

Altruismo, reciprocità e cura

Ana Marta González
Università di Navarra

Questo congresso fa parte di un progetto più ampio che vuole approfondire gli elementi essenziali di una "cultura della cura". Il fatto che il suo tema sia l'altruismo sembra suggerire una certa connessione tra i due aspetti, come se la cura potesse essere concepita in termini di comportamenti benefici, liberi e disinteressati.

Sebbene questa visione risponda a un'intuizione importante, potrebbe prestarsi a gravi fraintendimenti, poiché è evidente che, molte volte, la cura si presenta con l'urgenza di un *dovere* derivato da legami di diversa natura – familiari o professionali, civici o semplicemente umanitari, con altre persone -; un dovere il cui esercizio potrebbe essere diluito se fosse presentato solo come risultato di un comportamento altruistico.

A questo proposito, molto dipende da come intendiamo l'altruismo: se lo vediamo principalmente dal punto di vista dell'individuo che prende l'iniziativa di prendersi cura di un altro, o se lo vediamo incorporato in una dinamica relazionale che di fatto trascende l'agente e i destinatari immediati della sua azione altruistica.

A mio avviso, come cercherò di mostrare nella prima parte di questo intervento, l'altruismo si inserisce in una dinamica relazionale: non solo perché è un comportamento orientato verso gli altri, ma perché poggia sulla cura ricevuta dagli altri. Sosterrò che l'altruismo della persona altruista è il risultato di un interesse positivo per il bene dell'altro, qualcosa che assimila il suo comportamento a quello motivato dall'amore; ma anche che questo tipo di interesse per il bene dell'altro, così caratteristico dell'amore per l'amicizia, è inseparabile da un giusto amore per se stessi. E che, lungi dall'escludere l'aspettativa di una certa reciprocità, a causa del suo inserimento in una dinamica relazionale, il comportamento altruistico promuove una sorta di reciprocità allargata, che può essere considerata come uno dei motori della cultura della cura. Dedicherò la seconda parte, più breve, del mio intervento all'analisi di quest'ultimo.

1. Tratti dell'azione altruistica

È possibile che, analizzando il fenomeno dell'altruismo, la prima cosa che attira la nostra attenzione sia l'"iniziativa" dimostrata dalla persona altruista: nessuno, infatti, le chiede espressamente di mettere le sue qualità, i suoi talenti, i suoi soldi, ecc., al servizio degli altri. Nessun obbligo legale lo preme e, in questo senso, la sua azione è gratuita; Tuttavia, in qualche modo è personalmente sfidato a

rimediare a un'esigenza specifica, o a realizzare un progetto che catturi il suo interesse. Proprio perché, nonostante nessuno lo costringa a farlo, egli si *senta spinto* a farlo, nella terminologia kantiana diremmo che la sua buona azione non rientra nell'ambito dei doveri giuridici, ma dei doveri morali e, tra questi ultimi, non tra i "doveri obbligatori" – come il dovere di gratitudine – ma dei "doveri meritori" – come quello della beneficenza¹. La sua è, infatti, un'azione meritoria. Se la terminologia del dovere ci permetta di apprezzare senza distorsioni moralizzanti la libertà propria dell'iniziativa altruistica è un'altra questione².

In ogni caso, il fatto che la persona altruista si senta *spinta* a dare il suo tempo, il suo denaro, ecc. a una certa causa, suggerisce che si identifichi con quella causa, e che, quindi, la sua azione non sia il risultato di una libertà arbitraria. Da questo punto di vista si può dire che la struttura della sua azione non è, in fondo, così diversa da quella di chi ha ricevuto un beneficio e sente l'obbligo di ringraziarlo. L'azione altruistica, infatti, viene spesso presentata come il frutto di una risposta matura, da una parte, alla bellezza della causa che lo attende e, dall'altra, alla consapevolezza di essere beneficiario di qualità e doni che, al momento opportuno, devono essere messi al servizio degli altri, alimentando il circolo virtuoso del dono. ricevere, restituire, che articola l'economia del dono e infonde l'anima nei nostri legami sociali.

Infatti, gli altri due aspetti che attirano l'attenzione nel comportamento della persona altruista sono, da un lato, la compiacenza mostrata nel promuovere il bene degli altri e, dall'altro, il fatto che lo faccia in modo disinteressato, cioè senza pretendere un beneficio per sé.

È evidente, inoltre, che su tutti questi punti - iniziativa, autocompiacimento, disinteresse - il comportamento altruistico assomiglia a quello motivato dall'amore. Chi ama è laborioso, inventivo e, naturalmente, si compiace dell'oggetto del suo amore. Per quanto riguarda l'altruismo, è sufficiente ricordare che uno degli effetti dell'amore è una qualche forma di estasi o trascendenza di sé, che porta a vivere dell'altro, cercando il proprio bene.

Come spiega Tommaso d'Aquino, questo tipo di trascendenza è un segno distintivo dell'amore per l'amicizia in contrapposizione all'amore per la concupiscenza. Sebbene in entrambi i casi "l'amante sia condotto in qualche modo fuori di sé", nell'amore della concupiscenza egli intende per sé il bene esterno, e quindi "non esce completamente fuori di sé, ma tale affetto, alla fine, è racchiuso in se stesso. Ma nell'amore dell'amicizia, l'affetto va assolutamente al di fuori di lui, perché vuole il bene *del suo amico e lavora per lui come se fosse lui a prendersi cura di lui e a provvedere ai suoi bisogni*" (S.th I.II, q. 28, a.3).

Chi ama, infatti, ha a cuore il bene dell'altro, si prende cura dell'altro, come se fosse se stesso. Certamente, a differenza dell'amore, l'azione altruistica non ha

¹ Con tutte le qualifiche che Kant stesso introduce. Cfr. il rapporto tra beneficenza e giustizia. Cfr. González, A. M. "Solidarietà e legami sociali: una prospettiva kantiana". In: J.M. Torralba & A. N. García & P. Fernández (a cura di), *Ways of Being Bound. Perspectives from Transcendental Philosophy and Realist Sociology*, Springer, 2022, pp. 119-135.

² Naturalmente, per agire, bisogna collegare i concetti universali del dovere – sia quelli che riguardano la propria perfezione sia quelli che si riferiscono alla felicità degli altri – con la pratica, che è sempre concreta, e per questo Kant parla di "prenozioni estetiche per la ricettività della mente ai concetti morali" e tra queste cita l'amore per gli altri, rispetto di sé, coscienza, sentimento morale... Ma la terminologia del dovere non lascia abbastanza spazio alla libertà propria dell'azione altruistica, che si mette in moto quando intravede la possibilità del bene, e solo alla fine arriva a presentarsi come qualcosa di simile a un dovere.

necessariamente come destinatario immediato una persona specifica, e per questo sarebbe forse più appropriato dire che l'altruismo costituisce uno degli ingredienti dell'amore, inteso in senso lato. In ogni caso, per impegnarsi in qualsiasi causa benefica è necessario essere in vitale sintonia con ciò che questa causa rappresenta e, allo stesso tempo, vederci in una situazione e avere la volontà di contribuirvi, anche se ciò comporta un sacrificio da parte nostra.

Come per l'amore, l'altruismo dell'azione altruistica non è in contrasto con l'aspettativa di una risposta, almeno nel senso che chiunque innaffi una pianta e se ne prenda cura, si aspetta e si compiace che la pianta fiorisca, e si rammarica che sia andata perduta. Ciò che è in contrasto con esso è solo con l'intenzionalità interessata, che in realtà non agisce per il bene dell'altro, ma per il proprio, strumentalizzando l'atto materialmente benefico per scopi estranei all'atto stesso. La persona altruista si impegna nel bene degli altri indipendentemente dal beneficio che questo potrebbe portargli.

Nella misura in cui è orientato al bene degli altri, l'altruista, con la sua azione, manifesta un certo "altruismo", simile a quello che Gesù Cristo raccomanda ai suoi discepoli, quando li esorta a vivere "liberi da preoccupazioni", senza preoccuparsi di ciò che andranno a mangiare o di ciò che indosseranno: "cercate il Regno di Dio", egli dice loro, e «il resto sarà dato anche a voi» (Mt 6,25-33).

