di relazioni e di dipendenza. È proprio in questo senso che, allora, l'etica della cura presenta l'interdipendenza come suo fondamento.

Inoltre, si viene al mondo e si muore dipendendo da altri e dalle relazioni di cura che si instaurano lungo la vita: si è sempre inseriti in relazioni di cura con gli altri e non si cessa mai di offrire altrettante reti di cura; diventa necessario, dunque, comprendere come la forma di vita umana sia determinata dall'interdipendenza e, a partire da ciò, porre domande circa le modalità con cui curarsi degli altri, le cui risposte possono essere affrontate solo in collettività, non certo in condizioni di isolamento (Cfr. Tronto 2013, p. XV).

Partire dall'assunto dell'interdipendenza come condizione ontologica dell'umano significa far saltare l'idea dell'autonomia e adottare una prospettiva interdipendente, dove la cura e i bisogni risultano elementi costitutivi, anzi fondanti, dell'essere umano; da ciò consegue la necessità di ripensare le istituzioni politiche affinché si ponga l'interdipendenza al centro della democrazia: per far ciò è fondamentale, prima di tutto, riconoscere che ogni vivente è vulnerabile e presenta dei bisogni da soddisfare, cioè "*we are care receivers, all*" (Tronto 2013, p. 146). Nel momento in cui si ammette che tutti hanno dei bisogni - dai bambini agli anziani, passando per gli adulti - è possibile riorganizzare la democrazia al fine di riconoscere che, proprio in quanto bisognosi, tutti sono vulnerabili e riflettere sulle pratiche di cura più adeguate ed efficaci (Cfr. Tronto 2013, p. 166). Si necessita di abbandonare il modello del *self-made man* - concepito come un soggetto maschile, autonomo e indipendente - a favore di una visione ontologica dell'umano, in cui il riconoscimento dell'interdipendenza non nega la libertà o l'autonomia, ma implica piuttosto il riconoscimento dei bisogni e la responsabilità di rispondervi nel modo

migliore possibile; insomma, “al cuore del cambiamento verso una cura democratica vi è questo fatto critico: la cura riguarda le relazioni” (Tronto, 2013, p. 166). Da ciò, è chiara la necessità, per l’etica della cura di Tronto, di ripensare l’umano e la democrazia a partire dall’interdipendenza; per far questo, però, bisogna abbandonare la prospettiva del soggetto autonomo e indipendente, a favore del riconoscimento dell’interdipendenza come punto di partenza per una società più equa e democratica, dove i bisogni di tutti vengono soddisfatti in modo responsabile ed efficace. Si tratta di riconoscere come la cura non sia un’azione individuale, ma deve porsi come principio di una società democratica che si fonda sull’interdipendenza e sul riconoscimento dei bisogni.

Ripensare gli ideali politici alla luce di un’etica della cura significa riflettere sulla natura umana, considerando sia l’io che le relazioni con gli altri: se la cura costituisce un aspetto fondamentale della vita umana, allora gli esseri umani non sono autonomi, ma vivono in condizioni di interdipendenza; sebbene ciò non implichi sempre la necessità di cure altrui, è pur vero che si nasce in condizioni di mancanza di autonomia e solo dopo si diventa più autonomi, pur dipendendo sempre dalle relazioni di cura, infatti gli esseri umani sono interdipendenti proprio perché “le persone sono talvolta autonome, talvolta dipendenti e talvolta provvedono alla cura di chi è dipendente [...]” (Tronto, 2006, p. 156). Dunque, per sviluppare un’etica della cura diventa essenziale pensare alle persone come fondamentalmente interdipendenti. In questo caso, Tronto vuole sottolineare come l’interdipendenza sia costitutiva dell’essere umano: per una riflessione etico-politica sugli esseri umani è necessario evidenziare come nessuno nasca autonomo e, anzi, tutti si ritrovano sempre inseriti in reti di cura. Infine, da un punto di vista strettamente politico-morale, il riconoscimento dell’interdipendenza come fondamento dell’etica della

cura implica una trasformazione delle istituzioni politiche e democratiche: bisogna raggiungere non già l'idea di un individuo autosufficiente, ma considerare le persone come interdipendenti, al fine di sviluppare una società più equa e attenta ai bisogni di tutti; si tratta di comprendere come l'etica della cura si fondi su una prospettiva che necessita di spostare l'attenzione da un soggetto autonomo a persone interdipendenti.

Riferimenti bibliografici

- Botti, C. 2012. *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Milano-Udine: Mimesis.
- Butler, J. 2020. *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*, New York-London: Verso Books (trad. it. F. Zappino, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, Milano: Nottetempo, 2020).
- Cassirer, E. 1907. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band*, Berlin: Bruno Cassirer (trad. it. G. Colli, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, tomo III, Torino: Einaudi, 1978).
- F. Cioffi et al. 2016. *Il testo filosofico*, Milano: Mondadori.
- Kant, I. 1784. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in F. Gonnelli (ed.), *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, pp. 45-52.
- Kant, I. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig: Hartknoch (trad. it. F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari: Laterza, 1997).
- Kleingeld, P. 2020. *Moral Autonomy as Political Analogy. Self-Legislation in Kant's Groundwork and the Feyerabend Lectures on Natural Law (1784)*, in S. Bacin, O. Sensen (ed.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, London: Cambridge University Press, pp. 158-175.
- Klemme, H.F. 2020. *How Is Moral Obligation Possible? Kant's "Principle of Autonomy" in*

- Historical Context*, in S. Bacin, O. Sensen (ed.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, London: Cambridge University Press, pp. 10-28.
- Restaino F., Cavarero A. 2002. *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano: Mondadori.
- Shell, S.M. 2020. *Anticipations of Autonomy. Freedom, Obligation, and the Concept of a World in Kant's Writing of the Mid-1750s to Mid-1760s*, in S. Bacin, O. Sensen (ed.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, London: Cambridge University Press, pp. 29-47.
- Timmermann, J. 2020. *Emerging Autonomy. Dealing with the Inadequacies of the "Canon" of the Critique of Pure Reason (1781)*, in S. Bacin, O. Sensen (ed.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, London: Cambridge University Press, pp. 102-121.
- Tronto, J., Fisher, B. 1990. *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel, M. Nelson (ed.), *Circles of Care*, Albany: SUNY Press, pp. 36-54.
- Tronto, J. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge. (trad. it. N. Riva, *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Parma: Diabasis, 2006).
- Tronto, J. 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York: New York University Press.



Interpretazioni poetiche del linguaggio orteghiano

Chiara Costarelli

Università di Catania, Italia

Abstract: This paper aims to explore the relationship between José Ortega y Gasset's philosophy and the poetry of Montale. Using Ortega's ideas of "porosity" and "hermeticism," the study examines Montale's *Ossi di seppia*, showing the struggle between spiritual closure and the hope for an opening in reality. The analysis then explores the concept of "sentimental geometry" to explain how the absence of a loved one changes our perception of the world. Through the examples of Montale, Dante and Salinas, the essay shows that literature can transform philosophical theories into powerful images of human emotions.

Keywords: Montale; Ortega y Gasset; Dante; Salinas; sentimental geometry.

1. Gli Ossi di seppia tra chiusura e spiragli di luce

Nel saggio del 1925 dal titolo *Vitalità, anima, spirito*, Ortega y Gasset indaga l'essere umano nella sua complessità parlando di "intracorpo" e considerando le sue tre componenti: spirito, anima e vitalità. Mentre l'anima è la regione che accoglie sentimenti ed emozioni al di là di norme e doveri, lo spirito è volontà e ragionamento.

Attraverso il controllo dello spirito, l'anima può aprirsi, schiudere i suoi pori assorbendo emozioni, desideri, entusiasmo, oppure contrarsi, diventare ermetica, oscura. Si approfondirà, in un primo momento, il riferimento a Montale e alla poetica degli *Ossi di seppia* in relazione al dualismo tra anima ermetica e anima porosa.

La poesia degli *Ossi di seppia* è ragionata e complessa. Il pensiero si condensa continuamente in immagini-metafore dal significato tutt'altro che immediato. I due simboli dominanti, il mare e la terra, rappresentano l'uno il luogo dell'indifferenziato, di una beatitudine panica e naturale, l'altra la sede per eccellenza della privazione e dell'esilio, del sacrificio, della difficoltà dei rapporti sociali.

Da sempre gli *Ossi di seppia* sono stati considerati come il luogo della chiusura di Montale perché sembra che in essi prevalga la non speranza, il limite, la negazione. In realtà, osservando con attenzione, non si può negare la presenza, nei versi montaliani, di momenti di apertura e di porosità. Emergono, tra sterpi, rupi e rami secchi, dei piccoli spiragli di luce.

L'intera raccolta si basa sulle opposizioni mare/terra, infanzia/maturità, natura/città. Utilizzando il lessico orteghiano si può forse dire che le poesie, attraverso tali opposizioni, mostrano il modo in cui “l'anima attraversa periodi di grande porosità ed altri di estrema ermeticità” (Ortega y Gasset, 2022, p. 101).

Vediamo come questo dualismo viene vissuto dal poeta partendo dal principio. La prima poesia della raccolta si intitola *In Limine*, cioè sulla soglia, titolo che indica la funzione proemiale del componimento.

Godi se il vento ch'entra nel pomario
vi rimena l'ondata della vita:
qui dove affonda un morto
viluppo di memorie,
orto non era, ma reliquiario.
Il frullo che tu senti non è un volo,
ma il commuoversi dell'eterno grembo;
vedi che si trasforma questo lembo
di terra solitario in un crogiuolo.

Un rovello è di qua dall'erto muro.
Se procedi t'imbatti
tu forse nel fantasma che ti salva:
si compongono qui le storie,
gli atti scancellati pel giuoco del futuro.
Cerca una maglia rotta nella rete
che ci stringe, tu balza fuori, fuggi!
Va, per te l'ho pregato, -ora la sete
mi sarà lieve, meno acre la ruggine... (Montale, 2024, pp. 5-6).

Poesia dalla straordinaria potenza visiva, *In Limine* delinea la presenza di un dentro e di un fuori separati da un muro ripido, quasi inviolabile. Dalla parte del muro dove il poeta ha vissuto finora ci si limita a cercare il senso della vita: un interrogarsi affannoso intorno ad un “reliquiario” di ricordi del tempo passato, intorno ad un senso dell’esistenza che appare incomprensibile. Sembra che Montale abbia tradotto in versi quello che Ortega y Gasset scrive a proposito di ciò che può succedere talvolta alla nostra intimità:

Quest’ultima volge le spalle al mondo esterno e si occupa con massima intensità della preoccupazione o del conflitto che occupa il centro dell’anima. Niente di esterno riesce a penetrare al suo interno; l’anima procede sorda e cieca. L’allegria, invece, rivolge l’anima verso l’esterno, la deconcentra e la trasforma in un ampio tessuto di pori aperti, in una sorta di padiglione auricolare in grado di accogliere e percepire i suoni più sottili (Ortega y Gasset, 2022, p. 101).

Ad aprire la seconda strofa il “frullo” d’ali di un uccello si mostra come il segno della vitalità della natura, quella che viene dall’esterno, la possibilità di un’allegria che può trasformare per un attimo il lembo di terra solitario in cui si trova il poeta in un “crogiuolo” in cui potrebbe ricominciare la vita... Ma all’inizio della terza strofa si sottolinea di nuovo il limite: il “rovello” torna ad esprimere l’idea del continuo arrovellarsi e torturarsi di chi sta dentro, all’interno dell’“erto muro”. L’allegria, la vitalità esterna, non riescono ad entrare. “Niente di esterno vi penetra”, proprio come scrive il filosofo spagnolo.

Tale chiusura, che appare definitiva per il poeta, non lo è però in assoluto. A partire dal secondo verso della terza strofa la poesia si rivolge ad un Tu non definito, per il quale Montale lascia accesa una speranza.

Se solo quel Tu avrà il coraggio di oltrepassare il muro, forse troverà, oltre quello, un'apparizione miracolosa, una salvezza, anche solo l'illusione di una salvezza. L'ultima strofa si rivela come un invito al Tu a cercare la via di fuga, il varco, a balzare fuori da una rete metaforica; è forse un invito a schiudere i pori dell'anima, rendendola porosa, capace di entusiasinarsi, di aprirsi, abbandonarsi a ciò che porta la vita, abbassando la guardia.

