

La cura come questione filosofica. Genealogia di genere per un concetto scomodo

ELETTRA STIMILLI<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2400>

*ABSTRACT*

La cura riguarda un ambito della condizione umana che appare marginale nel discorso filosofico, in gran parte inesplorato dai suoi principali esponenti, ma centrale nella definizione della filosofia sin dai suoi albori e, non a caso, riemerso nel XX secolo nel momento della sua crisi.

Cosa c'è in gioco per la filosofia quando si parla di cura? Nel tentativo di rispondere a questa domanda, la prima parte del testo è dedicata al lavoro sulla cura svolto dal pensiero e dalle pratiche femministe, grazie al quale ciò che era nascosto è emerso e si è rafforzato. Nella seconda parte del testo, esaprovo due importanti analisi filosofiche della cura sviluppate nel XX secolo da Martin Heidegger e Michel Foucault, al fine di delineare alcune riflessioni critiche in vista di una nuova articolazione filosofica della cura.

Care concerns a domain of human condition that appears to be of minor importance in philosophical discourse, largely unexplored by its leading representatives, yet central to the definition of philosophy since its inception and, not coincidentally, reemerging in the twentieth century at the moment of its crisis.

What is at stake for philosophy when we talk about care? In an attempt to answer this question, the first part of the text is devoted to the work on care carried out by feminist thought and practices, thanks to which what had been hidden has emerged and been strengthened. Then, in the second part of the text, I examine two important philosophical analyses of care developed in the twentieth century by Martin Heidegger and Michel Foucault, in order to outline some critical reflections with a view to a new philosophical articulation of care.

---

<sup>1</sup> Elettra Stimilli è professoressa associata di Filosofia Teoretica presso La Sapienza Università di Roma.

È stato il pensiero femminista, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, a dar voce a quanto era rimasto non detto relativamente a ciò che oggi intendiamo con attività di cura. In particolare, il femminismo marxista ha condotto una critica dell'economia politica alla luce del valore delle pratiche di cura che, in questo contesto, vengono qualificate in rapporto al lavoro. È a partire da questa prospettiva che emerge una verità a lungo celata anche dai maggiori teorici marxisti: l'arcano dell'accumulazione capitalistica presuppone l'“arcano della riproduzione”, per secoli occultata, naturalizzata, svalutata<sup>1</sup>. I rapporti capitalistici di produzione implicano l'assoggettamento della funzione riproduttiva alla produzione della forza-lavoro e i corpi femminili, reclusi e resi invisibili, sono stati concepiti come meri “mezzi di riproduzione” nello sfruttamento della forza-lavoro come “mezzo di produzione”<sup>2</sup>. Una contraddizione di fondo viene così alla luce anche nel pensiero di Marx, che lascia nell'ombra l'accumulazione originaria connessa allo sfruttamento delle attività di riproduzione della vita<sup>3</sup>.

Fondamentali a questo proposito sono state le analisi sorte dall'incontro fra autrici italiane e americane, come Leopoldina Fortunati, Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici e Selma James<sup>4</sup>. Nei loro lavori non solo emerge l'assoggettamento della funzione riproduttiva dei corpi delle donne alla produzione della forza-lavoro, ma soprattutto viene svelata la disparità non dichiarata e non negoziata, ma esistente, tra il valore immesso dalla forza-lavoro nella merce e il suo prezzo sul mercato. Il punto fondamentale di queste analisi è che il processo di valorizzazione della merce attraverso il denaro rende invisibile il lavoro di riproduzione e di cura normalmente a carico delle don-

---

<sup>1</sup>Cfr. almeno L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.

<sup>2</sup>C. Arruzza, T. Bhattacharya e N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, trad. it. di A. Prunetti, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 24-25.

<sup>3</sup>Cfr. C. Arruzza, *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Alegre, Roma 2010; C. Arruzza e L. Cirillo, *Storia delle storie del femminismo*, postf. di Tatiana Montella, Alegre, Roma 2017, pp. 117-122; L. Chistè, A. Del re, e E. Forti, *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, postf. di G. Bonanno, G. Di Matteo, G. Meraviglia e B. Mura (Non Una di Meno Padova), Ombre Corte, Verona 2020.