È chiaro, tuttavia, che questo tipo di libertà non esclude una ragionevole "cura di sé"; Esclude solo l'eccessiva preoccupazione per tutte quelle cose che, sebbene possano influenzare la nostra vita, sono tuttavia al di fuori del nostro controllo. Proprio per questo, l'esortazione evangelica a vivere liberi dalle preoccupazioni è sostenuta dalla fiducia nelle cure che il Padre celeste ci dona. In questo senso, si potrebbe sostenere che il disinteresse o l'auto-trascuratezza del comportamento altruistico si basa anche sulla fiducia di sapere di essere accuditi da un altro, e, quindi, in un contesto relazionale espanso, di cui il comportamento altruistico costituisce un'eco appropriata. Non sorprende, quindi, che quando questa fiducia viene infranta e ci si sente minacciati, l'altruismo ne risente. Qui si traccia un primo modo per esplorare la relazione tra altruismo e cura: il comportamento altruistico si nutre dell'esperienza della cura.

Sebbene questo contesto relazionale allargato includa indubbiamente la cura del Padre celeste, qui tocca piuttosto a noi esaminare le concrete mediazioni terrene che Egli utilizza nella sua Provvidenza ordinaria per prendersi cura delle sue creature: persone, legami, lavoro, strutture, risorse materiali... Tutto ciò costituisce ciò che potremmo designare come una cultura della cura.

2. Altruismo e disinteresse.

La libertà dell'azione altruistica non nasconde i suoi debiti nei confronti di coloro che sostengono disinteressatamente la nostra capacità di agire. Ma, perché questa capacità si concretizzi in un'iniziativa altruistica, è necessario qualcosa di più di una generica consapevolezza di tali debiti. Perché qualcuno decide di donare concretamente il proprio tempo, le proprie conoscenze, i propri soldi? La

consapevolezza del dono ricevuto non matura in comportamenti altruistici al di fuori di un contesto relazionale, segnato anche da esperienze di gratuità: la possibilità di donare liberamente si fa strada soprattutto là dove la forza trasformatrice del dono è stata sperimentata in prima persona. Un'esperienza che è tanto più intensa quanto più è segnata dalla necessità e accompagnata dall'umiltà; quando ammettiamo semplicemente che il dono ricevuto non risponde ad alcun obbligo da parte del donatore.

L'altruismo, inteso come forma di comportamento che persegue il bene dell'altro gratuitamente e disinteressatamente, è un tratto del comportamento benefico, ampiamente trattato da Seneca nel suo *De Beneficiis*. La lettura di questo classico trattato ci dà un'idea della complessità di una questione apparentemente così semplice e ordinaria come la libera dispensazione di benefici e favori, nonché il modo corretto di riceverli.

Tuttavia, non si tratta solo di complessità pratica, ma anche di teoria. Nel suo libro *La possibilità dell'altruismo* (1970), Thomas Nagel definì questo comportamento come la possibilità di agire per ragioni oggettive e impersonali. Secondo questo, il comportamento altruistico illustra in modo particolare il potere motivante dell'etica, che, come ha sottolineato Nagel, non può essere spiegato con la semplice riduzione alla psicologia. In questo senso, ha detto, Platone e Aristotele erano già "esempi di una simile ribellione contro la priorità della psicologia... La motivazione etica, anche al suo livello più elementare, può essere compresa solo eticamente".³ Tuttavia, secondo Nagel, né Platone né Aristotele posero la questione in modo sufficientemente chiaro, almeno non con la stessa chiarezza con cui Kant la pose con la sua dottrina della ragion pratica pura.

Ora, né le parole di Nagel, né il suo riferimento a Kant, dovrebbero essere intesi come se il comportamento umano potesse essere assolutamente libero dal riferimento all'*interesse*. C'è un senso di base in cui tutto il comportamento umano presuppone una qualche forma di *interesse*. Proprio per questo Kant stesso distingue opportunamente tra "agire per interesse" e "interessarsi". Con ciò, Kant si riferisce alla possibilità di *interessarsi* a qualcosa senza agire *per interesse* (GMS, 4: 414); cioè, alla possibilità di agire motivati dalla bontà intrinseca dell'azione, e non semplicemente per soddisfare una particolare inclinazione. Alla luce di ciò, sarebbe possibile difendere, con Nagel, che la più caratteristica della persona altruista è quella di agire secondo la realtà degli altri⁴, piuttosto che secondo le proprie inclinazioni e sentimenti⁵. La persona altruista non agisce per interesse, ma è *interessata* a ciò di cui gli altri hanno bisogno.

In generale, il linguaggio dell'interesse ci colloca nel terreno di un soggetto razionale ma limitato affetto da bisogni, un soggetto la cui volontà è soggetta alla contingenza delle inclinazioni e dei desideri, cioè un soggetto come noi. L'orizzonte pratico-morale che si apre a un tale soggetto non si decide in termini di tutto o niente, in termini di comportamenti assolutamente disinteressati o irrimediabilmente egoistici. Le ragioni pratiche che motivano il nostro comportamento in ogni caso incorporano gli incentivi di un soggetto affetto da

³ Nagel, Th. *The possibility of altruism*. Princeton University Press, 1970, p. 11.

⁴ Nagel, o.c., p. 3.

⁵ Nagel, o.c., pp.15-16.

vari bisogni, ma dotandoli di una forma tipicamente razionale, che ci colloca già su un piano morale. L'azione morale non è un'azione priva di interesse, ma un'azione interessata al bene in conformità con la nostra condizione di esseri razionali.

È probabile che l'identificazione dell'atteggiamento morale con il disinteresse debba molto alla controversia teologica sulla possibilità dell'amore puro, che nella Francia di Luigi XIV si confrontò con Bossuet e Fenelon⁶. Se per quest'ultimo l'amore puro esige di volere Dio per se stesso, fino al punto di rinunciare al desiderio di felicità, per Bossuet un amore indifferente al desiderio di felicità non è semplicemente ontologicamente possibile per l'essere umano. La polemica teologica trovò risonanza nelle discussioni filosofiche dell'epoca, in particolare nella differenza tra morale e felicità, che compare negli scritti di Malebranche⁷ e attraversa la filosofia morale moderna. Gran parte del cinismo morale che Mandeville avrebbe mostrato nella sua famosa *Favola delle api. Private Vices, Public Virtues* (1714), risulta dallo sfruttamento di questa differenza⁸. Non stupisce, quindi, ciò che Mandeville scrive: "*l'uomo, contrariamente all'impulso della natura, dovrebbe sforzarsi del beneficio degli altri, o della conquista delle proprie passioni, per l'ambizione razionale di essere buono* (Favola I.488-9)⁹"; per Mandeville, ogni passione è sospettata di egoismo. Il suo rigorismo morale è l'altra faccia del suo cinismo.

La tendenza a identificare l'atteggiamento morale con un atteggiamento radicalmente disinteressato è presente anche nei postulati esternalisti di Stuart Mill, per il quale adeguare il comportamento individuale al principio di Utilità, attraverso il quale si deve cercare la felicità generale, richiede in realtà un grande disinteresse da parte degli agenti morali. Il che spesso contraddice la sua stessa felicità¹⁰.

Ma la mia intenzione qui non è quella di approfondire l'identificazione storica della morale e dell'altruismo, né di polemizzare con Stuart Mill, la cui esposizione in ogni caso è più sfumata di quanto possa sembrare a prima vista. Invece, vorrei sostenere direttamente che la più caratteristica della persona altruista non è tanto una mancanza di interesse personale quanto un interesse positivo per il bene di un altro; un tratto espressivo della nostra natura relazionale, che però si sviluppa efficacemente solo quando è accompagnato da un giusto amore di sé.

3. Altruismo, bellezza e gentilezza

L'enfasi moderna sull'"altruismo" come caratteristica distintiva del comportamento morale si estende anche al giudizio che merita. Nel suo *Trattato*

⁶ Robert Spaemann, *Reflexión y espontaneidad: estudios sobre Fenelón*, ediciones Euns, Pamplona 2021

⁷ "Il nostro amor proprio sarebbe appropriato se fosse subordinato al nostro amore per l'Ordine; ma "nella condizione in cui ci troviamo ora, accade spesso che la nostra felicità e la nostra perfezione siano in contrasto" (II.IV.viii)". Schneewind, J. B. *The invention of autonomy*, p. 230.

⁸ Schneewind, J. B. *The invention of autonomy*, p. 324.

⁹ Citato da Schneewind, p. 327.