E se il Tu non precisato cui il poeta si rivolge fosse la donna amata, non stupiscono i versi finali del componimento: sarà “meno acre la rugGINE”, e cioè meno intenso il dolore, se saprà che almeno lei può trovare all'esterno un motivo di allegria, una momentanea salvezza.

Avanziamo tra le poesie della raccolta. Pagina dopo pagina l'anima del poeta resta ermetica, nonostante oltre la soglia della porta un chiarore sia manifesto:

[...] La porta corrosa d'un tempietto
è rinchiusa per sempre.
Una grande luce è diffusa
sull'erbosa soglia. [...] (Montale, 2024, p. 25).

Al Tu indefinito che può superare questa soglia il poeta continua a rivolgersi in molte poesie successive e l'invito è lo stesso, quello di restare nel pieno della luce, della porosità: “Non rifugiarti nell'ombra [...]” (Montale, 2024, p. 38).

Scrive inoltre Ortega y Gasset:

La nostra anima può essere aperta o chiusa verso l'esterno, cioè verso ciò che c'è e accade nel mondo, o aperta e chiusa verso l'interno, cioè verso i sentimenti che germinano nella nostra intimità. Quando nell'anima l'ermetismo verso l'esterno diventa una consuetudine o una

propensione costitutiva, avremo un carattere “insensibile”; quando tale ermetismo è indirizzato verso l’interno, l’individuo è dall’anima “arida” (2022, p. 101).

Se Montale indossa quell’abito, lo porta con angoscia, difficoltà, sperando continuamente di raggiungere una serenità che gli appare ostacolata da un unico umile «sigillo»:

Ciò che di me sapeste
non fu che la scialbatura,
la tonaca che riveste
la nostra umana ventura.
Ed era forse oltre il telo
l’azzurro tranquillo;
vietava il limpido cielo
solo un sigillo. [...] (Montale, 2024, p. 44).

Continua così il filosofo all’interno del suo saggio:

E, anche se non frequente, l’individuo può essere molto sensibile a ricevere impressioni dal mondo e, allo stesso tempo, essere arido nelle proprie reazioni emotive. Così l’uomo molto intelligente di solito è un acuto ricettore, squisitamente sensibile, e tuttavia intimamente molto arido. È molto difficile essere allo stesso tempo sensibile e sentimentale. (Ortega y Gasset, 2022, p. 101).

Montale, come già detto, percepisce tale difficoltà, vive l’impedimento e vorrebbe superarlo. Egli, oscuro, cerca la luce. Per questo l’invito al tu a trovare la speranza nella vita si trasformerà in alcune poesie successive in una richiesta di aiuto:

Portami il girasole ch’io lo trapianti
nel mio terreno bruciato dal salino,

e mostri tutto il giorno agli azzurri specchianti
del cielo l'ansietà del suo volto giallino.

Tendono alla chiarezza le cose oscure,
si esauriscono i corpi in un fluire
di tinte: queste in musiche. Svanire
è dunque la ventura delle venture.

Portami tu la pianta che conduce
dove sorgono bionde trasparenze
e vapora la vita quale essenza;
portami il girasole impazzito di luce. (Montale, 2024, p. 42).

Gli *Ossi di seppia* non sono, come molti hanno pensato, il luogo di una chiusura assoluta. Parlano di un'ermeticità sofferta, chiedono aiuto per superarla. Il giallo dei limoni, la luce del girasole sono emblemi, nelle prime due sezioni della raccolta, di quella porosità che successivamente Montale trasferisce al mare.

Il mare verrà cantato come una patria lontana e sognata, simbolo per eccellenza della partecipazione alla vita. Un'enorme anima che accoglie ma di cui il poeta non si sente all'altezza:

[...] La casa delle mie estati lontane
t'era accanto, lo sai,
là nel paese dove il sole cuoce
e annuvolano l'aria le zanzare.
Come allora oggi in tua presenza impietro,
mare, ma non più degno

mi credo del tuo solenne ammonimento
del tuo respiro [...] (Montale, 2024, p. 64).

Vorrebbe, Montale, che la sua anima fosse simile all'anima di quell'azzurra vastità. Vorrebbe, sentendosi un esiliato dalla vitalità contratta, riuscire ad entrare in quel sentire libero.

Potessi almeno costringere
in questo mio ritmo stento
qualche poco del tuo vaneggiamento;
dato mi fosse accordare
alle tue voci il mio balbo parlare: -
io che sognava rapirti
le salmastre parole
in cui natura ed arte si confondono,
per gridar meglio la mia malinconia
di fanciullo invecchiato che non doveva pensare.
Ed invece non ho che le lettere fruste
dei dizionari, e l'oscura
voce che amore detta s'affioca,
si fa lamentosa letteratura [...] (Montale, 2024, p. 76).

L'osso di seppia può galleggiare felicemente sul mare, ma può anche essere sbattuto sulla spiaggia come un detrito. Il primo caso risulta sempre più difficile da attuarsi, tende a imporsi la seconda possibilità: come l'osso di seppia gettato sulla terra, il poeta è esiliato dal mare, gli restano solo le parole dolorose di una letteratura lamentosa. Parole che, rispetto al flusso della vita, cristallizzano gli attimi e bloccano.

[...]

Mia vita è questo secco pendio,
mezzo non fine, strada aperta a sbocchi
di rigagnoli, lento franamento.
È dessa, ancora, questa pianta
che nasce dalla devastazione
e in faccia ha i colpi del mare ed è sospesa
fra erratiche forze di venti.

Questo pezzo di suolo non erbato
s'è spaccato perché nascesse una margherita (Montale, 2024, pp. 70-71).

L'ermeticità dell'esilio montaliano, come si è visto, non è però assoluta. Anche il terreno più sterile può spaccarsi per far nascere un fiore.

2. Infanzia

Un'altra opposizione dominante all'interno della raccolta montaliana è quella infanzia/maturità. Emerge dai versi del poeta un'idea dell'infanzia considerata come il momento felice dell'incanto e dell'adesione panica alla natura, momento che permette un rapporto simbolico di pienezza con il cosmo. Frammentazione e distacco sono sensazioni estranee al bambino, tipiche invece dell'età matura.

Scrive, a tal proposito, il filosofo spagnolo:

Il bambino va di atto in atto, come spinto da una forza esterna a lui. Questi atti si succedono e si intrecciano come anelli di una catena, nella quale un pezzo trascina l'altro; però non dipendono da un centro interno al suo essere. Il bambino, come l'animale, non si sente "di fronte" al cosmo, ma è un pezzetto di cosmo. Non ha una camera né

un “ripostiglio”. Per questa ragione, la sua esistenza sembra priva di un centro radiante. In realtà, bambino e animale vivono “cosmicamente”, e il suo centro è lo stesso del cosmo, con cui coincide meravigliosamente. Tale coincidenza del centro animale e infantile con quello della Natura è l'accadimento biologico in cui si realizza la nostra idea di “innocenza” (Ortega y Gasset, 2022, pp. 106-107).

Montale parla allo stesso modo di un centro della vita infantile nella poesia posta ad apertura di *Meriggi e ombre*, ultima sezione della raccolta. La poesia, dal titolo *Fine dell'infanzia*, è uno degli esempi più suggestivi dell'abilità montaliana di trasformare in poesia sensazioni e stati d'animo che probabilmente ognuno di noi sperimenta entrando nell'età matura.

[...]

Ogni attimo bruciava
negl'istanti futuri senza tracce.
Vivere era venuta troppo nuova
ora per ora, e ne batteva il cuore.
Norma non v'era,
solco fisso, confronto,
a sceverare gioia da tristezza.
Ma riaddotti dai viottoli
alla casa sul mare, al chiuso asilo
della nostra stupita fanciullezza,
rapido rispondeva
a ogni moto dell'anima un consenso
esterno, si vestivano di nomi
le cose, il nostro mondo aveva un centro.

Eravamo nell'età verginale
in cui le nubi non sono cifre o sigle
ma le belle sorelle che si guardano viaggiare.
D'altra semenza uscita
d'altra ninfa nutrita
che non la nostra, debole, pareva la natura.
In lei l'asilo, in lei
l'estatico affisare; ella il portento
cui non sognava, o a pena, di raggiungere
l'anima nostra confusa.
Eravamo nell'età illusa.
[...] (Montale, 2024, pp. 87-88).

3. Geometria sentimentale: Montale, Dante, Salinas

Nel saggio preso in considerazione Ortega y Gasset parla anche d'amore, in particolare di una dimensione dell'amore che egli definisce "geometria sentimentale". Risulta possibile accedere a tale dimensione poiché un'anima innamorata, secondo il filosofo, riesce a trasferire in un'altra anima il suo centro di gravità. L'amore è dunque *spaziale*.

Torniamo al "girasole impazzito di luce". Il girasole non è un fiore qualsiasi: è il fiore in cui si trasformerà Clizia, una delle ninfe oceanine amata dal dio del sole Apollo e poi abbandonata.

Poco dopo la pubblicazione degli *Ossi di seppia* Montale conosce Irma Brandeis, studentessa americana in visita a Firenze, studiosa di

Dante e della cultura italiana.

Irma diventa Clizia, nasce la seconda raccolta poetica di Montale:
Le Occasioni.

Una delle poesie più suggestive della raccolta, *La speranza di pure rivederti*, dimostra come il centro di gravità del poeta si fosse a tal punto trasferito nell'anima della donna amata che, dopo il suo abbandono, egli inizia a vedere in ogni angolo di Modena qualcosa che rappresenta lei, che gli ricorda lei. E si chiede se ogni ricordo possa essere uno spiraglio di luce, oppure il segno della fine definitiva del loro amore.

La speranza di pure rivederti
m'abbandonava;
e mi chiesi se questo che mi chiude
ogni senso di te, schermo d'immagini,
ha i segni della morte o dal passato
è in esso, ma distorto e fatto labile,
un tuo barbaglio:
(a Modena, tra i portici,
un servo gallonato trascinava
due sciacalli al guinzaglio) (Montale, 1996, pp. 69-70).

Da quando l'amata è andata via Modena è solo un misero "schermo d'immagini", figure e forme indistinte che si presentano davanti al poeta mentre cammina sotto i portici della città. Questo schermo racchiude ogni senso dell'amata e nessun altro significato. Persino i due cani dall'aspetto singolare portati al guinzaglio da un uomo anziano portano il pensiero all'immagine della donna lontana.

Irma amava gli animali buffi e - quanto gli sarebbero piaciuti quelli

- dovette pensare il poeta, che spiega il significato di questa poesia in un autocommento pubblicato molti anni dopo sul *Corriere della Sera*.

Irma/Clizia era per Montale una donna angelo giunta come salvatrice sulla Terra; li univa la passione per la poesia di Dante. E anche Dante, l'interprete forse più autorevole della tematica amorosa nella tradizione poetica italiana, ci offre all'interno della *Vita Nova* un grande esempio di cosa intende Ortega y Gasset quando parla di geometria sentimentale.

Il diciannovesimo capitolo del prosimetro dantesco, nel quale l'autore ci avvisa improvvisamente della morte di Beatrice, si apre con una citazione in latino tratta dall'esordio delle *Lamentationes* di Geremia:

“Quomodo sedet sola civitas plena populo, facta est quasi vidua domina gentium.” (Com'è sola la città pur piena di gente, è divenuta come vedova la signora dei popoli; Alighieri, 2016, p. 133).

La città cui il poeta allude, attraverso il richiamo alla dolente Gerusalemme, è Firenze. L'incontro con la Gentilissima è stato per Dante il momento della sua rinascita simbolica, un evento destinato a cancellare tutto ciò che è avvenuto prima e a segnare tutto ciò che è venuto dopo. La sua presenza è miracolosa, nobilitante, assoluta.

Per questo, nel ventinovesimo capitolo della *Vita Nova*, il poeta racconta del suo stupore nel vedere un gruppo di pellegrini in viaggio verso Roma passare tra le vie di Firenze indifferente, senza piangere, incapace di comprendere come la città abbia perso all'improvviso quello che era ormai il cuore di ogni sua ricchezza: Beatrice.