<sup>4</sup>Cfr. M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale, con «Il posto della donna» di Selma James*, Marsilio, Padova 1972; L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione*, cit.

ne; laddove il denaro non è solo strumento di reificazione e mercificazione del lavoro ma, in quanto istituzione sociale, risulta anche un mezzo di riconoscimento sociale.

Nel 1972 nasce la campagna internazionale *Salario per il lavoro domestico* (*Wage for Housework*) promossa dal Collettivo femminista internazionale. L'obiettivo di questa mobilitazione è quello di denudare la forza politica contenuta nella richiesta di un salario per il lavoro domestico, attraverso cui si rende possibile evidenziare le differenze fondamentali tra il lavoro di riproduzione sociale, naturalizzato nel corpo delle donne, e gli altri tipi di lavoro.

Uno dei primi obiettivi polemici della campagna è costituito dalle rivendicazioni salariali promosse dalla sinistra storica, che non ha fatto altro che assumere il salario come spartiacque tra lavoro e non-lavoro, tra produzione e natura parassitaria, tra potere e mancanza di potere. La richiesta politica del salario al lavoro domestico è dunque anche espressione di un rifiuto totale di questa logica. È il gesto estremo per rendere visibile il “lavoro non visibile” di cura senza il quale lo stesso processo di valorizzazione del capitale non esisterebbe. Se la famiglia nucleare eterosessuale è l'istituzionalizzazione del lavoro non salariato, premessa imprescindibile della divisione capitalistica del lavoro, l'opposizione femminista alla divisione tra il lavoro improduttivo e il lavoro produttivo, tra il personale e il sociale, tra il privato e il pubblico, tra l'impopolitico e il politico non è solo il modo per contrastare l'asservimento che ha origine nella casa; ma esprime anche l'urgenza di denudare le premesse unilaterali su cui si fondano le cosiddette forme di convivenza civile delle democrazie occidentali, terreno di sviluppo dei rapporti capitalistici di produzione.

Non è un caso che l'idea del salario per il lavoro domestico sia stata ripresa in altri termini negli ultimi anni e trasformata dal movimento femminista Non Una Di Meno, a partire dall'urgenza di affrontare l'effettiva possibilità di una redistribuzione della ricchezza e l'esigenza di porre un limite alla forma di sviluppo economico dominante che si vorrebbe illimitato. L'incompatibilità essenziale tra un pianeta finito e una forma di organizzazione socioeconomica basata sull'espansione continua della produzione e del consumo, oltre che sullo sfruttamento tendenzialmente illimitato delle risorse, è ormai sotto gli occhi di tutti. Premessa indispensabile di questo processo è una forma peculiare di naturalizzazione di tutto ciò da cui si attinge, e la sua riduzione a una condizione totalmente spoliticizzata di passività e scarsità.

Uno dei presupposti fondamentali da cui parte questo discorso è che la di-

visione sessuale del lavoro di cura è una forma generale di sfruttamento all'origine delle dinamiche di potere che continuano a essere perpetrare, se pure in forme diverse rispetto al passato. I corpi delle donne sono i mezzi privilegiati per lo sviluppo di questo processo proprio in quanto “mezzi di riproduzione”, “macchine” per la conservazione della specie, “terreni naturali” la cui “recinzione” ha segnato un capitolo imprescindibile nella storia dell’“accumulazione originaria”<sup>5</sup>. Se “il lavoro domestico è uno strumento, anzi lo strumento fondamentale, della riproduzione”<sup>6</sup>, l’istanza di un rivolgi-mento globale non può non mettere al centro questo ambito in quanto attività imprescindibile della riproduzione sociale e, quindi, dimensione potenzial-mente alternativa rispetto alle dinamiche dominanti per lo più elaborate in epoca moderna.