¹⁰ "(Il criterio del credo utilitaristico) non è costituito dalla massima felicità dell'agente stesso, ma dalla massima quantità totale di felicità. Se ci può essere qualche dubbio sul fatto che una persona nobile possa essere più felice grazie alla sua nobiltà, ciò di cui non si può dubitare è che egli rende gli altri più felici e che il mondo in generale ne trae immensi benefici. L'utilitarismo, quindi, poteva raggiungere i suoi obiettivi solo attraverso la coltivazione generale della nobiltà popolare". Stuart Mill, *Utilitarismo*, p. 53

sulla natura umana, Hume propone di identificare il comportamento virtuoso esaminando se contemplarlo ci piace anche quando non ci aspettiamo alcun beneficio da esso¹¹.

Certamente, il fatto che il nostro giudizio sulla moralità di un comportamento sia indipendente dai benefici che tale comportamento può portarci non esclude che il comportamento in questione possa essere conveniente in un certo senso allo stesso agente o a una terza parte, destinataria della sua azione. Immaginandosi come uno spettatore imparziale e disinteressato, Hume propone una teoria del giudizio morale che lo avvicina al giudizio estetico. A questo proposito, la critica di Kant è chiarificatrice: per Kant il disinteresse non è tanto una caratteristica del sentimento morale quanto del sentimento estetico¹², che deve essere distinto anche dal sentimento del piacevole e del buono.

Indubbiamente, per poter valutare il comportamento di una persona come "bello" o "sublime", è necessario un caratteristico disinteresse da parte dell'agente. In questo senso, l'etica antica distingueva espressamente tra l'*agathon* – tradotto come buono, nel senso di conveniente – e il *kalon* – che designava un comportamento bello (o nobile). Nei suoi *Dialoghi*, Platone fa eco a questa distinzione nel campo del comportamento umano, come si riflette nelle domande che Socrate rivolge a Polo nel *Gorgia*:

"Che cosa c'è di peggio, a tuo giudizio, commettere un'ingiustizia o riceverla? Chiede Socrate. E Polo risponde: "Riceverlo, secondo me". - E cosa c'è di più brutto, commettere un'ingiustizia o riceverla?" chiede di nuovo. "Commettilo", risponde Polo. (474c).

Nel corso del Dialogo, Platone espone due modi opposti di intendere la confluenza del bene e del bello, a seconda che si ammetta che ogni comportamento bello è buono o, al contrario, che tutto il buon comportamento sia bello. Così, Socrate sostiene che commettere un'ingiustizia è più brutto, anche perché è più dannoso, meno conveniente; e, viceversa, che l'azione bella (disinteressata) è anche buona nel senso di conveniente (477 a), mentre Polo definisce il bello dal piacere e dall'utilità che porta all'agente (475 a). In altre parole, mentre Socrate rappresenta un modo "morale" di risolvere la confluenza del bene e del bello, Polo risolve la discrepanza in termini più cinici. Callicle è più radicale, sulla stessa linea, poco dopo, quando sostiene "ciò che è bello e

¹¹ "È vero che i sentimenti dovuti all'interesse e quelli dovuti alla morale sono suscettibili di confusione e che si trasformano l'uno nell'altro. Così, è difficile per noi non pensare che il nostro nemico sia malvagio, o distinguere tra la sua opposizione ai nostri interessi e la sua reale malvagità o bassezza. Ma questo non impedisce che i sentimenti siano diversi in se stessi: un uomo di buon senso e di giudizio può liberarsi dal cadere in queste illusioni...". Hume, Trattato sulla natura umana, 3.1.2; SBN, 472,

¹² "L'interesse è la soddisfazione che uniamo alla rappresentazione dell'esistenza di un oggetto. Un tale interesse, quindi, è sempre in relazione alla facoltà del desiderio, o come base per determinarlo, o almeno come necessariamente legato al motivo per determinarlo. Ora, quando si tratta di stabilire se qualcosa è bello, non vuole sapere se l'esistenza della cosa è importante o può importare qualcosa solo a noi o a qualcun altro, ma come la giudichiamo nella mera contemplazione (intuizione o riflessione)". KU, 5: 204. "Piacevole è ciò che soddisfa i sensi nella sensazione..." (KU, 5:205); "Il bene è che, per mezzo della ragione e per semplice concetto, piace. Chiamiamo una specie di bene, buono per qualcosa (l'utile), quando piace solo come mezzo; a un'altra classe, invece, buono in sé, quando piace in sé. In entrambi è sempre racchiuso il concetto di fine, quindi il rapporto della ragione con la volontà (almeno possibile) e quindi una soddisfazione nell'esistenza di un oggetto o di un'azione, cioè di un certo interesse" (KU, 5: 207). "Il piacevole e il buono hanno entrambi una relazione con la facoltà del desiderio e, non appena l'hanno, portano con sé: il primo, una soddisfazione patologico-condizionata (per mezzo di stimoli), e il secondo, una soddisfazione puramente pratica. Questa soddisfazione è determinata non solo dalla rappresentazione dell'oggetto, ma, allo stesso tempo, dal legame rappresentato del soggetto con l'esistenza dell'oggetto. Non solo l'oggetto piace, ma anche la sua esistenza. D'altra parte, il giudizio del gusto è meramente contemplativo, cioè un giudizio che, indifferente rispetto all'esistenza di un oggetto, collega la sua costituzione con il sentimento del piacere e del dolore. Il piacevole, il bello, il buono, indicano tre diverse relazioni delle rappresentazioni con il sentimento del piacere e del dolore" (KU, 5:209).

giusto per natura è ciò che sto per dirvi sinceramente, e cioè: chi vuole vivere rettamente deve lasciare che i suoi desideri diventino il più grandi possibile, e non reprimerli, ma, essendo il più grande possibile, deve essere in grado di soddisfarli con decisione e intelligenza e soddisfarli con ciò che è l'oggetto del desiderio in ogni occasione" (491 E-492 a).

Per Socrate, al contrario, il comportamento bello e nobile è buono, conveniente, in senso profondo, che spesso contrasta con ciò che soddisfa il desiderio immediato. Platone vuole mostrare che, oltre al bene utile e al bene delizioso, c'è un bene onesto, bello, in accordo con la natura razionale.

A quel bene *onesto* corrisponde un amore razionale o filosofico, capace di trascendere le apparenze sensibili e di entrare nella realtà delle cose, permettendo di distinguere il vero bene dal bene apparente.

La possibilità di distinguere tra il bene reale e quello apparente, infatti, si basa sul fatto che, in quanto esseri razionali, non raggiungiamo il nostro fine se non aderiamo alla verità delle cose; e, di conseguenza, non raggiungiamo il nostro fine se non aderiamo a ciò che vogliamo realmente e fondamentalmente. anche mentre vogliamo qualcos'altro; cioè, a meno che le nostre azioni particolari non siano praticamente vere, secondo la ragione e la virtù. In questo modo, arriviamo a distinguere due forme di amor proprio, di cui parla Aristotele nell' *Etica Nicomachea*.

4. Due forme di amor proprio

Nell' *Etica Nicomachea*, 8 Aristotele si chiede se l'amore per se stessi sia riprovevole. La questione è pertinente al nostro argomento, perché, come abbiamo appena visto con l'aiuto di Platone, agire in modo nobile e bello, e, in questo senso, agire altruisticamente, potrebbe essere considerato il bene che meglio si adatta alla natura razionale. Nella vita ordinaria, però, l'atteggiamento dell'altruismo è spesso contrapposto a quello di chi ama il proprio bene. In effetti, Aristotele avverte che nella vita ordinaria

"... Coloro che si amano più di chiunque altro vengono censurati, e vengono chiamati egoisti come se fosse qualcosa di vergognoso, e sembra che l'uomo di bassa condizione faccia tutto per amore di se stesso (...) e quindi gli vengono rivolti dei rimproveri, tali che non faccia nulla al di fuori del proprio interesse. Mentre l'uomo buono lavora per l'onore, quanto più è bravo, tanto più lavora per l'onore, o per il bene del suo amico, e lascia da parte ciò che lo riguarda" (1168 a 29-35).

Precisamente, mettere da parte ciò che lo riguarda a causa di un altro sarebbe, come abbiamo considerato, il tratto più caratteristico del comportamento altruistico. Rimanere qui potrebbe suggerire che l'amore per se stessi è un male. Ma Aristotele mostra l'inadeguatezza di questo modo di pensare:

"Si afferma, infatti, che si deve amare l'amico migliore più di chiunque altro, e che l'amico migliore è colui che vuole il bene di colui che ama per amor suo, anche se nessuno lo conosce. [Ora] Questa condizione si verifica soprattutto nell'attività rispetto a se stessi, così come a tutti gli altri con cui l'amico viene definito; (Abbiamo detto, infatti, che) tutti i sentimenti amichevoli procedono da se stessi e poi raggiungono gli altri" (1168 a 35- 1168 b 6).