Deh peregrini, che pensosi andate
forse di cosa che non v'è presente,

venite voi da sì lontana gente,
com'a la vista voi ne dimostrate,
che non piangete, quando voi passate
per lo suo mezzo la città dolente,
come quelle persone che neente
par che 'intendesser la sua gravitate?
Se voi restate per volerlo audire,
certo lo cor de' sospiri mi dice
che lacrimando n'uscireste poi:
ell'à perduta la sua Beatrice
e le parole ch'om di lei po' dire
anno vertù di far piangere altrui (Alighieri, 2016, pp. 169-170).

L'immagine dantesca della città dolente e vedova trova un parallelo significativo nella Madrid evocata da un amico di Ortega y Gasset, la cui testimonianza viene riportata dal filosofo all'interno del suo saggio:

Fra i tanti ricordi e scartoffie che conservo del mio amico A., trovo questo scritto, in cui si allude alla geometria sentimentale e che può corroborare ciò che ho detto pocanzi come una sorta di documento o corollario:

Oggi mi sono reso conto del fatto che Soledad se n'è andata da Madrid per un viaggio di alcuni giorni. Ho avuto la sensazione che Madrid sembrasse vuota e quasi esangue. Un'impressione che hanno avvertito tutti gli innamorati del mondo, ma non per questo meno strana! Madrid continua a essere uguale, con le sue stesse piazze e vie, lo stesso rumore delle tranvie e clacson, la stessa gente e lo stesso tran tran; gli stessi alberi nei giardini, e sui tetti lo stesso passaggio di nubi bianche e rotonde di ieri e l'altro ieri. Tuttavia, tutto questo sembra essersi svuotato di sé stesso conservando solo

la sua parte esteriore, la sua maschera. Ciò che hanno perduto è una particolare dimensione di realtà: perdurano davanti ai miei occhi e orecchie; però hanno smesso di esistere per me. Ora noto fino a che punto il mio amore per Soledad irradiava in tutta la città e tutta la città in lei. Ora avverto che anche le cose più remote, che meno sembravano avere a che fare con Soledad, avevano acquisito una qualità supplementare in relazione a lei [...] (Ortega y Gasset, 2022, p. 109).

L'assenza di Soledad, così come quella di Beatrice e di Clizia, priva la città della sua dimensione vitale e di ogni senso. Ogni cosa è adesso presente solo fisicamente, privata del suo significato profondo. Tale sensazione può essere forse definita come una forma di esilio dalla realtà dovuto all'assenza di chi amiamo, di quell'unico essere che per Ortega "ha un centro che coincide con il nostro" (2022, p. 109).

Anche Pedro Salinas, poeta madrilenico contemporaneo di Ortega, parla di esilio all'interno de *La voce a te dovuta*, una raccolta di settanta componimenti che si configurano come un poema d'amore unitario.

A te si giunge solo
attraverso di te. Ti aspetto.

Io certo so dove sono,
la mia città, la strada, il nome
con cui tutti mi chiamano.
Ma non so dove sono stato
con te.
Lì mi hai portato tu.

Come
potevo imparare il cammino
se non guardavo altro
che te,
se il cammino erano i tuoi passi,
e il suo termine
l'istante che tu ti fermasti?
Cosa ancora poteva esserci
oltre a te offerta, che mi guardavi?

Ma ora,
quale esilio, che assenza
essere dove si è!
Aspetto, passano i treni,
il caso, gli sguardi.
Mi condurrebbero forse
dove mai sono stato.
Ma io non voglio i cieli nuovi.
Voglio stare dove sono già stato.
Con te, tornare.
Quale immensa novità
Tornare ancora,
ripetere, mai uguale,
quello stupore infinito!

E finché tu non verrai
io rimarrò alle soglie
dei voli, dei sogni,
delle scie, immobile.

Perché so che là dove sono stato
né ali, né ruote, né vele
conducono.
Hanno tutte smarrito il cammino.
Perché so che là dove sono stato
si giunge solo
con te, attraverso di te (Salinas, 1997, pp. 185-187).

In questi versi l'amore è la percezione di uno spazio unico, di una geometria assoluta. Il poeta rifiuta "cieli nuovi", cioè nuovi spazi, nuove geometrie. Egli, immobile e attonito, può solo attendere che l'amata riporti indietro il proprio centro e che questo torni a sovrapporsi al suo per poter "ripetere, mai uguale/ quello stupore infinito!"

Come affermato da A., il misterioso amico di Ortega, alcune impressioni sono già state avvertite da tutti gli innamorati del mondo.

Si tratta di sensazioni universali a cui la poesia, da sempre, tenta di dare voce, traducendo in parola quei significati comuni e profondamente condivisi che altrimenti resterebbero muti.

La scelta di affidare a queste pagine numerosi frammenti poetici è motivata da una ragione: la poesia è oggi, più che mai, una necessità vitale, un esercizio per coltivare l'empatia, un invito all'immedesimazione e al ragionamento, una sfida alla complessità.

Che si tratti di cercare una "maglia rotta nella rete" o di abitare il vuoto di una "città dolente", la parola poetica ci impedisce di restare soli con il nostro sentire.

Cuando me encuentro un verso triste,
siento en mi alma como una caricia.
No es que me alivie la tristeza ajena;
es que me siento menos solo¹ (Gonzalez, in Wilcox, 2014, p. 200).

Riferimenti bibliografici

- Alighieri, D. 2016. *Vita Nova*, a cura di S. Carrai, Milano: Rizzoli.
- Montale, E. 1996. *Le Occasioni 1928-1939*, a cura di D. Isella, Torino: Einaudi.
- Montale, E. 2024. *Ossi di seppia*, Milano: Mondadori.
- Montesano, G. 2024. *Prefazione* a E. Montale, *Ossi di seppia*, Milano: Mondadori.
- Ortega y Gasset, J. 2022. *Il corpo tra symbolon e psyché. Saggi filosofici*, a cura di G. Gobbi, Milano: Meltemi.
- Salinas, P. 1997. *La voce a te dovuta*, a cura di E. Scoles, Torino: Einaudi.
- Wilcox, J. C. 2014. *Apuntes para una poética gerontológica en el Ángel González de Nada grave*. *Prosemas. Revista de Estudios Poéticos*, (1), 195-212.

¹ Quando incontro un verso triste, sento nell'anima come una carezza. Non che mi conforti la tristezza altrui; è che mi sento meno solo. *TdA*



La cura come struttura onto-etica nella filosofia morale di Pietro Piovani

Massimo Vittorio

Università di Catania, Italia

Abstract: This paper investigates the concept of care through an onto-ethical interpretation of Pietro Piovani's moral philosophy. Care is not treated as a sectorial practice or an applied virtue, but as a structural dimension of human existence, grounded in finitude, co-existence, and responsibility. By reconstructing Piovani's rejection of foundational ethics and engaging critical interpretations within the Italian philosophical tradition, the paper shows how care functions as a criterion for assessing the moral implications of technical and institutional mediation. Care emerges as a fragile, risky, and non-delegable response, essential to preserving moral responsibility in contemporary contexts.

Keywords: care; onto-ethics; moral responsibility; technology; Piovani

1. Introduzione

Il tema della cura occupa oggi uno spazio crescente nel dibattito etico, filosofico e pubblico. Tuttavia, proprio questa diffusione rischia di renderlo concettualmente fragile: la cura viene spesso invocata come valore indiscusso, come risposta immediata a bisogni evidenti, o come ambito privilegiato dell'etica applicata. In tali prospettive, essa tende a essere assorbita in registri prevalentemente normativi, tecnici o retorici, perdendo la possibilità di essere interrogata nella sua struttura filosofica più profonda.

Questo lavoro muove dalla convinzione che la cura non possa essere adeguatamente compresa se viene trattata come una pratica settoriale o come una virtù tra le altre. Essa rinvia piuttosto a una dimensione più radicale dell'esperienza morale, che riguarda il modo stesso in cui l'esistenza umana si assume come responsabile. In questo senso, la cura non è ciò che si aggiunge all'agire morale, ma una modalità fondamentale attraverso cui l'agire prende forma.

La filosofia morale di Pietro Piovani offre un terreno particolarmente fecondo per sviluppare questa ipotesi. La sua riflessione, segnata dal rifiuto di ogni fondazione essenzialistica dell'etica e dall'insistenza sulla storicità dell'esistenza morale, consente di pensare l'etica non come sistema di norme applicabili, ma come dimensione strutturale dell'esistenza umana. In tale orizzonte, la morale non si presenta come risposta garantita o come ambito di certezze, ma come spazio problematico di decisione, esposto al rischio e alla possibilità del fallimento.

Assumere questa prospettiva significa interrogare la cura a partire dalla finitezza, dalla co-esistenza e dalla responsabilità, piuttosto che dal bisogno o dalla prestazione. La cura emerge allora come una risposta non delegabile all'altro, che non elimina l'incertezza dell'agire morale, ma la assume come propria condizione. Essa non coincide con la protezione assoluta né con l'efficienza dell'intervento, ma con la disponibilità a restare nella relazione, anche quando questa espone al conflitto e alla vulnerabilità.

Questa impostazione consente inoltre di aprire una riflessione critica sul rapporto tra cura, tecnica e istituzioni. In un contesto storico caratterizzato da una crescente mediazione tecnica dell'agire e da una forte proceduralizzazione delle pratiche di cura, la questione decisiva non riguarda soltanto l'organizzazione o l'efficacia degli interventi, ma la possibilità che la responsabilità morale venga progressivamente neutralizzata. Pensare la cura in chiave onto-etica significa allora disporre di un criterio critico per valutare le trasformazioni contemporanee dell'agire morale, senza cedere né a un rifiuto della tecnica né a una sua accettazione acritica.

L'obiettivo di questo contributo non è quello di proporre una teoria normativa della cura né di delinearne applicazioni specifiche, ma di chiarirne il significato filosofico fondamentale alla luce della filosofia morale di Piovanì e del dibattito critico che ne ha accompagnato l'interpretazione. In tal modo, la cura viene restituita al suo statuto più esigente: quello di una struttura dell'esistenza morale, fragile e problematica, ma proprio per questo ineludibile.

2. Morale, finitezza e co-esistenza nel pensiero di Pietro Piovani

La riflessione morale di Piovani prende avvio da una critica radicale a ogni concezione essenzialistica dell'uomo e dell'etica. La filosofia della morale, come egli la intende, non è fondata su una natura umana stabile né su un sistema di valori dati una volta per tutte, ma si configura come fenomenologia dell'esperienza morale, inseparabile dalla condizione storica e finita dell'esistenza. In apertura di *Per una filosofia della morale* Piovani individua una svolta decisiva del pensiero contemporaneo nel passaggio “dalla tradizione essenzialistica alla nuova consapevolezza assenzialistica” (Piovani, 1981, p. 949), che comporta “un vero e proprio rovesciamento della teoresi” (Piovani, 1989, p. 217).

Questa svolta investe direttamente il modo di concepire il soggetto morale. L'esistenza umana non è più pensabile come partecipazione immediata a un essere o a un ordine razionale preesistente, ma come processo, come farsi che si svolge nel tempo. Piovani insiste sul fatto che il soggetto perde ogni pretesa di absolutezza: esso è condizionato nella sua datità e può modificare tale datità solo riconoscendola come limite: “La datità scoperta è una datità mutata soggettificata”. Il riconoscimento del dato “è la più energica trasformazione del dato. Riconoscendomi nella mia oggettività io me ne approprio: la de-oggettivizzo” (Piovani, 1972, p. 688). La morale, in questo quadro, non è un fatto, né una qualità posseduta, ma una dinamica che accompagna l'esistenza nel suo divenire.

2.1. Finitezza e insufficienza come condizioni della morale

Un nodo centrale dell'etica pioviana è, dunque, il riconoscimento della finitezza come condizione originaria dell'esistenza umana. L'uomo non dispone di "un essere da possedere" e proprio per questo è costretto a cercare di essere più di ciò che già è. L'etica di Piovani è un'etica dell'assenza, perciò non può che divenire etica della presenza, perché non è già presente, ma deve farsi presente se non vuole restare invischiata nell'assenza: la pietra è assente per me e non può farsi mai presente, ma l'essere umano che sappia fare i conti con la propria originaria assenza, ha la possibilità di muoversi presenziando. Come scrive Piovani, "l'esistente umano è costretto a cercare di essere più di quel che sia perché, inizialmente, è sempre meno di quel che vorrebbe" (Piovani, 1981, p. 968); il suo volere è mosso da questa insufficienza originaria.