Se infatti è con la modernità che il lavoro è diventato l’attività mediatrice tra la vita privata, individuale, e quella pubblica, collettiva, fornendo la chiave di accesso privilegiato alla cittadinanza, per le femministe marxiste si tratta allora di denudare il meccanismo perverso legato al salario che ne costituisce il mar-chio. Perché solo il lavoro pagato risulta essere lavoro. Il fatto, cioè, che solo il lavoro che abbia un prezzo possa essere realmente considerato un lavoro, dal momento che può essere valutato, è ciò che consente di escludere come non-lavoro tutte le attività che non hanno un corrispondente monetario e quindi non hanno valore<sup>7</sup>. In gioco sono proprio le pratiche connesse alla cura della vi-ta, le mansioni eseguite per assicurare la sussistenza individuale e collettiva.

Un passaggio fondamentale è, dunque, rimasto celato nella narrazione che l’epoca moderna ha dato di sé: nel momento in cui la dimensione economica, nel mondo antico connessa alla mera sopravvivenza biologica, ha acquistato valore politico ed è entrata a tutti gli effetti a far parte della vita pubblica, le attività “economiche” di riproduzione e di cura hanno continuato a identifica-re il dominio privato della casa. Di qui la necessità politica, per il femminismo, di identificare tali pratiche con quell’ambito che la modernità ha considerato

<sup>5</sup> S. Federici, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, pref. e cura di A. Cur-cio, Ombre Corte, Verona 2018; Ead., *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, De-ribeApprodi, Roma 2020, pp. 21 e sgg.

<sup>6</sup> Ivi, p. 53.

<sup>7</sup> Cfr. S. Burchi e T. Di Martino (a cura di), *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro*, Iacobelli, Guidonia 2013.

“lavoro”, per dar valore politico a ciò che non ne aveva mai avuto.

Resterebbe comunque un che di impensato, che la tradizione occidentale (maschile) ha lasciato nell’ombra, dando piuttosto priorità a definizioni coerenti con le forme di potere che ha inteso conservare. Se, per riprendere la distinzione che Hannah Arendt ha delineato sulla scia di Aristotele, si può dire che il lavoro, l’opera e l’azione siano i tre ambiti che hanno caratterizzato la *vita activa* in Occidente, la dimensione della cura non solo è rimasta esclusa, ma per essere riconosciuta sembra che possa essere inglobata solo in ciò che è già noto, come il lavoro, appunto.

Di qui, ad esempio, la critica alla teoria marxiana del plusvalore mossa da alcune tra le maggiori esponenti del femminismo materialista, che si è sviluppato in Francia all’inizio degli anni Settanta del secolo scorso, di cui il saggio *L’ennemi principal* di Christine Delphy può essere considerato il testo fondativo<sup>8</sup>. Per Delphy il plusvalore è una teoria in grado di mettere in luce i meccanismi di sfruttamento del lavoro salariato, ma non funziona se applicato all’economia domestica. Qui è in gioco un lavoro gratuito, che presuppone rapporti patriarcali di potere: un’attività che si vorrebbe donativa e costante ma che, in realtà, chiama in causa una forma peculiare di implicito, infinito e intimo indebitamento. Si tratta di un debito che, per essere smascherato, non può essere semplicemente ricondotto alle dinamiche salariali.

Emerge allora che le attività in gioco in questo dominio non possiedono un ambito autonomo di definizione nel discorso dominante. Risultano piuttosto dagli eccessi di ciascuna delle dimensioni già codificate, rendendo di fatto manifesta la difficoltà in cui si trova chi, alla ricerca di un terreno adeguato di analisi, non voglia tener fede alla separazione tra i vari campi della sfera pratica elaborati nel discorso che ha prevalso in epoca moderna, come il lavoro, l’opera e l’azione, per restare agli ambiti definiti da Arendt.