Vale a dire: mentre da una parte si censurano gli egoisti, dall'altra si loda chi ama i propri amici, cioè chi ci è più vicino. Ora, nessuno è più vicino a te di te, perché il rapporto di identità che ognuno ha con se stesso è più forte del rapporto di somiglianza che ha con il suo amico; Questo spiega perché l'amore per se stessi è ontologicamente precedente e più naturale dell'amore per un amico.

Certo, la nostra identità non è perfetta, anzi, l'etica stessa trova il suo posto perché c'è per noi una distanza tra l'"essere" e l'"essere buono", che dobbiamo colmare con le nostre azioni. Ora, il fatto che non possediamo effettivamente il nostro essere, che la nostra esistenza sia rilassata nel tempo e in questo senso non siamo perfettamente identici a noi stessi, è indicativo della nostra condizione di creature, che non hanno dato l'essere a se stesse. Pertanto, sulla base del fatto che "ciò che appartiene per natura a un altro, tende più a un altro che a se stesso", ¹³Tommaso d'Aquino sostiene che l'amore di Dio è ancora più naturale per l'uomo dell'amore per se stesso¹⁴. Ma, in ogni caso, non dobbiamo rimproverare coloro che amano se stessi, poiché l'amore di sé è più fondamentale dell'amore dell'amico, e quest'ultimo ci sembra lodevole.

Come spieghiamo, allora, che l'amor proprio abbia una così cattiva stampa? Per Aristotele, il modo per risolvere questa questione è, come abbiamo detto, distinguere due forme di amor proprio, poiché, come egli spiega, esiste una forma riprovevole di amor proprio, vale a dire, "[quelli] che destinano a se stessi una parte maggiore della loro parte in ricchezze corporali, onori e piaceri", che sono "le cose che la maggior parte degli uomini desidera". per il quale si sforzano, e costituiscono "oggetto di competizione". Aristotele, infatti, ritiene che la maggior parte degli uomini brami questi beni, e cerchi soprattutto di soddisfare "la parte irrazionale della loro anima".¹⁵ E per questo motivo, poiché questa forma di amor proprio è molto diffusa, l'amor proprio è generalmente considerato riprovevole.

Allo stesso tempo, però, Aristotele sostiene che, se l'amor proprio si manifestasse soprattutto nella ricerca di beni conformi alla nostra natura razionale, come i beni della virtù, la cosa avrebbe un aspetto diverso:

"Se qualcuno si sforzasse sempre di praticare la giustizia più di tutti gli altri, o la temperanza, o qualsiasi altra virtù, o, in generale, di seguire sempre la via dell'onore, nessuno lo chiamerebbe egoista o lo calunnierebbe. Eppure, si potrebbe pensare che un uomo del genere sia più amante di sé che dell'altro: si appropria, infatti, dei beni più nobili e più alti e soddisfa la parte più importante di sé, obbedendole in tutto (...)" (1168 b 21-27).

¹³ Cfr. S.th I, q. 60 a. 5.

¹⁴ S.th I.II q. 109 a.3: "(...) amare Dio sopra ogni cosa è qualcosa di connaturale all'uomo, come lo è a qualsiasi creatura, razionale o irrazionale, e anche inanimata, secondo il modo di amare che appartiene a ciascuna di esse. E la ragione è che ciascuno desidera e ama per natura ciò che corrisponde alla disposizione naturale del suo essere, perché, come dice il Filosofo [Physic. 2, Phys], ogni cosa agisce secondo ciò che è. Ma è evidente che il bene della parte è ordinato al bene del tutto. Perciò ogni cosa particolare ama il proprio bene, anche con appetito e amore naturale, per il bene di tutto l'universo, e questo bene è Dio. Perciò Dionigi dice [De div. Nom. che Dio dirige tutte le cose ad amare se stesso. Di conseguenza, l'uomo, in stato di integrità, ha ordinato l'amore di se stesso all'amore di Dio per quanto riguarda il suo fine, e ha fatto lo stesso con l'amore che aveva per le altre cose. E così ha amato Dio più di se stesso e sopra ogni altra cosa. Ma nello stato di natura decaduto, l'uomo vacilla in questo campo, perché l'appetito della volontà razionale, a causa della corruzione della natura, è incline al bene privato, finché non è curato dalla grazia divina. Dobbiamo quindi concludere che l'uomo, in stato di integrità, non aveva bisogno di un dono gratuito aggiunto ai beni della sua natura per amare Dio sopra ogni cosa, sebbene avesse bisogno dell'impulso della mozione divina. Ma nello stato di corruzione, l'uomo ha bisogno, anche per realizzare questo amore, dell'aiuto della grazia che guarisce la sua natura".

¹⁵ EN, IX, 8, 1168 b 14-19.

In base a ciò, dunque, ci sarebbe un *giusto amore di sé*: proprio quello che mira a soddisfare la nostra condizione di esseri razionali, capaci di apprezzare il bene della giustizia e delle altre virtù, cioè i beni conformi alla ragione. Coloro che perseguono questo tipo di beni, dice Aristotele, non sono censurati. Al contrario:

"Coloro che si sforzano più degli altri di compiere azioni belle sono accettati e lodati da tutti, e se tutti competessero nella nobiltà e tendessero con tutte le loro forze a compiere le azioni più nobili, tutte le cose nella comunità andrebbero come dovrebbero, e ogni individuo in particolare possederebbe i beni più grandi, poiché la virtù è la più grande di tutte" (1169a9-12).

Da queste considerazioni Aristotele conclude che "l'uomo buono deve essere amante di se stesso (perché in questo modo gioverà a se stesso agendo nobilmente e nello stesso tempo sarà utile agli altri), ma l'uomo cattivo non deve esserlo, perché così facendo danneggerà se stesso e il suo prossimo seguendo le sue cattive passioni" (1169 a 9-15).

L'osservazione è interessante, proprio perché non si pronuncia in modo assoluto sull'amore di sé: l'amore di sé del bene è buono; L'amore di sé per il male è male, perché il primo cerca il bene secondo ragione, mentre il secondo no; infatti, dice Aristotele, "nel caso del cattivo, c'è disaccordo tra ciò che dovrebbe fare e ciò che fa, mentre il buono, ciò che dovrebbe fare, che fa; perché l'intelligenza sceglie sempre ciò che è meglio per sé, e il bene obbedisce all'intelligenza" (1169-20-22).

Così, Aristotele ritiene che l'egoista non ama *bene* se stesso, perché non si occupa del bene razionale. Al contrario, il buono è colui che si ama di più, con un amore nobile, perché desidera per sé il bene della virtù, senza subordinarlo ad altri beni inferiori, come il piacere o l'utilità.

5. Altruismo e reciprocità

Ora, dov'è l'altruismo in tutto questo? Non sembra che l' *excursus* attraverso le varie forme di amor proprio avrebbe offuscato la natura del comportamento altruistico, come sospettava Nagel. Potrebbe anche sembrare che, parlando in termini di amor proprio, abbiamo messo a repentaglio la distinzione tra morale e psicologia in cui Nagel ha fatto consistere la possibilità dell'altruismo.

In realtà, non è così. Ciò che accade, piuttosto, è che, approfondendo con Aristotele i due tipi di amor proprio, abbiamo dimostrato che, per un essere sociale dotato di ragione, la volontà di un altro, per il bene di quest'altro, fa parte del volere il proprio bene razionale. Solo l'essere razionale può abbandonare la sua centralità naturale, mettersi nei panni di un altro e trovare in quell'altro una ragione per agire, come se fosse se stesso. Perciò Aristotele sottolinea come sia proprio l'uomo buono, cioè colui che si ama rettamente, che "fa molte cose per amore dei suoi amici e della sua patria, fino al punto di morire per loro, se necessario" (1169 a 30). Anche per questo egli ritiene che l'uomo buono sia disposto a condividere il dolore degli altri, e invece a tenere per sé il proprio dolore, in modo che i suoi amici non soffrano, il che, come osserva Richard Kraut,

può essere preso come un segno che egli non è un egoista nel senso comune della parola. Cioè, una persona orientata a massimizzare il proprio benessere ad ogni costo¹⁶.