La morale nasce precisamente da questa condizione di mancanza. Non è un'aggiunta esterna all'esistenza, ma il modo in cui l'esistenza tenta di trasfigurare il proprio limite, senza mai eliminarlo. Lissa chiarisce che l'accettazione della finitezza non equivale a una rinuncia, bensì a una trasfigurazione: accettando la propria "cosalità", l'esistente trasfigura la sua esistenza, le conferisce valore, la disloca sul campo mobile della morale (Lissa, 1989a). La morale prende così corpo come dialettica dell'agire, inseparabile dal divenire stesso del soggetto.

2.2. Co-esistenza e struttura relazionale dell'etica

Il riconoscimento della finitezza conduce direttamente al tema della co-esistenza. Per Piovani, l'esistenza non è mai solitaria: "Se esisto, coesisto". Questa formula, più volte ripresa e approfondita, esprime il carattere strutturalmente relazionale della vita morale. La co-esistenza

non è un dato secondario, derivato dalla cosiddetta “vita di relazione”, ma è ineliminabile dalla struttura medesima dell’esistenza.

In questo senso, la morale non può essere ridotta a precettistica né a predicazione rivolta alla coscienza del singolo. Essa consiste piuttosto nell’instaurazione di rapporti, sempre storicamente determinati e mai riducibili a una tavola di valori astratti. Tessitore afferma esplicitamente che “la morale non è precettistica predicazione affidata alla coscienza del singolo”, ma “instaurazione di forme di rapporto” (Tessitore, 1981; Tessitore 2000a, p. 493) tra personalità in espansione.

La centralità della co-esistenza implica anche una concezione non individualistica della persona. La personalità non è una sostanza chiusa in sé, ma una tensionalità che si realizza nella convivenza. Come osserva ancora Tessitore, interpretando con finezza la morale pioviana, affermare la personalità come tensione significa ribadire “la relazionalità della vita, l’esistere che è coesistere, rapporto con l’altro e con gli altri” (*ibidem*). Ne consegue un deliberato rifiuto di ogni personalismo sostanzialistico e di ogni singolarismo etico.

2.3. *Norma, responsabilità e rispetto*

Il carattere co-esistenziale della morale trova una sua formulazione decisiva nel concetto di *norma*. La norma non è, per Piovani, un comando esterno o una legge imposta dall’alto, ma una *ratio* che funge da misura dell’azione. Essa è insieme teoria e pratica, pensiero dell’azione e regolazione dell’agire, e rinvia sempre a ciò che è altro rispetto al soggetto (Tessitore, 1981). Proprio questo riferimento all’alterità impedisce all’individuo di concepirsi come signore assoluto della realtà e fonda la dimensione etica della responsabilità.

Il principio morale fondamentale può essere sintetizzato, come Piovani stesso suggerisce, nella massima: *“Agisci in maniera che il tuo comportamento implichi sempre il rispetto verso ogni altro dei tuoi coesistenti”* (Piovani, 1972, p. 791). Il rispetto non è un limite imposto alla libertà individuale, ma la condizione della sua dilatazione nella pluralità delle relazioni. La mancanza di rispetto coincide con il disconoscimento dell'altro e rappresenta, nelle parole di Piovani, una forma di “omicidio potenziale” (Piovani, 1972, p. 780).

3. Onto-etica e cura: la necessità morale dell'esistenza

La possibilità di pensare la cura come categoria filosofica non derivata presuppone una concezione dell'etica che non la riduca a sfera normativa aggiuntiva né a semplice ambito applicativo. In questa direzione si colloca la filosofia morale di Pietro Piovani, nella quale l'etica non è chiamata ad applicare principi esterni all'azione, ma a chiarire il senso dell'agire umano nella sua concretezza storica. Come Piovani afferma, l'etica è costretta a riconoscersi “alla lettera, filosofia dell'azione”, precisando che “non si tratta di ‘applicare’ alla pratica i principi del conoscere e giudicare, ma di capire [...] che nella prassi quegli stessi principi nascono e si realizzano in verace unità di pensiero e azione” (Piovani, 1981, p. 952).

Questa impostazione consente di comprendere la morale come dimensione strutturale dell'esistenza e non come sua sovrastruttura. Piovani parla in modo altrettanto chiaro dell'etica come di “una logica dell'esistenza», che si pone «al centro del discorso teoretico” (Piovani, 1981, p. 958), in quanto criterio e misura del realizzarsi dell'esistenza stessa nella responsabilità dell'individuo storico. In questo senso, la morale non è op-

zionale: è necessaria, perché coincide con il modo in cui l'esistenza umana prende posizione rispetto a se stessa.

3.1. Necessità morale e finitezza

Il carattere necessario della morale è inseparabile, in Piovani, dal riconoscimento della finitezza. L'esistenza umana non dispone di un fondamento stabile che possa garantire a priori il senso dell'agire; proprio questa mancanza di fondamento rende la morale inevitabile. La morale non nasce dalla pienezza dell'essere, ma dalla sua insufficienza strutturale: è precisamente perché l'uomo non coincide con se stesso che è chiamato a rispondere.

Questa linea interpretativa è stata sviluppata in modo sistematico nella lettura onto-etica dell'etica piovaniiana (di cui mi sono occupato in Vittorio, 2011), che mostra come il passaggio dall'essere al dover-essere non avvenga per deduzione normativa, ma come trasformazione valutativa dell'esistenza. L'onto-etica non designa una fusione impropria di ontologia ed etica, ma il riconoscimento che l'esistenza umana è sempre già moralmente impegnata. Già Lissa chiariva che

non ci è dato proiettarci oltre l'orizzonte dischiuso a partire dal qui e dall'ora nei quali siamo situati e nei quali affondano le radici del nostro essere, anche se non vi trovano mai uno strato fermo sul quale poggiare per trovare sostegno e stabilità (Lissa, 1989b, p. 21).

Un significativo punto di convergenza emerge con la riflessione di Aldo Masullo, il quale, nell'ambito della sua antimetafisica del fondamento, ha sostenuto che la filosofia, rinunciando a ogni pretesa fondativa, "si ritrova finalmente come etica": un'etica che "non comanda", ma che, muovendo dalla dialogicità e storicità della ragione, lavora per portare alla

luce la motivazione fondamentale dei soggetti che esistono come *compossibili* nel comune coesistere (Masullo, 1971, p. 28 e sgg). In questa prospettiva, la morale non è garantita da un principio assoluto, ma nasce dall'esperienza concreta della finitezza e della relazione.

3.2. Co-esistenza, relazione e rischio

Il riconoscimento della finitezza conduce direttamente al tema della co-esistenza. In Piovani, l'esistere non è mai solitario: la relazione con l'altro non è un'aggiunta secondaria, ma un elemento strutturale dell'esistenza stessa. La morale prende forma nello spazio della co-esistenza, come tensione relazionale che non può essere neutralizzata senza perdita di senso.

Questo aspetto è stato messo in rilievo con particolare chiarezza da Fulvio Tessitore, che ha interpretato l'etica piovaniiana come una filosofia storica della relazione, irriducibile tanto all'individualismo quanto a un universalismo astratto. Secondo Tessitore (1981; 2000a), la personalità non è una sostanza data, ma una realtà dinamica che si costituisce nel tempo e nel rapporto con l'altro.

La co-esistenza, tuttavia, non va intesa in senso armonico o pacificato. La relazione morale è strutturalmente esposta al rischio, al conflitto e alla possibilità del fallimento. La letteratura critica ha insistito su questo punto, sottolineando come, in Piovani, la morale non costituisca un "regno di certezze", ma un campo di tensioni che devono essere assunte senza garanzie preventive (Tessitore, 1981; Vittorio, 2011). È precisamente in questo spazio di esposizione che può essere collocata la cura: non come neutralizzazione della relazione, ma come assunzione responsabile della sua incertezza.

3.3. Natura umana e problematicità dell'etica

Il carattere relazionale e finito dell'etica consente di chiarirne anche la natura intrinsecamente problematica. L'etica non perde senso perché rimane problematica; al contrario, è proprio questa problematicità a renderla umana. L'etica è una faccenda umana proprio perché i valori sono umani; essa non è indebolita dal restare problematica, ma anzi le è necessario rimanere tale (Vittorio, 2011, p. 83). Come ha commentato chiaramente Tessitore,

se i valori fossero eterni nella loro intangibilità non sarebbero nella storia e non avrebbero ragion d'essere, se è vero che l'uomo vive nella storia e della storia. I valori assoluti avrebbero a carattere l'umanità e l'a-umanità, perché estranei all'uomo (Tessitore, 2000b).

Questa affermazione consente di evitare due riduzioni opposte: da un lato, la concezione dell'etica come sistema chiuso di valori assoluti; dall'altro, la sua dissoluzione in una sfera puramente soggettiva o arbitraria. L'etica è problematica perché è storica, finita e relazionale; e proprio per questo è inseparabile dalla responsabilità.

3.4. Cura come struttura onto-etica dell'esistenza

Alla luce di quanto precede, la cura può essere compresa come una struttura onto-etica dell'esistenza, e non come una pratica settoriale. Le forme storiche della cura sono molteplici e variabili; ciò che resta costante è la necessità di rispondere all'altro in quanto coesistente. In questo senso, la cura non costituisce un ambito particolare dell'etica, ma una delle modalità fondamentali attraverso cui l'esistenza umana si assume come morale.

La cura, così intesa, non elimina il rischio dell'agire morale né garantisce l'esito positivo della relazione. Essa coincide piuttosto con la decisione di non sottrarsi alla co-esistenza, assumendone l'incertezza e la problematicità. Nessuno vorrebbe essere curato solo perché gli è dovuto, solo in quanto in una relazione di scambio (cliente, consumatore, utente): la cura è sforzo di colmare assenza, ancora prima che ciò si possa configurare come dovere; di più: essa è dovere in quanto struttura ontologica, in quanto compito ineludibile. Sottrarsi alla cura, nel senso di prendersi cura, è sottrarsi all'esistenza.

È su questa base che diventa possibile interrogare criticamente le forme contemporanee della cura, soprattutto quando esse tendono a essere ridotte a procedure impersonali o a dispositivi tecnici. Su questo punto si innesta direttamente l'analisi del rapporto tra cura, tecnica e istituzioni, che costituisce l'oggetto della sezione successiva.

4. Cura, tecnica e responsabilità: prospettive critiche

Se la cura è intesa come struttura onto-etica dell'esistenza, essa offre un criterio privilegiato per interrogare criticamente le trasformazioni dell'agire morale nel contesto del progresso tecnico. Il problema non riguarda semplicemente l'efficienza delle pratiche di cura, ma il rischio che la tecnica e le istituzioni producano una neutralizzazione della responsabilità, riducendo l'azione morale a funzione o procedura.

Nella filosofia morale di Pietro Piovani, l'etica è inseparabile dall'azione concreta e dalla decisione storica. Essa non consiste nell'applicazione di principi astratti, ma nasce e si realizza nella prassi come unità di pensiero e azione. Ogni tentativo di separare l'agire dalla responsabi-

lità dell'individuo storico comporta una perdita di senso morale. Questo impianto consente di affrontare criticamente le forme contemporanee di tecnicizzazione della cura.

Uno degli ambiti in cui tale rischio si manifesta con maggiore evidenza è quello istituzionale. Le istituzioni sono necessarie per garantire continuità e organizzazione delle pratiche di cura, ma tendono a tradurre l'azione morale in sequenze procedurali. Quando la correttezza formale della procedura prende il posto del giudizio concreto, l'agire rischia di essere sottratto alla responsabilità personale. In questa dinamica, la cura può trasformarsi in una pratica formalmente corretta ma moralmente impoverita: una cura che funziona, ma che non risponde; un linguaggio politicamente corretto sul piano formale, ma vuoto nella sua dimensione onto-etica.

La critica pioviana alla riduzione applicativa dell'etica trova un supporto teorico significativo nell'antimetafisica del fondamento elaborata da Aldo Masullo, per il quale ogni forma di necessità "necessitante" — anche quando assume la veste della razionalità tecnica — tende a svuotare l'esperienza morale della sua dimensione dialogica e storica (Masullo, 1971). Applicata alla cura, questa prospettiva consente di comprendere come la trasformazione della necessità morale in necessità tecnica produca una forma di deresponsabilizzazione dell'agente.