Non è un caso allora che, dall’inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, negli Stati Uniti si sia sviluppato un nuovo campo di ricerca e di sperimenta-

---

<sup>8</sup> C. Delphy, *L’ennemi principal*, vol. I: *Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 2013; Ead., *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, trad. it. e cura di D. Ardilli, ombre corte, Verona 2020.

zione attraverso cui la cura ha acquisito autonomia e credibilità<sup>9</sup>. È stata, in particolare, Carol Gilligan ad affermare l’“etica della cura” come dimensione *differente* rispetto alla morale “universale” di stampo maschile, in quanto volta alla tutela delle relazioni e degli affetti. Attribuendo specificamente alle donne il primato dell’etica della cura, contro l’ordine patriarcale Gilligan propone di accogliere “la prospettiva femminile all’interno della concezione dello sviluppo morale”<sup>10</sup>, ma in questo modo apre anche a una deriva essenzialista, che finisce per assolutizzare e naturalizzare la differenza femminile. Non è un caso che un *maternal thinking* si sia ispirato alla sua proposta, declinando l’etica della cura nei termini esclusivi di una dimensione materna<sup>11</sup>, che ri-conduce una presunta vocazione “naturale” all’altruismo e alla dedizione, a un essenziale stato di maternità che caratterizzerebbe la condizione femminile. L’identificazione dell’etica della cura con una supposta “moralità femminile” finisce per confinare, a sua volta, questa dimensione in una sfera privata totalmente neutralizzata e neutralizzante rispetto a ogni suo possibile significato sociale e politico.

Contro questa posizione è intervenuta in particolare Joan Tronto. La sua proposta è stata quella di abbattere i confini che, insieme all’esclusione delle donne dall’ambito pubblico, hanno anche marginalizzato la cura depotenziandone la funzione sociale ed eticamente innovativa<sup>12</sup>. Per Tronto, mettere in discussione il limite tra pubblico e privato, su cui si fondano le democrazie occidentali, vuol dire sottrarre la cura all’ambito limitato che la connette ad attività minori, a funzioni sussidiarie e pubblicamente irrilevanti. Dal suo punto di vista, la cura va piuttosto riconosciuta come condizione costitutiva dell’esperienza umana. “La cura – scrive Tronto – è per la sua stessa natura una sfida all’idea che gli individui siano interamente autonomi e autosuffi-

---

<sup>9</sup> Cfr. C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l’etica*, Led, Milano 2018; E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

<sup>10</sup> C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>11</sup> E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 255.

<sup>12</sup> J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, trad. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006; Ead., *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013.

cienti. Trovarsi nella situazione di avere bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità”<sup>13</sup>.

La vulnerabilità, come strutturale condizione di dipendenza dall’altro, come apertura alla dimensione costitutivamente relazionale della vita umana, è una delle questioni più stimolanti che il dibattito femminista sul tema ha portato alla luce, dimostrando la sua importanza come problema di interesse comune. Particolarmente rilevante in questo senso è il contributo di Judith Butler, che vede nell’essere vulnerabili degli umani la *chance* di un’etica e di una politica non più fondate sulla “violenza” di un soggetto autocentrato, coerente e trasparente a sé stesso, ma sulla “nonviolenza” di una soggettività aperta alla sfida costante che ha origine dall’esistenza dell’altro, dalla sua “intrusione” che viola, decentra e provoca ferite, ma che è al tempo stesso fonte di una relazione imprescindibile, a cui non ci si può sottrarre<sup>14</sup>.

Ricondurre la cura alla vulnerabilità significa dunque sottrarla alla visione piattamente diadica nella quale rischia di rimanere soffocata, se connessa alla condizione privata e materna, perdendo così ogni efficacia sul piano pubblico. In questo senso, Tronto propone di svincolare la cura dall’ambito privato per restituirlle un “respiro universalistico” che unicamente sembra poterle conferire il potere di incidere sulle sorti del mondo. La cura non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere, ma la preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione<sup>15</sup>. Di qui l’importanza delle pratiche e del linguaggio ordinario per definire i contorni di un’etica della cura.

Il punto problematico, però, sta nel fatto che, in questo dibattito, nonostante le intenzioni, la cura non emerge mai veramente come dominio autonomo. Si sottolinea piuttosto in essa l’indistinguibilità di momenti già noti. La cura risulta in maniera indefinita come quella dimensione che intreccia cognizione e passione, fin quasi a confondersi con l’azione. Curarsi di qualcosa o di qualcuno significa prestare attenzione, preoccuparsene, ma nello stesso tempo essere in grado di agire, di passare all’azione. Per incidere efficacemente

---

<sup>13</sup> J.C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 153.