Ciò non impedisce che il modo in cui Aristotele descrive il comportamento altruistico sollevi certi dubbi, proprio perché lo presenta come se si trattasse di scegliere un *bene più grande* degli altri, senza tener conto della natura qualitativamente diversa di quel bene. L'uomo buono, egli dice, "sarà pronto ad abbandonare le ricchezze e gli onori e in generale tutti i beni per i quali gli uomini combattono, al fine di ottenere per sé ciò che è nobile; preferirà godere intensamente un po' di tempo piuttosto che un lungo periodo di godimento indifferente, e vivere nobilmente per un anno, piuttosto che vivere molti in qualsiasi modo, e una sola bella e grande azione per molti insignificanti". E poi aggiunge:

"Questo vale anche per coloro che danno la vita per gli altri: scelgono, senza dubbio, un grande onore per se stessi. Essi si separeranno dal loro denaro, affinché i loro amici abbiano di più, perché l'amico avrà denaro e avrà gloria, perciò sceglie per sé il bene più grande. E lo stesso farà con onori e uffici: da tutto ciò si staccherà a beneficio del suo amico, perché farlo è bello e lodevole. È naturale, quindi, che egli sia considerato buono, poiché sceglie ciò che è nobile piuttosto che tutto" (1169-30-35).

La riluttanza suscitata da questo modo di descrivere il comportamento altruistico è dovuta principalmente al fatto che il linguaggio del bene superiore non ci permette di apprezzare correttamente la *differenza qualitativa* tra i due beni: tra scegliere una linea d'azione per l'onore o la gloria che porta e scegliere di agire in modo giusto, coraggioso, generoso...; cioè, non ci permette di apprezzare la struttura implicita nelle scelte virtuose. a cui appartiene l'assunzione dell'atto buono sempre come fine e mai solo come mezzo per qualcos'altro.

Infatti, il fatto che l'azione buona possa essere considerata un mezzo per una vita piena e felice non autorizza ad essere considerata un semplice mezzo strumentale, come se fosse un mezzo tecnico utilizzato per raggiungere un certo obiettivo, che viene messo da parte una volta raggiunto il fine. Aristotele chiarisce molte volte che le buone azioni non sono mezzi di questo tipo, perché sono parte *integrante* della buona vita in cui consiste il fine che effettivamente cerchiamo con le nostre azioni. Per questo motivo, egli sottolinea in più punti che "l'azione buona è in se stessa un fine".¹⁷ Da questo punto di vista, quindi, non si tratta dell'agente virtuoso che agisce *per* ottenere maggior onore o maggiore gloria, ma puramente e semplicemente che, mosso dal bene della virtù, compie un'azione buona e virtuosa¹⁸. È proprio qui che risiedono la sua bellezza e la sua gloria. E lo stesso vale quando agisce per il bene del suo amico.

Così è caratteristico dell'uomo buono arrivare a volere il bene dei suoi amici come vuole il proprio, cioè per se stesso, e non semplicemente per l'utilità o il piacere

¹⁶ Cfr. Kraut, R. *Aristotle on the human good*, New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 114-115.

¹⁷ EN, VI, 2, 1139 b 1-4. EN, VI, 5, 1140 b6-7.

¹⁸ "Le azioni secondo le virtù non sono fatte in modo giusto o moderato se sono esse stesse in un certo modo, ma se colui che le compie soddisfa anche certe condizioni nel farle: in primo luogo, se le compie con cognizione di causa; poi, scegliendoli, e scegliendoli per se stessi; e in terzo luogo, se lo fa con un atteggiamento fermo e incrollabile. Queste condizioni non valgono per il possesso delle altre arti, se non della conoscenza stessa; D'altra parte, per le virtù, la conoscenza ha poca o nessuna importanza, mentre le altre non sono piccole, ma totali, poiché sono proprio quelle che derivano dal compiere spesso atti giusti e moderati". EN, II, 4, 1105 a28- b4.

che possono procurargli. Pertanto, coloro che si preoccupano veramente del bene del loro amico e, in questo senso, sono altruisti, vogliono che anche il loro amico sia altruista. In questa linea, Aristotele ritiene che l'uomo buono, che privilegia i beni lodevoli rispetto a quelli meramente naturali¹⁹, potrebbe anche rinunciare a compiere personalmente alcune azioni nobili, affinché l'amico le compia, poiché potrebbe essere "più bello che farle per essere causa del fatto che le fa l'amico" (1169 b 1), in modo che anch'egli partecipi dei beni più grandi: "di tutto ciò che è degno di lode", dice Aristotele, "... Vediamo l'uomo buono appropriarsi di una parte maggiore, e in questo senso deve, come abbiamo detto, essere amante di se stesso, e non come l'uomo comune" (1169 b 2).

È interessante, in ogni caso, che, all'origine – non temporale, ma ontologico-morale²⁰ – del dinamismo altruistico, vi sia un giusto amore di sé. Aristotele ritiene che la possibilità di sviluppare sentimenti amichevoli verso gli altri risieda in quelli che l'uomo buono e virtuoso sviluppa verso se stesso²¹, proprio perché la ragione e i desideri non gli fanno la guerra: la ragione cerca il bene e i desideri sono soggetti alla ragione.

Amare gli altri per il loro bene e non solo per l'utilità o il piacere che ci portano fa parte dell'amicizia basata sulla virtù, che lo Stagirita distingue espressamente dalle amicizie basate sul piacere o sull'utilità. Ora, cercare il bene del proprio amico è diverso dal cercare il bene di qualsiasi altro²². L'amicizia di cui parla Aristotele, infatti, non è filantropia indifferenziata, poiché ha un destinatario specifico, che Aristotele non esita a definire "un altro sé". Manca dell'universalità implicita nel concetto di "amico degli uomini" che, distinguendosi anche dalla filantropia, Kant descrive facendo eco alla fraternità cristiana. Il concetto di "amico degli uomini", dice Kant, "contiene anche la rappresentazione e il peso dell'uguaglianza tra gli uomini, quindi, l'idea che si è obbligati da soli poiché si obbligano gli altri con benefici ... come se fossimo fratelli di un Padre universale che vuole la felicità di tutti" (MS, 6:473). Sebbene, naturalmente, questa "amicizia" possa essere attivata solo in situazioni concrete, in linea di principio ci predispone a un trattamento amichevole con ogni essere umano.

¹⁹ "Essere buoni ed essere nobili differiscono non solo nel nome, ma anche in se stessi... È buono un uomo per il quale sono buoni i beni naturali, poiché i beni per i quali gli uomini lottano e che credono essere i più grandi, l'onore, la ricchezza, la virtù del corpo, la buona fortuna e il potere, sono buoni per natura, ma possono essere dannosi per alcuni a causa del loro modo di essere. Infatti né lo stolto, né l'ingiusto, né l'intemperante traggono alcun profitto dal suo uso, né il malato dalla dieta dei sani, né il debole e lo storpio dagli ornamenti dei sani e in possesso di tutte le membra. Un uomo è nobile perché possiede quei beni che sono nobili in se stessi, e perché compie questi atti nobili e in vista di se stessi, e le virtù e gli atti che procedono dalla virtù sono nobili. (EE, VIII, 3, 1248 b 20-35). "Ma c'è anche un modo di essere civili, proprio come hanno fatto gli Spartani e che altri come loro potrebbero avere. Questo modo di essere è il seguente. Ci sono infatti persone che pensano che si debba avere virtù, ma solo a causa dei beni naturali. Tali uomini sono buoni (poiché i beni naturali sono buoni per loro), ma non hanno nobiltà; perché le cose belle in se stesse non appartengono a loro, e non vengono proposte azioni nobili. E non solo questo, ma le cose che non sono belle per natura, ma buone, sono belle per loro. Perché i beni naturali sono belli quando è bello ciò che gli uomini fanno e per cui li scelgono. Per questo, per l'uomo nobile, i beni per natura sono belli. Perché ciò che è giusto è bello, e questo è in proporzione al merito, e l'uomo perfetto merita queste cose. E ciò che è buono per lui è bello, e queste cose sono buone per lui: ricchezza, stirpe e potere, così che per l'uomo nobile ciò che è utile è anche bello. Ma per molti c'è discordia: le cose assolutamente buone non sono buone per loro, ma sono buone per i nobili; E per lui sono anche belle, poiché compie molte belle azioni a causa di esse. Ma l'uomo che crede di dover possedere virtù a causa di beni esterni fa accidentalmente cose belle. La nobiltà è, quindi, la virtù perfetta". (EE, VIII, 1248 b37-1249 a17)

²⁰ Cfr. Kraut, R. *Aristotle on the human good*, p. 132.