Un'analoga preoccupazione emerge nella riflessione di Fulvio Tessitore, che ha messo in luce come l'etica di Piovani sia incompatibile con ogni assolutizzazione dei valori. Valori sottratti alla storia e resi intangibili diventano "inumanità e a-umanità", perché estranei all'uomo che vive nella storicità (Tessitore, 2000b). Allo stesso modo, una cura rigidamente standardizzata rischia di perdere il suo carattere morale proprio perché

rinuncia a misurarsi con la singolarità delle situazioni.

Alla luce di queste considerazioni, la cura può essere assunta come criterio critico del progresso tecnico. Essa consente di distinguere tra dispositivi che sostengono la responsabilità e dispositivi che la neutralizzano; tra tecniche che ampliano la possibilità della risposta morale e tecniche che la rendono superflua. In questa prospettiva, la riflessione piovaniana mostra una significativa consonanza con altre linee del dibattito contemporaneo sulla responsabilità nell'età della tecnica — come quelle che hanno posto al centro le conseguenze a lungo termine dell'agire umano — pur mantenendo una propria specificità, fondata sulla centralità della decisione storica e della relazione concreta.

La cura, intesa come struttura onto-etica dell'esistenza, non si oppone alla tecnica in quanto tale, ma ne interroga la legittimità morale. Il progresso tecnico resta compatibile con la cura solo nella misura in cui rimane subordinato alla responsabilità dell'individuo storico e alla singolarità della relazione. Là dove la procedura prende il posto della decisione e la funzione sostituisce la relazione, la cura perde il suo significato morale e si riduce a gestione del bisogno, a mero funzionamento.

5. Conclusione

Pensare la cura a partire da una prospettiva onto-etica significa sottrarla tanto alla retorica quanto alla riduzione funzionale. Lungo il percorso svolto, la cura non è emersa come ambito applicativo dell'etica né come semplice risposta a bisogni contingenti, ma come modalità fondamentale attraverso cui l'esistenza umana assume la propria condizione di finitezza, di co-esistenza e di responsabilità. In questa

direzione, la filosofia morale di Piovani consente di riportare la cura al suo livello più radicale: non quello delle tecniche o delle prestazioni, ma quello della decisione morale che accompagna ogni forma autentica di agire umano.

Una tale impostazione ha conseguenze che vanno oltre il piano teorico. Se la cura è una struttura dell'esistenza morale, allora essa non può essere integralmente delegata né a dispositivi tecnici né a procedure istituzionali senza subire una perdita di significato. Questo non implica una critica indiscriminata alla tecnica o alle istituzioni, ma l'esigenza di sottoporle a un vaglio etico costante. Il progresso tecnico e l'organizzazione istituzionale appaiono legittimi solo nella misura in cui non neutralizzano la responsabilità, ma la rendono possibile, sostenibile e condivisibile.

In questo senso, la cura può essere assunta come criterio critico dell'agire contemporaneo. Essa consente di interrogare pratiche consolidate — nei contesti sanitari, educativi, sociali, amministrativi — non soltanto in termini di efficienza o di correttezza formale, ma in relazione alla loro capacità di mantenere aperto lo spazio della risposta morale. Là dove l'azione è interamente assorbita dalla procedura, la cura rischia di ridursi a gestione; là dove resta spazio per il giudizio, per l'esposizione e per il rischio, la cura conserva il suo carattere etico.

L'onto-etica consente inoltre di evitare una concezione edificante o paternalistica della cura. Assumere la cura come struttura dell'esistenza non significa idealizzarla, ma riconoscerne il carattere fragile e problematico. La cura non garantisce l'esito positivo dell'azione, non elimina il conflitto, non mette al riparo dall'errore. Essa coincide piuttosto con la decisione di non sottrarsi alla relazione, anche quando questa espone all'incertezza e alla possibilità del fallimento. Proprio per questo, la cura

non è segno di una morale “forte”, ma di una morale consapevole della propria finitezza.

Da questo punto di vista, la riflessione qui proposta apre a ulteriori sviluppi che non possono essere affrontati entro i limiti di questo lavoro, ma che ne costituiscono un naturale prolungamento. Pensare la cura come struttura onto-etica invita a riconsiderare criticamente il modo in cui le società contemporanee organizzano la responsabilità, distribuiscono il carico morale dell'agire e tendono, talvolta, a neutralizzarlo sotto forma di automatismo o di necessità tecnica. In gioco non è soltanto la qualità delle pratiche di cura, ma la forma stessa della vita morale condivisa.

In conclusione, la filosofia morale di Piovani mostra come la cura non sia una risposta contingente a un'emergenza o a un bisogno particolare, ma una dimensione costitutiva dell'esistenza umana. Pensarla in termini onto-etici significa restituirle il suo significato più profondo: quello di una responsabilità che non può essere eliminata, solo assunta o elusa. Ed è proprio in questa alternativa — assumere o eludere la responsabilità — che si gioca ancora oggi la posta fondamentale dell'etica.

Riferimenti bibliografici

- Lissa, G. 1989a. *Introduzione a P. Piovani, Oggettivazione etica e assenzialismo*, in Id., *Per una filosofia della morale*, Milano: Bompiani, 2010.
- Lissa, G. 1989b. *Introduzione a P. Piovani, Posizioni e trasposizioni etiche*, Napoli: Morano.
- Masullo, A. 1971. *Antimetafisica del fondamento*, Napoli: Guida.
- Piovani, P. 1972. *Principi di una filosofia della morale*, in Id., *Per una filosofia della morale*, Milano: Bompiani, 2010.
- Piovani, P. 1981. *Oggettivazione etica e assenzialismo*, in Id., *Per una filosofia della morale*, Milano, Bompiani, 2010.
- Piovani, P. 1989. *Perfezione e finitudine*, in Id., *Posizioni e trasposizioni etiche*, Napoli, Morano.
- Tessitore, F. 1974. *Tra esistenzialismo e storicismo. La filosofia morale di Pietro Piovani*, in *Revue européenne des sciences sociales*, 12 (33), pp. 171–190.
- Tessitore, F. 1981. *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in Pietro Piovani*, in P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, in Id., *Per una filosofia della morale*, Milano: Bompiani, 2010.
- Tessitore, F. 2000a. *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Vol. V., Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Tessitore, F. 2000b. *“La lezione etica più che mai attuale di Pietro Piovani”*, in *Il Messaggero*, 22 giugno.
- Vittorio, M. 2011. *Ontoetica. La necessità della morale in Pietro Piovani*, Roma: Aracne.



El ser humano entre técnica y sobrenaturalidad

Giulia Gobbi

Universidad Complutense de Madrid, España

Abstract: Technology, as a phenomenon encompassing the entirety of humanity, needs the body to transform reality. Technology contributes significantly to the definition of humanity and its supernatural dimension. This supernatural dimension is the peculiar condition of the individual, situated between biological needs—imposed by their body in relation to reality—and their technical and creative capacity. Human life—by virtue of its vocation—is characterized by its unique and unusual condition of intertwining biology and biography. For this reason, human beings are novelists of themselves in the sense that they challenge the limited and already given reality that is also identified with their nature, as we shall see, and create the possible, the imaginary, the virtual in which to project themselves and live always new possibilities of being something more.

Keywords: technology, body, nature, imagination, virtual reality.

Email: elgobbi@ucm.es

ISSN 2724-3745

Ética-mente © 2025

DOI: [10.17605/OSF.IO/CMURV](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/CMURV)

etica-mente.net

1. La *tèchne* y los estadios de su despliegue

Sin duda el texto que más profundiza este asunto tan relevante en la filosofía orteguiana de la madurez es *Meditación sobre la técnica*¹, publicado en el 1935, cuyo origen se halla en el curso de verano titulado “¿Qué es la técnica?”, impartido en la Universidad de Santander. Ortega concibe ese texto junto a *Ensimismamiento y alteración* tal y como lo publica en las *Obras Completas*. Claro está que no es casual la idea de incorporar los dos textos juntos, ya que es fundamental profundizar los conceptos de “ensimismamiento” y “alteración” para poner las bases de una mejor comprensión del fenómeno de la técnica. Ya en *Las Meditaciones del Quijote*², Ortega afirmaba que el individuo tiene una naturaleza fronteriza (Ortega y Gasset, 2019, p. 213), es decir, es un ser que se encuentra en una condición intermedia entre las necesidades biológicas y orgánicas – que comparte con el animal – y las actividades de conciencia que regulan los pensamientos, la volición, hasta los deseos y las emociones, sin olvidar la actividad expresiva. Además, la condición fronteriza del individuo lo coloca en un estado de tensión pre-cognitiva, porque él advierte la posibilidad de ser, sin estar consciente de qué es y de qué va a ser a lo largo de su existencia. Recuérdense el “imperativo de la luz”, que se entrelaza con el de Píndaro - citado por Ortega - llega a ser el que eres, que coincide con el momento iluminante y fulgurante del hallazgo de sí, es decir, de la llamada de la vocación. Vocación y proyecto son los elementos centrales de la metafísica del ser humano cuya faena es llegar a ser el que es; y para

¹ En este artículo seguiré la edición de *Meditación de la técnica y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2019.

² Véase Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Alianza Editorial, Madrid, 2019, p. 213.

Llegar al ser que es, el individuo tiene que escucharse, a través del momento necesario del ensimismamiento, esto es, de la introspección. Esto quiere decir que la existencia del individuo báscula necesariamente entre lo que es y lo que no es, entre lo conocido y lo desconocido; y, asimismo, entre el momento de la reflexión y el momento de la acción, esto es, entre *theoría* y *poiesis*, que se entrelazan en el ejercicio del vivir. La palabra proyecto tiene una etimología peculiar: deriva del verbo latín *proicere*, cuyo significado es “lanzar hacia adelante”, en sentido temporal y teleológico: esto quiere decir que el proyecto que soy es algo que tiene en sí una caracterización futura. En términos dialécticos, vocación y proyecto se entrelazan con el ensimismamiento y la alteración, porque en algún modo constituyen necesariamente la chispa de los dos movimientos. Ya veremos como proyecto y vocación se forjan a través del gran poder humano de la imaginación.

La técnica – *tèchne* – no constituye sino el fenómeno más peculiar y profundo de la historia humana que conecta al individuo con su dimensión metafísica. De acuerdo con eso, el estudioso Ignacio Quintanilla afirma: “El ámbito definitivo de la técnica, como el de la metafísica, viene a situarse en la condición humana de tener que transitar entre la posibilidad y la realidad” (Quintanilla Navarro, 1994, p. 219). Ya veremos adelante que la frontera entre posibilidad y realidad se encuentra en la imaginación, el instrumento metafísico más potente del ser humano que lo coloca más allá de la dimensión biológica, hasta afirmar su natura extranatural o su sobrenaturalidad. De todas formas, veamos qué es la técnica. Según Ortega, “Actos técnicos son [...] aquellos que llevan a reformas esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas” (Ortega y Gasset, 2019, p. 67). Y sigue: “Esta reacción contra su contorno, este no resignarse

contentándose con lo que el mundo es, es lo específico del hombre” (Ortega y Gasset, 2019, p. 67). El hombre no se resigna a la experiencia de lo dado, de la mera satisfacción de las necesidades, sino al contrario, tiene un gran privilegio, el de crear-se avanzando en la historia; si bien, como apunta el estudioso Marcos Alonso Fernández: “este privilegio conlleva un peligro no menos grande, el peligro de regresar, de que el progreso se pare, vaya hacia atrás o en la dirección equivocada” (Marcos Alonso, 2022, p. 207).

De todas formas, Ortega es consciente de que el fenómeno de la técnica es totalizante, hasta el punto de que “no hay hombre sin técnica” (Ortega y Gasset, 2019, p. 77). Los actos técnicos permiten sobrepasar los límites de la circunstancia, ahorrando el esfuerzo para satisfacer las necesidades que ésta impone. Al trascender la realidad, la técnica otorga al individuo una capacidad que, ya veremos, conduce a colocarlo más allá de sus posibilidades biológicas, que no lo definen en cuanto ser humano. Claro es, el individuo es tal porque se dirige hacia la dirección de lo sobrehumano, sobrepasando su naturaleza animal y estrictamente biológica. Pero, de momento, veamos en el detalle el despliegue de la técnica a lo largo de la historia humana a través de sus tres estadios.