²¹ "L'uomo malvagio non ha disposizioni amichevoli nemmeno verso se stesso perché non ha nulla di benigno verso di lui. Se, dunque, trovarci in tali condizioni è una grande disgrazia, dobbiamo sforzarci con tutte le nostre forze di evitare la malvagità e dobbiamo sforzarci di essere buoni, perché in questo modo non solo potremo avere disposizioni amichevoli verso noi stessi, ma potremo diventare amici degli altri» (EN, IX, 4, 24-29). Cf. González, A. M. "On the Manifold Dimensions of Human Love", in P.P. Donati (ed.) *The Family as a Relational Good. The Challenge of Love. The Proceedings of the 23rd Plenary Session 27-29 April 2022*. PASS, Acta n° 23. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2023, pp. 410-434

²² Cfr. Kraut, R. o.c., p. 139.

Ora, mentre l'amicizia implica uguaglianza e reciprocità, la reciprocità è presente anche nelle relazioni non egualitarie. Per questo entra nel concetto di altre virtù, come la gratitudine o la pietà, che costituiscono la risposta appropriata ai benefici ricevuti dagli altri²³.

Infatti, proprio per il contesto relazionale in cui si inquadra il comportamento altruistico, esso non esclude l'aspettativa di una certa reciprocità, ma anzi la promuove. Questo è precisamente ciò di cui Seneca si occupa quando si riferisce al dovere di gratitudine nel suo opuscolo sui benefici, o quando Kant descrive quest'ultimo come un dovere sacro²⁴. Tutto ciò può essere esteso, con opportune precisazioni, alla questione della cura²⁵, dove questa parola non designa più le preoccupazioni da cui dobbiamo liberarci per occuparci del bene degli altri, ma, piuttosto, un'esigenza derivata dalla nostra doppia condizione di esseri precari e relazionali, che se, da una parte, hanno bisogno di cure, dall'altro, sono a loro volta esortati a prendersi cura degli altri.

6. Cura, sollecitudine e relazione

Sotto l'accezione generica di "preoccupazione", a cui ho fatto riferimento all'inizio di queste riflessioni, la cura è stata ampiamente esplorata dalla filosofia del secolo scorso. Heidegger arriva a interpretare l'esistenza umana in questi termini quando la descrive come *l'anticipazione del proprio essere già in (un mondo) in mezzo (le cose che appaiono nel mondo)*. Se lo stare in mezzo alle cose può essere descritto come un'occupazione, e lo stare con gli altri come una richiesta²⁶, "la cura è sempre... occupazione e sollecitudine",²⁷ in cui si prefigura la possibilità della morte²⁸ e si indovina la struttura temporale della nostra vita²⁹, perché nella cura e nella sollecitudine per ciò che ci circonda, viviamo in qualche modo sempre fuori di noi stessi, rivolti verso ciò che verrà³⁰. In questa linea, Heidegger interpreta la coscienza come la chiamata alla cura³¹, che ci risveglia alla parte più autentica di sé.

²³ S.th II.II q. 80 a.un.

²⁴ "La gratitudine è un dovere, cioè non è semplicemente una massima di prudenza, consistente nel muovere l'altro verso nuovi benefici attestandogli il mio riconoscimento per i benefici ricevuti, perché in questo modo lo uso solo come mezzo per i miei secondi fini; La gratitudine, al contrario, è una coercizione immediata, esercitata dalla legge morale, cioè un dovere. Ma la gratitudine deve anche essere considerata come un dovere sacro, cioè come un dovere la cui trasgressione può distruggere fin dall'inizio il motivo morale della beneficenza (per esempio scandaloso). Infatti è sacro quell'oggetto morale, rispetto al quale c'è un obbligo che non può essere completamente annullato da alcun atto ad esso proprio (fatto da cui colui che è vincolato rimane sempre vincolato). Ogni altro dovere è comune.- È impossibile pagare come ricompensa un beneficio ricevuto: perché il ricevente non può mai superare il donatore nella superiorità del merito che quest'ultimo ha di essere stato il primo in benevolenza.- Ora, anche senza un tale atto (di beneficenza), anche una semplice benevolenza cordiale è già motivo di convincente gratitudine.- Un'intenzione grata di questo tipo si chiama riconoscimento. Kant, MS, 6: 455.

²⁵ Come ha sostenuto Eva Feder Kittay, proseguendo la linea argomentativa avviata da Noddings e Tronto, non può considerarsi riuscita un'azione di diligenza che, per quanto efficace possa essere da un punto di vista tecnico, non è riconosciuta come diligenza dal soggetto destinatario dell'azione. Questo è implicito nella natura relazionale della cura. Pertanto, secondo Kittay, un atto di cura si realizza quando la persona che è oggetto di cura sperimenta l'obbligo di ringraziarla, perché comprende che è stata svolta con buona intenzione e competenza. Cfr. Kittay, E. F. "The Completion of Care with Implications for a Duty to Receive Care Graciously". In: Ana Marta González & Craig Iffland (eds.) *Care Professions and Globalization. Theoretical and Practical Perspectives*, Palgrave MacMillan, 2014, pp. 33-42.

²⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, 3a ed. Madrid: Trotta, 2012, § 41 n. 193, p. 211.

²⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 41, n. 194, p. 212.

²⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 50, n. 251, p. 267.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 65, n. 327, p. 342.

³⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 66, n. 333, p. 347.

³¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 57.

Ora, in un noto testo, Buber rimproverava a Heidegger di non dare per scontato il fatto che la nostra è un'esistenza relazionale; gli rimproverava, insomma, di aver interpretato quella chiamata come diretta a un soggetto centrato su di lui³². A questo proposito, è significativo che lo stesso Heidegger si riferisca allo stoico Seneca che, nell'ultima delle sue epistole, poneva *la perfezione dell'essere umano* nella cura³³; e che, come si può dedurre dalle traduzioni spagnole e italiane di questa parola – "dolori e studio", o "impegno e applicazione"³⁴ – il termine sia effettivamente molto focalizzato sull'individuo stesso, ed estranea al significato relazionale che oggi attribuiamo alla cura. Per Buber, al contrario, è importante sottolineare che l'esistenza umana non raggiunge la sua pienezza più propria nella solitudine, ma solo nella relazione.

A seconda di come la si guarda, entrambe le cose potrebbero avere ragione. Si potrebbe dire, infatti, che solo chi si prende cura di un altro si prende cura di sé in modo autentico, ma anche che solo chi si prende veramente cura di sé è in grado di prendersi cura di un altro. Questo è ciò che abbiamo visto nella trattazione di Aristotele del giusto amore di sé. Secondo questo, il fenomeno della cura, in quanto cura per l'altro, è riflessivo, perché implica la cura di sé³⁵, ma, allo stesso tempo, come sottolinea Buber, è inseparabile dalla relazione.

In realtà, la possibilità che la categoria di cura faccia luce sul nostro vissuto risiede nel fatto che teniamo conto di entrambe le sfaccettature³⁶: l'essere umano si prende cura di se stesso prendendosi cura; può realizzarsi o meno, proprio in quanto essere umano, a seconda di come si prende cura del mondo e degli altri.

Se seguiamo questa linea di lettura, rivelare l'esistenza mondana in termini di cura non implica vederla come qualcosa di autoreferenziale, né tanto meno ridurla alla questione della salute, come a volte accade. Pensare che tutte le nostre azioni siano subordinate alla salute, o che debbano esserlo, significherebbe distorcere la nostra esperienza più ordinaria; Anche le esperienze gioiose più quotidiane nascondono un momento di egocentrismo, di autotrascendenza che porta valore e significato. Come sottolinea giustamente Lèvinas, "quando sentiamo l'odore di un fiore, è l'aroma del fiore che costituisce lo scopo del nostro atto. Camminare significa anche godere dell'aria fresca, non tanto per la salute, ma per l'aria".³⁷ Ciò che chiamiamo sofferenza è tale solo perché, nei momenti di dolore, rende difficile decentrarsi.³⁸

Se la realtà ci viene illuminata dalla categoria della cura, è solo perché non è estranea alla luce che il pensiero proietta. Significativamente, il Dizionario Etimologico della Lingua Castigliana include la trasformazione avvenuta in

³² Cfr. Buber, M. *¿Qué es el hombre?*, México, Madrid: FCE, 1984, p. 95.

³³ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 42, n. 199, p. 217. "Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt quod alterum inmortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio". Seneca, *Epistolas a Lucilio*, 124, n. 14.

³⁴ Seneca, *Epistola ad Lucilium*, A cura di Pietro Li Causi, Palermo: Palumbo & C. Editore, 2019.

³⁵ "Se la tesi del carattere tautologico dell'espressione 'cura di sé' è valida, in corrispondenza della sollecitudine come cura per gli altri, allora la cura porta già in sé il fenomeno dell'io". Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, n. 318, p. 333; n.322, p. 338.

³⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 43, n. 212, p. 228.

³⁷ Levinas, E. *Il tempo e l'altro*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, p. 63.

³⁸ Cfr. Levinas, E. *Time and the Other*, p. 69.

questo termine cura, che, tratto dal latino *cogitatus*, ancora nel 1140 manteneva il significato medievale di "pensare". Da lì, però, si passava a 'prestare attenzione' e da lì 'assistere (qualcuno)', 'a mettere sollecitudine (in qualcosa)³⁹.

È chiaro, inoltre, che questa sollecitudine, in cui si materializza l'atteggiamento di cura, emerge solo là dove le cose non accadono o stanno in piedi da sole, ma richiedono una certa attenzione e assistenza, perché la loro stessa esistenza è in qualche modo minacciata. Questo significa, però, che la possibilità di prendersi cura emerge solo per chi pensa. Da questo punto di vista, parlare di una cultura della cura è tanto quanto parlare di una cultura dell'attenzione, della cura, nello svolgimento e nell'esecuzione di diversi compiti, ma anche di una cultura umanistica, che dà valore al pensiero.

7. Cultura della cura

Si tende a pensare che la cultura della cura si limiti esclusivamente alla cura della salute delle persone; Ma, in realtà, come ho appena sottolineato, la cura si estende a molte altre cose: la natura, l'arte, l'unicità dell'essere umano, che non è solo una cosa in più...

Nel caso della natura, l'idea di sviluppo sostenibile, che si sta delineando soprattutto a partire dagli anni '80, ha evidenziato la necessità di ripensare i termini del nostro intervento sulla natura, sfumando il discorso moderno del progresso con quello più contemporaneo della cura. Tuttavia, in larga misura, se quest'ultimo apporta qualcosa di veramente nuovo dipende dalla nostra capacità di mostrare il significato che la natura ha per noi, al di là del servizio funzionale alla nostra conservazione.

La natura sottoposta all'intervento tecnico, infatti, non può sfuggire a una considerazione puramente utilitaristica se non la popoliamo di significati culturali. La natura non è mai stata solo un insieme di processi biochimici; né solo una fonte di risorse utili per la sussistenza. Gli antichi lo vedevano come un luogo magico. Il cristianesimo ha purificato questi significati pagani e l'ha presentata come una creatura di Dio, nella quale si potevano riconoscere le vestigia della sapienza e della gloria del Creatore e quindi è stata attratta come un luogo appropriato di contemplazione. Solo di fronte a una natura interpretata e quindi significativa lo sguardo puramente utilitaristico smette di trasformarsi in uno sguardo contemplativo, come quello di san Francesco, ma anche scientifico, come quello di molti naturalisti.

Qualcosa di analogo accade con la salute e l'arte. Non a caso il *curatore* di un museo si chiama proprio così. A questo proposito, è significativo che il suo modo di prendersi cura delle opere d'arte, separandole da mere considerazioni utilitaristiche, si accompagni allo sforzo di interpretarle e attualizzarne il significato di fronte a un pubblico la cui sensibilità culturale si modifica nel tempo, cioè un programma culturale e umanistico.

³⁹ Diccionario etimológico, Corominas.

Infatti: come sottolinea Boris Groys, "c'è un evidente parallelismo tra l'ospedale e il museo. Entrambi hanno come scopo la cura e la protezione -dei corpi o delle cose umane-. In questo senso, la protezione degli oggetti artistici può essere paragonata alla protezione medica del corpo umano... C'è una stretta relazione tra arte e umanesimo, l'essere umano può essere solo contemplato – e non usato attivamente: assassinato, stuprato, schiavizzato".⁴⁰

Lo stesso Groys ricorda che questo programma umanistico fu riassunto da Kant in una delle formulazioni più celebri dell'imperativo categorico, a cui abbiamo già fatto riferimento in diverse occasioni: "Agisci in modo tale da trattare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di qualsiasi altro, sempre come un fine e mai solo come un mezzo"⁴¹. L'imperativo kantiano, infatti, costituisce un baluardo umanistico contro la penetrazione della mentalità puramente pragmatica e utilitaristica, che minaccia sempre di ridurre l'essere umano al suo valore d'uso, alla sua funzionalità. Infatti, sottolinea Groys, "il sistema di cura", le istituzioni che nel nostro mondo si occupano del mantenimento e della cura sia del nostro corpo reale che del nostro corpo simbolico, "trascende il sistema del lavoro. Il sistema di assistenza comprende anche corpi che non sono mai stati e mai saranno in grado di lavorare".⁴² Lo stesso sistema di cura, per quanto carente possa essere, dimostra che "la nostra esistenza vale più del nostro lavoro",⁴³ o, se si vuole, che il nostro lavoro vale perché è al servizio di ciò che ci rende umani.

Continuando l'analogia con l'arte, però, forse dovremmo fare un passo avanti e sottolineare che, per sottrarre la vita umana a considerazioni puramente funzionali e utilitaristiche, è necessario che la sua conservazione sia accompagnata dal persistente sforzo culturale di interpretarla, dimostrando che, né personalmente né collettivamente, confondiamo funzionalità e significato.

Un buon punto di partenza per questo è il lavoro di cura in sé, che non trova il suo senso in un prodotto futuro, né in un remoto ideale di progresso, ma nel servizio concreto svolto, qui e ora, all'umanità di questa persona, la quale, come sottolinea la sintetica formula kantiana, non è mai un semplice mezzo per qualcos'altro. ma un fine in sé. Pertanto, anche il lavoro di cura può e deve essere annoverato tra le attività di valore in sé. Infatti, è il valore intrinseco di queste attività a dare senso all'intero sistema di cura, e alle molteplici professioni che lo compongono. Per rendersene conto, però, è necessario affiancare alla necessaria formazione tecnica richiesta da queste professioni un'adeguata formazione umanistica, che riesca a mettere la funzionalità e l'efficienza al servizio della relazionalità e della contemplazione.

La cultura della cura si sviluppa quando diventiamo consapevoli di essere personalmente e collettivamente responsabili della nostra esistenza: non solo delle condizioni naturali e sociali che la sostengono fisicamente, ma anche di tutto ciò che nella nostra esperienza del mondo ci appare portatore di valore e di significato.

⁴⁰ Groys, B. *Filosofía del cuidado*, Buenos Aires: Caja Negra, 2022p. 108.

⁴¹ Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Encuentro, 2003, GMS, 4: 429.

⁴² Groys, B. *Filosofía del cuidado*, p. 114.

⁴³ Groys, B. *Filosofía del cuidado*, p. 114.

Ci prendiamo cura della natura non solo perché la consideriamo utile, ma perché, come vide Kant, la sua sublimità o bellezza fa risuonare qualcosa dentro di noi.

Gli oggetti artistici ci interessano non per la loro utilità, ma perché ci parlano di esperienze umane, portatori di un significato che possiamo condividere e che, come ogni significato, trascende il mero supporto materiale.

A maggior ragione *ci prendiamo cura dell'essere umano* perché riconosciamo in lui un valore intrinseco che non può essere ridotto a ragioni di utilità e di efficienza, e che trascende anche la nostra capacità di dargli senso.

Questa cultura della cura, nelle sue diverse sfaccettature, si articola attorno a una serie di istituzioni e pratiche professionali organizzate per fornire cura, sempre alla luce di una prospettiva di valore. Il valore che dà senso al sistema sanitario è la convinzione che le persone valgano in se stesse. Il senso dell'intero sistema di cura, quindi, sta nel rendere possibili azioni concrete di cura che siano rivolte alle singole persone, di cui riconosciamo la dignità.

Infatti, per rendere possibile questo tipo di azione, non è solo la pratica professionale di medici, infermieri, farmacisti, assistenti sociali, psicologi, ecc., ma anche l'organizzazione e il coordinamento di ospedali, centri residenziali, centri diurni, assistenza domiciliare, ecc., nonché tutti i servizi coinvolti nel loro funzionamento, come la pulizia, la dietetica, la riabilitazione, la ristorazione, ecc.