El primer estadio es definido por Ortega “la técnica del azar, porque el azar es en ella el técnico, el que proporciona el invento, es la técnica primitiva del hombre pre y protohistórico” (Ortega y Gasset, 2019, p. 116). En esta fase, el individuo desconoce la técnica y sus implicaciones, porque no se da cuenta de los resultados “técnicos” que derivan de sus acciones, como la de hacer fuego a través del frotamiento de dos piedras. Parece que todo sea fruto de un puro azar o de un poder divino. En una palabra, el individuo, en esta fase, “no se siente homo faber” (Ortega y

Gasset, 2019, p. 120). Además, en la fase sucesiva, encontramos el sentido propio del término griego *téchne* a través de la figura del artesano que, según el filósofo, hallamos históricamente en la antigua Grecia, en la Roma pre-imperial y, asimismo, en la Edad Media. En esta etapa, “aún no se sabe que hay técnica, pero ya se sabe que hay técnicos hombres que poseen un repertorio peculiar de actividades que no son [...] las generales y naturales en todo hombre” (Ortega y Gasset, 2019, p. 121). Asimismo, en esta fase el artesano utiliza técnicas para trabajar en sus actividades, añadiendo mejoras y nuevas aportaciones que, en alguna medida, empiezan a humanizar su actividad; humanizar en el sentido de personalizar, añadiendo a la artesanía un toque personal y subjetivo que caracteriza el trabajo. Y, en fin, encontramos la última etapa de la técnica, definida “la técnica del técnico” cuya característica principal es “la separación entre el obrero y el técnico” (Ortega y Gasset, 2019, p. 124). En este estadio de la técnica, se introduce un nuevo instrumento, que ahora no implica la manipulación; sino que, al contrario, adquiere una autonomía con respecto al hombre: hablamos de la máquina. La introducción de la máquina representa un cambio radical. De hecho, afirma Ortega, “en la máquina pasa el instrumento a primer plano y no es él quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre quien simplemente ayuda y suplementa a la máquina” (Ortega y Gasset, 2019, p. 123).

Aquí se nota de una manera inequívoca la crítica orteguiana a la fe ilimitada en la técnica, la cual “es incapaz de determinar el contenido de la vida” (Ortega y Gasset, 2019, p. 125). El último estadio de la técnica advierte el filósofo, es el que vivimos ahora y - añadimos - que vivimos aún hoy. Ortega es consciente del hecho de que la técnica es indispensable en la vida humana y aclara que “materialmente el hombre no puede vivir sin la técnica a que ha llegado” (Ortega y Gasset, 2019, p. 126). De hecho, “el

hombre de hoy [...] no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiar esa sobrenaturaleza” (Ortega y Gasset, 2019, p. 127). Por supuesto, el hombre tiene necesidades que la biología le impone – como el animal –, baste pensar que tiene instinto; aunque éste no representa el principal factor dominante. De hecho, el hombre tiene otro instinto que sobrepasa lo conocido, lo que ya está allí enfrente de él, fijo en su menesterosa disposición; es decir, el individuo tiene la capacidad de crear o inventar – *tèchne* – “que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza [...] pero que necesitamos” (Ortega y Gasset, 2019, pp. 63-65).

2. La necesidad de lo superfluo y la creación humana

Ahora bien, aquí se habla también de necesidad y no la impuesta por la naturaleza, sino el impulso – metafísico e innato – que brota del corazón humano y que lo lleva a ir más allá de la naturaleza, reformándola; por tanto, la técnica es, según el filósofo, “la reforma de la naturaleza” (Ortega y Gasset, 2019, p. 66) y, dicho en otras palabras, “la adaptación del medio al sujeto” (Ortega y Gasset, 2019, p. 67) y no lo contrario. Claro es, el individuo tiene la necesidad de alimentarse o de dormir, pero éstas son sólo algunas de las condiciones que lo ponen en común con los otros seres vivientes, no constituyendo, de hecho, la condición esencial de ser individuo. La necesidad humana, de hecho, abarca lo necesario y, a la vez, esa dimensión – sobrenatural – que es lo superfluo. Lo superfluo, necesidad sobrenatural del hombre – que lo constituye en cuanto tal – es el punto de partida de la técnica, ya que nos sugiere algo sobre la naturaleza peculiar del ser humano. Pero, antes de ver en detalle qué es lo superfluo, cabe introducir algo propio sobre esa naturaleza humana a la cual alude Ortega a lo largo de toda *Meditación de la técnica*. Para tratar de explicarla,

podríamos utilizar una metáfora orteguiana de los años veinte: el ser del hombre es un “árbol consciente”, cuyas raíces hundan en la tierra, es decir, en las necesidades biológicas y primarias, que lo conectan a la matriz corporal; pero, al mismo tiempo, ese árbol se eleva hasta la cumbre para tocar las profundidades del cielo. Esa cumbre es la porción extranatural humana – metafísica - cuya concreción es el proyecto. En este sentido, es muy interesante la reflexión del estudioso Ignacio Ellacuría que entrelaza esas dos dimensiones que constituyen el yo ejecutivo:

Ese yo total, efectivo y ejecutivo, tiene como núcleo más propio su porción extranatural, que, por de pronto, no es más que la forma de proyecto y pretensión de ser. Reiteremos que no todo el yo es pretensión o mero proyecto, sino solamente su parte extranatural que, precisamente, para realizarse, necesita de una parte efectiva y actuante (Ellacuría, 1996, p. 463).

Mientras la dimensión biológica constituye la parte rígida y fija, digamos, del repertorio naturalmente otorgado al hombre, la dimensión extranatural - que también podríamos llamar metafísica – constituye el espacio ilimitado e indeterminado de lo psíquico que sobrepasa los límites espacio temporales de la materialidad corporal. La porción metafísica es la cuna de la vida inventada de cada individuo en el libre – en cierta medida – ejercicio del vivir, en el cual tiene que hacerse para llegar al ser auténtico que es.

Ahora bien, Ortega no utiliza el término “superfluo” atribuyéndole un sentido moral o un juicio. Lo superfluo no es inútil, sino más bien lo contrario: lo superfluo es lo más necesario en el ser humano. Lo superfluo significa, por tanto, lo más allá. Por eso es fundamental precisar este aspecto para entender mejor el fenómeno de la técnica. Digamos que lo

superfluo es, precisamente, la forma en la cual se concreta el bienestar. “Vida” no significa simplemente la satisfacción de las necesidades biológicas, sino que representa el conjunto de los actos extranaturales que configuran el ser humano como creador de su biografía. De hecho, el hombre - afirma Ortega - “es *a nativitate* técnico creador de lo superfluo” (Ortega y Gasset, 2019, p. 72). Ya vislumbramos el enorme alcance de la técnica en la reflexión filosófica de Ortega, el cual se daba cuenta del doble carácter del ser humano - un ser en vías de realización - ya a partir de los escritos de los años veinte, aunque allí se limitaba a una caracterización más biológico-vitalista. Entonces, el vivir es el resultado del entrelazamiento bio-creador que deja al ser humano libre de expresar su voluntad de poder, su creación, sin olvidarse de la matriz orgánico-corporal que constituye la herencia atávica del ser humano proveniente del mundo animal. El individuo se encuentra con un cuerpo y un alma que constituyen los instrumentos que le permiten vivir y realizar el proyecto que es; en una palabra, cuerpo y alma forman parte del proceso de creación técnica. Por eso, Ortega alude a los dos en *Meditación de la técnica*: “Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser” (Ortega y Gasset, 2019, p. 87). El individuo es un proyecto de vida que tiene la realidad tangible de un cuerpo y de una existencia, la cual actúa necesariamente por medio de ese cuerpo. Pues bien, la técnica, en cuanto ejercicio de creación humana, necesita la dimensión espacial, material, corpórea en el sentido de un yo que se proyecta con y a partir de este patrimonio psico corporal que, bien o mal, participa necesariamente a este proyecto creador que es el ser humano. Con respecto a esto, aclara bien Ellacuría:

No niega Ortega que el hombre tenga cuerpo y alma, ni siquiera que necesite de su cuerpo y de su alma para ser hombre, para cumplir

su ser de proyecto. Al contrario, lo presupone. [...] Verdad es que también el cuerpo y el alma, con mayor razón, cobran rasgos de proyecto en cuanto pueden recibir un ser que no está determinado de antemano, sino que es, en definitiva, aunque dentro de ciertos límites, lo que el hombre hace de ellos (Ellacuría, 1996, p. 470).

Mientras el vivir “en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre”, sigue Ortega, al contrario “el bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable” (Ortega y Gasset, 2019, p. 73). Si el ser humano es, pues, la posibilidad de ser, es decir, su proyecto, entonces, la técnica es la condición esencial para que pueda realizarse esa posibilidad; de hecho, por medio de la técnica, el ser humano crea nuevas posibilidades de vida. Cuidado: no es la técnica la que realiza autónomamente esas posibilidades, sino que es el individuo el único ser capaz de inventarlas. Esta aclaración no es una perogrullada, porque, en estas últimas décadas, veremos que la técnica parece convertirse casi en un automatismo, porque parece ser autónoma con respecto al mismo ser humano. De todas formas, Ortega percibía el carácter grandioso y a la vez inquietante de la técnica; sin embargo, el filósofo confía en el poder fantástico de la naturaleza humana “que trasciende de la realidad natural (Ortega y Gasset, 2019, p. 80) y es capaz de desear e imaginar:

La vida humana, ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico? (Ortega y Gasset, 2019, p. 81).

Los términos “personaje”, “figura fantástica”, “novelista” aluden a la dimensión lúdica, artística, poética de la vida humana según Ortega,

ya que el individuo es esencialmente un artista que siente la necesidad de crear por medio de la imaginación. En cierta medida, el ser humano posee la capacidad de suspender momentáneamente la realidad para crear nuevos mundos, como hace con el arte. En su escrito *Una idea del teatro* del 1946, Ortega habla del “arte o la técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, traerse a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal” (O.C., IX, p. 825). El ser humano es un novelista de sí mismo en el sentido de que desafía la realidad limitada y ya dada que se identifica también con su naturaleza, ya veremos, y crea lo posible, lo imaginario, lo virtual en el que proyectarse y vivir siempre nuevas posibilidades de ser algo más. La posibilidad es virtualidad, o sea algo que se construye a partir de las condiciones de la realidad que soy y la trasciende a través de mi imaginación. Veamos como posibilidad, imaginación y técnica constituyen el núcleo de la metafísica del ser humano. Y lo hace intuir el filósofo en un paso del escrito que estamos analizando:

Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy rigurosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección: no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. [...] Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica (Ortega y Gasset, 2019, p. 112).

Y sigue: “Por muchas razones, en efecto, la técnica ha llegado hoy a una colocación, en el sistema de factores integrantes de la vida humana, que no había tenido nunca” (Ortega y Gasset, 2019, p. 112). De acuerdo con esta afirmación, podríamos añadir que el fenómeno de la técnica adquiere un gran valor en el horizonte de la existencia humana también por su entrelazamiento con el deseo, que es “la invención por excelencia”

(Ortega y Gasset, 2019, p. 93). El deseo, en su forma originaria, evoca la voluntad de poder nietzscheana. Uniéndose con el gran poder humano de la imaginación, el deseo, en sí mismo, es el ser-proyecto, lo forja, lo mueve, lo inventa. Este es “el deseo radical” (Ortega y Gasset, 2019, p. 94). En este sentido, Ellacuría habla del deseo en cuanto “último motor aristotélico que mueve todo lo demás por la atracción que despierta en el resto de las cosas móviles” (Ellacuría, 1996, p. 474). ¿Pero qué significa desear? ¿Desear es anhelar algo que ya hay o anticipar lo irreal, lo imaginario? Es fácil, aclara Ortega, desear lo que ya tenemos, pero ¿qué gran valor tendría, en la existencia humana, esa fuerza visionaria y creadora de algo que todavía no hay? El deseo radical es el gran desafío de la existencia humana, y, por este motivo, no es una faena fácil. Puede ocurrir que el hombre no sepa qué desear y, asimismo, puede que su vida se caracterice por “la ficción y el mero gesto de desear” (Ortega y Gasset, 2019, p. 93); o aún más, puede que alguien sea “incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar” (Ortega y Gasset, 2019, p. 94). La ficción y las mentiras sobre él mismo caracterizan una vida del hombre inauténtica, falsificada y sin sentido.