L'efficienza di questo sistema non è un problema secondario nella formazione di una cultura della cura. Tuttavia, la cultura della cura trascende il sistema di cura stesso e coinvolge la società nel suo complesso, che può essere più o meno ospitale nei confronti dei valori coinvolti nella *pratica della cura*.

8. Prendersi cura delle persone

I **valori della cura** non sono altro che una specificazione dei doveri di rispetto e di amore che, secondo Kant, definiscono le nostre responsabilità etiche nei confronti di qualsiasi persona, che non sono semplici oggetti utili, né semplici oggetti di inclinazione o simpatia -che possiamo provare anche per altri esseri viventi-, ma esseri degni, che non valgono la prestazione o la soddisfazione che potrebbero fornirci. ma da soli. Direbbe Tommaso d'Aquino, cari a se stessi.

Certamente, la pratica della cura implica la capacità di percepire ed entrare in empatia con la fragilità dell'altro, senza passare per lui, ma mostrando un effettivo desiderio di alleviarla, che tende a concretizzarsi in un'azione di cura⁴⁴. Kant stesso punta in questa direzione quando consiglia di frequentare i luoghi dei poveri, dei malati e dei carcerati, per essere sensibili al dolore umano⁴⁵ e per essere in grado di porvi rimedio. Ecco in cosa consiste, a suo avviso, il dovere della simpatia, che egli annovera tra i **doveri dell'amore** verso l'umanità di ogni persona, e non si confonde con una mera inclinazione.

⁴⁴ Cf. González, A. M. & Iffland, C. "The Challenges of 'Care'". En Ana Marta González & Craig Iffland (eds.) *Care Professions and Globalization. Theoretical and Practical Perspectives*, New York: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 2-3.

⁴⁵ Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1994, 6: 457.

Ma ciò che non può mai mancare quando si ha a che fare con le persone è l'atteggiamento di rispetto. Questo atteggiamento non rimane una mera disposizione interiore: si esteriorizza in gesti e atteggiamenti, che si modulano in modo diverso a seconda che si tratti di un contesto familiare, professionale, educativo, terapeutico, ecc.

Amore e rispetto si uniscono, in ogni caso, quando si tratta di adattarsi ai tempi richiesti dall'attenzione e dalla cura di ogni persona, cosa che può essere particolarmente costosa laddove l'organizzazione del lavoro impone tempi omogenei.

La gestione di tempi qualitativamente diversi è, infatti, uno dei punti più critici del sistema assistenziale – basti pensare alle liste d'attesa – e costituisce una delle sfide organizzative più pressanti per muoversi efficacemente verso una cultura della cura, che mitighi l'alienazione generata dalla discrepanza tra l'urgenza del mio bisogno personale e i tempi impersonali del sistema. "Il discorso impersonale è un discorso da necrologio",⁴⁶ scrive Lèvinas. Il contrasto tra i due tempi è forse uno degli aspetti in cui si manifesta al meglio la tensione, così sottolineata da questo autore⁴⁷, tra l'infinita esigenza morale che emerge dal volto di ogni individuo, e la concreta necessità organizzativa di distribuire in modo equo una risorsa scarsa come il tempo; in sintesi, È uno degli aspetti in cui il limite umano si manifesta meglio: gli esseri umani sono incomparabili, eppure, data la pluralità umana, non possiamo fare a meno di confrontarli.

Di fronte all'impersonalità del sistema e alla rigidità burocratica dei suoi tempi, ogni incontro umano contiene la possibilità di generare il proprio tempo vitale, che non si identifica semplicemente con il tempo di ciascuno di coloro che partecipano all'incontro, né con il tempo omogeneo dell'organizzazione. Stiamo parlando di un tempo specificamente umano, qualificato dalla natura stessa della relazione, in cui la semplice presenza dell'altro impone esigenze e obblighi che mettono in discussione le mie idee e le mie priorità⁴⁸. Proprio per questo motivo, gli incontri umani, a differenza degli incontri virtuali, in cui ci si connette o ci si disconnette a piacimento⁴⁹, e quindi si rimane chiusi in se stessi, sono, per l'impegno che rivendicano, veri e propri luoghi di autotrascendenza e di altruismo, dove ci si rende conto che c'è più senso e valore di quello che ognuno di noi dà attivamente e solitariamente ai propri atti⁵⁰.

Il significato dell'azione di caregiving, infatti, non è concesso solo dal caregiver. Né è definito solo dal destinatario delle loro cure. Emerge come qualcosa di vivo dalla relazione che entrambi stabiliscono l'uno con l'altro, e si nutre delle incidenze di quella stessa relazione. Ecco perché è così difficile da tipizzare. Qualcosa di simile accade con esso, come osserviamo nelle amicizie: la giustizia che è loro propria non è semplicemente apprezzata dalla legge. Come sottolinea Aristotele, «è naturale che la giustizia cresca insieme con l'amicizia, poiché entrambe si verificano nella stessa e hanno la stessa estensione» (EN, VIII, 9, 1160 a 7). Anche rispettando la legalità più squisita, il caregiver e la cura

⁴⁶ Levinas, E. *Tra noi. Essays para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1991, p. 39.

⁴⁷ Cfr. Levinas, E. "Filosofia, justicia y amor", *Entre Nosotros*, pp. 129-130.

⁴⁸ Cfr. Levinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 75.

⁴⁹ Cfr. Bauman, Z. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: FCE de España, 2005.

⁵⁰ Cfr. Levinas, E. *Time and the Other*, p. 118.

sviluppano la propria legge e sanno quando la trasgrediscono. A questo proposito, Maria Teresa Russo ha richiamato l'attenzione sull'etimologia della parola latina "cura", che Varrone fa risalire all'espressione "quod cor urat", cioè "ciò che riscalda il cuore"; ciò permetterebbe di considerare la cura come "un modo di amare", e, per contrasto, di vedere "in-curia" o la negligenza come forme di disprezzo o di rifiuto⁵¹.

Sottolineare l'affinità tra la cura e l'amore non significa dimenticare gli aspetti difficili della relazione con gli altri esseri umani; spesso sono proprio questi aspetti a rivelare più chiaramente l'impossibilità di ridurre l'altro ai propri parametri, e a metterci di fronte al bisogno di rispetto. Come osserva Levinas, "la relazione con l'altro non è una relazione armoniosa e idilliaca di comunione, o una simpatia attraverso la quale ci si mette nei panni dell'altro: riconosciamo l'altro come simile a noi, ma esterno a noi; la relazione con l'altro è una relazione con un Mistero".⁵² Nel corso ordinario della vita, sottoposto a tante esigenze organizzative, è molto facile profanare questo mistero. Da qui l'importanza di una cultura della cura, che ci spinga a riflettere e a interiorizzare le esigenze etiche che scaturiscono da ogni incontro umano.

Da questo punto di vista, siamo tutti, in misura maggiore o minore, protagonisti della cultura della cura: non solo quando ci prendiamo effettivamente cura di qualcuno, ma quando, nel pieno della nostra pratica professionale, e nel modo in cui organizziamo il lavoro, sviluppiamo quegli atteggiamenti ospitali nei confronti della cura.

9. Conclusione

Come abbiamo sottolineato all'inizio, la genesi dei comportamenti altruistici e altruistici va ricercata nella consapevolezza di essere beneficiari immeritati di certi doni che, in un dato momento, mettiamo liberamente al servizio degli altri.

La libertà dell'azione altruistica non nasconde i suoi debiti nei confronti di coloro che sostengono la nostra capacità di agire e, in questo senso, si basa sulla fiducia di sapere che gli altri ci curano. Certamente, le migliori condizioni di partenza non possono garantire da sole il "miracolo" dell'azione altruistica, poiché non è vano che essa si forgi in ogni persona, come frutto maturo della sua libertà. Tuttavia, la validità pratica di una "cultura della cura", costruita sulla base di legami sociali sicuri e di organizzazioni efficienti, animate da una mentalità umanistica, costituisce il supporto necessario affinché i comportamenti altruistici prosperino, liberi da cure inutili.

⁵¹ Russo, M. T. "Dignidad y ética del cuidar en enfermedades neurodegenerativas", Cuadernos de bioética, 2015-09, Vol.26 (88), 385-395, p. 388.

⁵² Levinas, E. *Time and the Other*, p. 75.