3. Creación, virtualidad y sobrenaturalidad

Hemos visto que la cuestión del ser del hombre subyace en todo el asunto de la técnica, ya que es innegable que esta última representa un instrumento increíble y controvertido, capaz de modificar hasta las dinámicas intrínsecas de la naturaleza humana. De todas formas, en los años treinta, en algunos escritos orteguianos se habla de un asunto siempre más urgente, es decir, la consideración por la cual “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia” (O.C., VI, p. 72).

Esta cuestión – que encontramos en algunos escritos orteguianos a partir de los años treinta, véase *Historia como sistema* del 1935 – alude a la naturaleza creadora, plástica y, por lo mismo, técnica del ser humano, el cual tiene, como hemos visto, una sobrenaturaleza. También en otro escrito del 1935, *Aurora de la razón histórica*, Ortega insistirá en el carácter creador y no “natural” del individuo: “Porque el hombre no tiene naturaleza, no tiene un ser fijo, estático, previo y dado. [...] Es algo radicalmente plástico capaz de ser esto y lo otro y así sin límites” (O.C., V, p. 374). El año 1935, como señala Alonso, y en particular en *Historia como sistema*, “Ortega se encuentra en plena madurez y sus ideas sobre la técnica y la condición humana han arraigado en lo más profundo de su sistema” (Alonso, 2013, p. 203). En efecto, a partir de esa emblemática frase de Ortega podemos vislumbrar la metafísica del ser humano con respecto al tema de la naturaleza humana y al tema de la historia. Ortega insiste en la crítica a un concepto de naturaleza fija e inmutable de derivación eleática y parmenídea:

El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (ser= ya lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran movimiento, comienza por negar su realidad (O.C., VI, p. 61).

El ser humano es un *faciendum* y no un *factum*, tiene que crear su vida con sus coordenadas y por eso es técnico. En *Historia como sistema*, el filósofo afirma que su propio carácter mutable y dinámico es propiamente lo más auténticamente humano que reside en el hombre y que le confiere su capacidad de progresar: “La mutación esencial es la condición de que una entidad pueda ser progresiva” (O.C., VI, p. 73) Sin embargo,

en dos textos interesantes de Ortega, *Vives* del 1940 y *Pasado y porvenir del hombre actual* del 1951, el filósofo repite esta afirmación: “Si el sistema corporal del hombre es el mismo hoy y hace veinte mil años [...] quiere decirse que el cuerpo no es el humano en el hombre” (O.C., VI, p. 778). Sin duda, se trata de una reflexión que llama la atención. Según afirma el filósofo, en el ser humano hay una parte que está exenta del cambio, el cuerpo, aunque la existencia humana es por antonomasia una continua metamorfosis. Entendemos bien que esta consideración se coloca en una posición contraria con respecto al asunto dialéctico del cuerpo como una entidad viviente y dinámica que, en los años veinte, se caracterizaba por su fluidez e inestabilidad. ¿Es posible que el cuerpo no se haya modificado a lo largo de su evolución? En *Sobre la expresión fenómeno cósmico*, escrito de diez años antes, el cuerpo era una entidad que se modificaba a lo largo de la existencia individual, según etapas biológicas de la vida, como es evidente; y, asimismo, el cuerpo evolucionaba hasta en virtud del temperamento y de las actividades a las que se dedicaba el individuo.

De hecho, Ortega describía la entidad corporal como el resultado de movimientos humorales y sanguíneos que llegaban hasta modificar el comportamiento humano y toda la capacidad expresiva. Todo eso significaba que la corporalidad era el resultado de una complejidad dialéctica que interconectaba elementos estrictamente biológicos y fisiológicos con la dimensión psico-comportamental. Ahora, bien, lo de afirmar que el cuerpo humano es lo no humano en el hombre es una posición simplista que no tiene en cuenta los cambios fisiológicos regulados por la naturaleza; una naturaleza que, en sus modificaciones y sus dinámicas mutables, permite la vida extra biológica o sobrenatural – lo más humano en el hombre –, aunque dentro de margen y un límite que la configuran como tal. El cuerpo humano hoy padece de unas modificaciones dentro

del marco de la biología, hasta llegar a nuevos horizontes de la tecnología y de los avances científicos que siguen modificando lo humano. De todas formas, de acuerdo con Marcos Alonso, podemos aclarar que Ortega alude al término naturaleza contra una cierta tradición físico-naturalística, es decir, “la naturaleza entendida como un ser permanente e idéntico a sí mismo según el modelo físico de Galileo, Newton y Descartes” (Alonso, 2022, p. 215). Claro es el hecho de que Ortega no niegue la existencia humana en cuanto entidad biológica, sino que afirma - de una manera tajante, como si esto fuera el fulcro de la última parte de su filosofía - que la naturaleza humana es algo inmutable dentro de las dinámicas, mutables a la vez, de la historia. En este sentido, la misma naturaleza no puede ser una entidad fija y rígida, regulada por fenómenos que se mantienen iguales a lo largo del tiempo; sino que resulta entrelazada con la historia. Uno de los expertos contemporáneos de Ortega, el estudioso José Lasaga, interpreta la posición del filósofo como una crítica a la antigua creencia - de tradición griega - según la cual el hombre es un ser permanente e inmutable. Y aclara:

La afirmación de que «el hombre no tiene naturaleza» hay que entenderla referida a la naturaleza en sentido aristotélico, lo que quiere decir que, a diferencia de los seres naturales, el hombre no está determinado en su identidad específica por una constitución biológica recibida en herencia. Ortega acusa a las filosofías anteriores de haber naturalizado lo humano, al aceptar acríticamente el legado conceptual de Grecia (Lasaga Medina, 2013, p. 66).

Entonces, como hemos visto a lo largo de este párrafo, el ser humano se caracteriza por tener una condición extraña y peculiar, por ser al mismo tiempo natural y extranatural y, de hecho, apunta Alonso, “no se trata de que el hombre no tenga naturaleza en un sentido absoluto, sino

de que, desde el planteamiento de Ortega, lo natural del hombre no es lo que le define como hombre” (Alonso, 2022, p. 211). Con este propósito, señalamos la metáfora orteguiana del hombre como “centauro ontológico” en *Meditaciones de la técnica*:

El ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella (Ortega y Gasset, 2019, p. 85).

Esta metáfora – muy impregnada de la matriz corporal – es peculiar y, a la vez, impone una visión dualista de lo humano, ya que Ortega yuxtapone el cuerpo del caballo al cuerpo del hombre, para subrayar su doble naturaleza. La técnica, en cuanto herramienta humana que constituye su sobrenaturaleza, permite la instalación del individuo en el mundo. Como soporte de esta consideración, leamos las palabras de Alonso: “Esta falta de naturaleza humana le lleva [al hombre] a crear una sobrenaturaleza técnica que pasará a suplir a aquella naturaleza y que pasará a formar su auténtico «hábitat»” (Alonso, 2022, p. 222). Por tanto, la tesis por la que el hombre no tiene naturaleza sino historia, puede ser explicada sólo a partir de la revisión del mismo concepto de naturaleza. Lo afirman también los estudiosos De Salas y Atencia:

Ortega es contrario a toda naturalización de la vida humana, es decir a toda consideración de ésta como determinada completamente por una naturaleza biológica, no porque desconozca la importancia de los condicionamientos biológicos, sino porque entiende que lo específicamente importante es la condición histórica que la vida en todo momento posee (Jaime de Salas, Atencia Paez, 1997, pp. 12-13).

El ser humano es una entidad sobrenatural compleja, dinámica y versátil, cuya peculiaridad es la tensión que vive en su relación con la historia, que representa, a la vez, una estrella polar y una limitación, es decir un punto de referencia y, al mismo tiempo, un límite. Esta tensión se nota también en el título de un capítulo contenido en *Un rasgo de la vida alemana*, escrito del 1935, “Plasticidad del hombre – nuestro pasado es nuestra limitación”. El título es muy significativo. El ser del hombre es creador e innovativo – es decir, técnico – colocado dentro del marco de una naturaleza sobrenatural y de una historicidad que lo hace único. En cierta medida, el individuo es creador entre innovación y tradición o, más bien, entre pasado y futuro. Para soportar esta tesis, citamos de nuevo a Alonso: “La historicidad está biológicamente posibilitada y propiciada, es decir, que el hombre es histórico no a pesar de su naturaleza, sino precisamente por su peculiar naturaleza” (Alonso, 2022, p. 222). Asimismo, en *Pasado y porvenir del hombre actual* del 1951, Ortega habla de la “ecuación pasado-futuro” que caracteriza el ser del hombre, el cual tiene el privilegio – auténticamente humano – de construir recuerdos, es decir, de recordar. Afirma Ortega que el individuo hace historia porque es lo único que posee en sus manos; porque a partir de esta construcción de su ser-histórico, puede determinarse una idea de futuro:

Esto, señoras y señores, pienso que hace ver claro por qué la ecuación pasado futuro en cada hombre nos permite la más radical averiguación de su verdadera constitución. El hombre no tiene un pasado [...] porque es capaz de recordar, sino, al contrario, ha desarrollado y adiestrado su memoria porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir (O.C., VI, p. 785).

El pasado es necesario para orientarnos en la vida. La capacidad

humana de acumular e introyectar las experiencias pasadas es la *conditio sine qua non* para que haya futuro. La acumulación de saber y de técnicas a partir de la manipulación de la materia, hasta el desarrollo en su forma más avanzada, la tecnología, es posible en virtud del ser histórico del individuo. La transmisión del saber, entonces, adquiere un valor paideutico porque, precisa Alonso, “es una transmisión de experiencia, de soluciones vitales, sin las cuales las indefensas e inmaduras crías humanas nunca habrían podido salir adelante” (Alonso, 2022, 226).

De todas formas, cabe decir que Ortega es consciente del gran poder de la técnica y de sus implicaciones ontológicas por ser un fenómeno esencialmente humano que hunda sus raíces en todo su ser, comprendiendo la dimensión de la corporalidad. Al final de su escrito *El Mito del hombre allende la técnica* del 1952, Ortega afirma que la técnica es un nuevo mundo “como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y – como todo en el hombre – dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia” (Ortega y Gasset, 2019, 183). Esta afirmación suscitó hilaridad, pero, leyéndola hoy, después de setenta y cuatro años, nos damos cuenta de su valor visionario, al considerar la técnica un instrumento estrictamente corporal y que halla en la corporalidad su razón de ser; véase, por ejemplo, el uso de aparatos tecnológicos que representan casi una prolongación o prótesis de las extremidades del cuerpo, o, asimismo, la reproducción del cuerpo humano en los ciborgs. Hoy, más que nunca, se advierte la exigencia de investigar sobre las implicaciones ontológicas de la técnica y sus efectos en la construcción de lo humano, y todo ello también en la perspectiva privilegiada de la corporalidad.

Bibliografía

- Alonso, M. 2019, “*La técnica en Ortega: más allá de Meditación de la técnica*”, en Revista de Estudios Orteguianos, n. 38.
- Alonso, M. 2022. *Ortega y la técnica*, Madrid: Ediciones CSIC.
- De Salas J., Atencia P. 1997. *Meditación de la técnica*, Madrid: Santillana Editorial.
- Ellacuria I. 1996. “*Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de Meditación de la técnica*”, en *Escritos Filosóficos*, San Salvador.
- Ortega y Gasset, J. 2004-2010. *Obras Completas (O.C.)*, Madrid: Ediciones Taurus.
- Ortega y Gasset, J. 2019. *Meditaciones de la técnica*, Madrid: Alianza Editorial.
- Quintanilla Navarro, I. 1994. “*Ortega y la importancia de meditar la técnica*”, en *Dialogo Filosófico* n. 29.
- Quintanilla Navarro, I. 1999, *Téchne. Filosofía para ingenieros*, Granada: Noesis.
- Lasaga Medina, J. 2013. “*Animal humano: el paso de la técnica*”, en *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, Vol. 2, n. 1.



La bellezza ci salverà o siamo noi a doverla salvare?

Byung-Chul Han, *La salvezza del bello*, Nottetempo, Milano, 2019, pp. 120, € 12,90, ISBN: 9791254801727

Simona Lorenzano

Università di Catania, Italia

La bellezza ci salverà, come sosteneva Dostoevskij, o piuttosto siamo noi oggi a doverla salvare? Proprio questo è uno degli interrogativi fondamentali da cui origina il saggio di Byung-Chul Han intitolato *La salvezza del bello*. Sin dal titolo evocativo, il filosofo coreano pone l'accento sul fatto che nella nostra esperienza estetica siamo passati da un bello che salva a un bello che va messo in salvo, recuperando l'integrità della sua esperienza compromessa dagli effetti dell'epoca digitale.

1. La levigatezza

B yung-Chul Han individua il punto focale del problema nella *levigatezza* e ripercorrendo i momenti essenziali del pensiero europeo sul bello, ci mostra la deriva estrema della nostra esperienza estetica. La veloce produzione di *immagini levigate*, piegate alle logiche

Email: simona.lorenzano@phd.unict.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2025

etica-mente.net

del consumo, ha ridotto il bello alla superficie della più piatta percezione, conducendo così a una inevitabile *estetica-anestetica*. Al contrario, l'originaria esperienza del bello è invece una *scossa estatica*: una forza che genera *estasi*, parola che deriva dal greco *ékstasis*, ovvero "uscire fuori di sé". Il bello infatti consente di astrarre dalla propria condizione per trovare tra le cose orizzonti di senso capaci di salvare l'umano dalla problematicità della vita. Come sosteneva anche Ortega y Gasset in un suo saggio sull'estetica, l'arte può salvarci dal "naufragio interiore [...]. Mi salvo in lei dalla vita, dalla mia vita" (Ortega y Gasset, 1911, p. 441). In tal senso, Byung-Chul Han allude al fatto che ogni autentica esperienza estetica è caratterizzata anche da un lato etico e per darcene un'idea ricorre ai versi della nota poesia di Rilke *Torso arcaico di Apollo*, nei quali il poeta, dopo aver descritto la sua esperienza estetica di fronte alla statua greca, conclude con il monito: "Tu devi cambiare la tua vita" (Byung-Chul Han, 2015, p. 15).

Tuttavia, l'estetica della levigatezza non produce alcun richiamo etico, poiché si esaurisce nel presente di una piacevole eccitazione compiacente e auto-compiacente. Secondo Byung-Chul Han, "la levigatezza è il segno distintivo del nostro tempo. È ciò che accomuna le sculture di Jeff Koons, l'iPhone e la depilazione brasiliana" (p. 9). Ma perché oggi troviamo bello ciò che è levigato? Non si tratta solo di un effetto estetico, anzi, il levigato esprime l'imperativo sociale di quella che il filosofo coreano definisce come "l'attuale *società della positività*", ovvero di quella società che ha posto la *positività* come valore assoluto e ha fatto della *negatività*, dell'errore, del dolore, della morte il nemico assoluto (p. 9). Da qui allora la centralità della levigatezza, perché "la levigatezza non ferisce, e neppure offre alcuna resistenza. Chiede solo un *like*. L'oggetto (*Gegenstand*) levigato elimina la propria oppositività (*Gegen*). Rimuove così ogni negatività" (p. 9).

Secondo Byung-Chul Han, maestro di quest'arte levigata è Jeff Koons, autore di opere quali *Balloon Dog*. Questo artista con le sue creazioni arrotondate, lisce, prive di strappi e, addirittura, di cuciture, vuole indurre l'osservatore a esclamare un semplice “*wow*”. Quella di Jeff Koons è infatti “un'arte del *like*” (p. 10): un'arte che mira volutamente a far sì che chi la osserva scivoli serenamente sulla superficie, senza interpretare, decifrare o pensare. Come scrive il filosofo coreano: “È chiaro che al cospetto della sua arte non è necessario alcun giudizio, né interpretazione o ermeneutica, riflessione o pensiero. Essa resta coscientemente infantile, [...] disarmante e alleggerente, poiché svuotata di qualsiasi profondità, di qualsiasi abissalità e malinconia” (pp. 10-11).

2. Impulso aptico o distanza contemplativa?

Al cospetto di queste sculture levigate l'osservatore ha un “impulso aptico di tastarle” e addirittura “il desiderio di succhiarle”, ovvero, reazioni che ci riconducono quasi agli stadi infantili del nostro sviluppo umano (p. 11). Questo perché “alla sua arte manca la negatività che imporrebbe una distanza. Solo la positività del levigato suscita l'impulso aptico, invita l'osservatore all'assenza di distanza, al *touch*. Un giudizio *estetico* presuppone invece una *distanza contemplativa*. L'arte della levigatezza la abolisce” (p. 11). Trovarsi invece di fronte a opere come la *Pietà* di Michelangelo o *La fucilazione del 3 maggio 1808* di Goya è per l'osservatore un urto dirompente che spinge quasi a fare un passo indietro, per effetto della forza ieratica dell'una e dell'impatto emotivo dell'altra. È uno scuotimento conturbante che dischiude un orizzonte meditativo ed ermeneutico.

L'impulso aptico e il desiderio di succhiare invece sono effetti di un'arte svuotata di senso, qual è quella levigata. È un'arte che invita al contatto, al tatto e, secondo Byung-Chul Han, il tatto è il più demistificatore dei sensi: "La demistificazione rende tutto godibile e consumabile. Il senso del tatto annulla la negatività del totalmente altro, secolarizza ciò che tocca" (p. 13). Peraltro, nelle opere di Jeff Koons la possibilità dell'incontro con l'*altro* viene quasi annullata, per far sì che, piuttosto, nell'oggetto artistico non si incontri altro che se stessi. Le sculture di questo artista sono infatti delle "*levigatezze specchianti*, di modo che l'osservatore vi si possa rispecchiare" (p. 13). In questo modo, "l'arte inaugura uno spazio d'eco in cui mi rendo sicuro di me stesso e della mia esistenza. Così viene completamente eliminata l'*alterità* o la negatività dell'*altro* e dell'*estraneo*" (p. 14).

3. Estetica-anestetica

Questa estetica, pertanto, sacrifica la dimensione della *relazionalità*, sull'altare di un confortante *solipsismo*. Dietro la patina levigata di questa rassicurante eliminazione del negativo si cela in realtà la perdita di un'esperienza autentica della realtà, costituita anche da spigoli educativi, da *alterità* conturbanti e da percorsi scanditi da inciampi. Si vuole evitare l'incontro con l'*altro*, perché questo è sempre un rischio: l'altro può volermi fare una carezza, ma può anche tentare di uccidermi. Ma senza scendere a questi estremi, l'altro può mettermi in crisi, può indurmi a mettere me stesso in discussione. Pertanto, ciò che si vuole evitare è il rischio dello schiaffo dialettico dell'incontro autentico con l'*alterità* e – in ultima istanza – il dolore, l'ombra, il negativo. Ecco allora che oggi, l'estetica diviene anestetica perché "vuole soltanto piacere, non scuotere. Oggi

il bello diventa levigato nel momento in cui viene privato di ogni forma di scuotimento e ferimento. Il bello si estenua nel *mi-piace*. L'estetizzazione si mostra nel modo dell'anestetizzazione” (p. 15).

L'attuale società, ossessionata dall'igiene, dalla pulizia, dalla funzionalità lineare, è una società della positività che lotta con disgusto contro ogni forma di sporco, di intoppo, di dolore: contro ogni forma di negatività. Come già anticipava Flusser nel suo *Immagini* (1985), il corpo “guastafeste” e ogni elemento voluminoso devono essere *ridotti* affinché disturbino il meno possibile il gioco che è la vita all'interno della società telematica. Da qui, corpi snelli attraverso il fitness, corpi stirati attraverso la chirurgia estetica, dolori tacitati attraverso le cure mediche: un grande interesse verso il corpo materiale che cela in realtà un profondo disinteresse verso la corporeità, intesa come *Io personale, corpo incarnato*. Tacitare il dolore, anestetizzare la sofferenza, vuol dire conseguentemente ‘perdere i sensi’, diventare incoscienti, far sì che “la coscienza diventi silenziosa e insensibile: an-estetica” (Flusser, 1985, p. 202).

Oggi allora vittime di una ragione igienica, percepita come sicura e rassicurante, facciamo fatica ad accettare un'arte che astragga dall'umano gli aspetti più ambivalenti e misteriosi, perché essi vengono percepiti come sporchi, irrazionali, inaccettabili. Eppure, è proprio così che l'arte attua un'integrazione della complessità dell'umano nell'umano stesso, oltrepassando i limiti imposti dalla parola scritta. Ecco perché probabilmente osservando un'opera d'arte, anche la più truce e truculenta – si pensi ad esempio al dipinto di Goya, *Saturno che divorava i suoi figli* – si può avvertire un senso di liberazione e di pacificazione con la componente negativa che è presente in ciascun individuo in modo più o meno latente.

4. Estetica della levigatezza: bello privo di sublime

Se nella metafisica platonica del bello, il *bello* e il *sublime* stavano in un rapporto indissolubile – cosa che rendeva l’esperienza del bello di per sé conturbante –, l’attuale estetica della levigatezza ha separato il bello e il sublime, isolando il bello in un’assoluta positività, totalmente priva di negativo. Dunque, salvare il bello significa *in primis* “riconfermare al bello la sublimità desoggettivizzata, deinteriorizzata, di revocare la separazione di bello e sublime” (Byung-Chul Han, 2015, p. 33). Questo perché nel bello levigato, autoreferenziale, privo di negatività, abbiamo una *caduta del soggetto in se stesso*, perché viene a mancare il confronto con l’*altro*. Si verifica quello che Taylor definisce come uno “*slittamento nel soggettivismo*” (Taylor, 1991, pp. 65-75).

Come ci ricorda invece il filosofo coreano:

Il compito dell’arte consiste dunque nella *salvezza dell’altro*. *La salvezza del bello è la salvezza dell’altro*. L’arte salva l’*altro* in quanto ‘protegge se stessa dal fissarsi nella sua semplice presenza’. Il bello, in quanto il *totalmente altro*, supera la *violenza del tempo*. La crisi della bellezza consiste oggi proprio nel fatto che il bello viene ridotto alla sua semplice presenza, al suo valore di uso e di consumo. Il consumo annienta l’altro. Il bello artistico è una forma di resistenza contro il consumo (p. 83).

Nel corso di questa levigazione, riduzione, igienizzazione e anestetizzazione la complessità dell’umano subisce una progressiva perdita, una perdita di coscienza: “L’attuale kalocrazia che assolutizza il sano e il levigato, annienta proprio il bello. E la mera vita sana, che prende oggi la forma di un isterico sopravvivere, si rovescia nel morto, nel mortifero. *Così oggi noi siamo troppo morti per vivere e troppo vivi per morire*” (p. 58). È un progressivo inconsapevole scivolamento verso uno stato di coma.

5. Che significa la salvezza del bello?

Dall'interpretazione di Byung-Chul Han emerge con chiarezza che salvare il bello significa dunque salvarlo dall'“essere preda del consumo” che lo degrada ad essere così “un *mero ente*, qualcosa che, nella sua ovvietà, è semplicemente lì presente a portata di mano. Lo si trova semplicemente davanti come oggetto di piacere immediato” (p. 96). Salvare il bello vuol dire allora valorizzare il lato etico dell'estetica, quello che ci invita ad assumerci il rischio misterioso dell'incontro con l'altro, al rispetto e alla cura. In questo senso, possiamo dire che l'arte è cura. Nella crescente estetizzazione della vita quotidiana invece abbiamo iniziato a esperire il bello come un'esperienza senza impegno vincolante, che produce solo un piacere effimero. Così, “di fronte alla radicale contingenza si sveglia la nostalgia di ciò che vincola a un impegno e che trascende la quotidianità. Oggi ci troviamo in un crisi del bello proprio perché il bello è stato levigato divenendo oggetto del piacere, del like, del piacevole e confortevole. La salvezza del bello significa la salvezza di ciò che vincola e impegna a una responsabilità” (p. 97).

Riferimenti bibliografici

- Han, B.C. 2015. *Die Errettung des Schönen*, Francoforte sul Meno: Fisher Verlag (trad. it. *La salvezza del bello*, Milano: Nottetempo, 2019).
- Flusser, V. 2009. *Immagini, Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, Roma: Fazi.
- Ortega y Gasset, J. 1911. *Arte de este mundo y del otro*, in Id., *Obras completas*, Tomo I, Madrid: Taurus, 2017, pp. 434-454.
- Taylor, C. 1991. *The Malaise of Modernity*, Ottawa: Canadian Broadcasting Corporation (trad. it. *Il disagio della modernità*, Bari: Laterza, 1999).