<sup>14</sup> J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, trad. it. di F. Zappino, Notte-tempo, Milano 2020.

<sup>15</sup> J.C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 119.

te nel mondo, la cura risulta la capacità di calarsi attivamente nell'esperienza quotidiana, di farsi impegno costante e concreto, di coinvolgersi emotivamente negli eventi, mettendosi in gioco nelle diverse situazioni in cui ci si trova a intervenire. Implica la determinazione a ottenere risultati e a raggiungere obiettivi senza perdere di vista il percorso seguito per ottenerli. In questo senso Tronto distingue diverse fasi nella cura: quello legato alla valutazione della sua necessità di fronte al richiamo dell'altro (*caring about*, "interessarsi a"), quello che focalizza l'assunzione del ruolo (*taking care of*, "prendersi cura") e quello specificamente attivo e operativo (*care-giving*, "prestare cura"). Viene così sottolineata la sua dimensione pratica.

Se, dunque, nel femminismo marxista le attività di riproduzione vengono fatte risalire alla condizione lavorativa e in questo senso preferibilmente definite oppure messe a tema dal punto di vista del "lavoro", nel dibattito sull'"etica della cura" questo ambito viene piuttosto ricondotto a un'origine morale e connesso all'azione. In entrambi i casi, tuttavia, si tratta di un dominio che rischia di essere fagocitato da dinamiche già note – il lavoro o l'azione – non risaltando nella sua peculiarità.

In entrambe le prospettive emerge la necessità di svincolare le attività di riproduzione e di cura dal dominio privato. L'identificazione della riproduzione con il lavoro operata dal femminismo marxista esprime un'esigenza politica, quella cioè di contrastare lo sfruttamento che la caratterizza, rischiando però di rimanere all'interno di un terreno che lascia immutati i suoi presupposti. L'istanza di rapportare la cura all'ambito etico, che prende forma nel dibattito femminista americano, può finire, invece, per neutralizzare la sua carica critica, se ricondotta all'interno di teorie normative già note, come quelle delle democrazie liberali, in definitiva senza ridiscutere i principi di legittimazione su cui si fondano. In entrambi i casi, poi, si può correre il rischio di perdere di vista gli sviluppi che il fenomeno ha assunto ai nostri giorni.

Proprio in quanto ambito non valutabile in termini meramente quantitativi, la cura è stata infatti pienamente immessa negli attuali processi di valorizzazione estesi a tutti gli ambiti della vita umana, rivelandosi in questo senso un imprescindibile terreno di lotta politica<sup>16</sup>. Si è parlato a questo proposito di

---

<sup>16</sup> Cfr. M. Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York 2017.

“femminilizzazione del lavoro”<sup>17</sup>. Il lavoro, cioè, è sempre più generalmente diventato simile al lavoro di cura tradizionalmente assimilato alla condizione femminile: sempre più irregolare, meno retribuito, meno riconosciuto, meno associato a diritti e status sociali, considerato meno cruciale per la costruzione delle singole vite; ma anche più relazionale, affettivo, segnato dalla piena disponibilità del tempo e dalla sua plasticità. C’è chi ha visto in questo processo un’intensificazione delle classiche contraddizioni tra produzione economica e riproduzione sociale intrinseche al capitalismo<sup>18</sup>. Non c’è dubbio che il capitalismo finanziario globale e neoliberale abbia ridisegnato i confini tra la sfera riproduttiva e quella produttiva; e lo ha fatto nella forma di una “rivoluzione conservativa”, mirando a valorizzare al suo interno l’accesso delle donne alla sfera della forza-lavoro retribuito e disintegrando il modello familiare classico, funzionale al capitalismo industriale. Tra i maggiori effetti di questo processo sul piano sociale si possono annoverare gli enormi tagli al sistema del *welfare*, su cui si fondava il sistema capitalistico organizzato sul modello dello Stato sociale della metà del XX secolo: un processo connesso alla dismissione delle forme contrattuali garantite. Rischi e servizi sono stati così sempre più trasferiti ai privati, e le attività di riproduzione e di cura sono fuoruscite dallo spazio privato della famiglia per estendersi al mercato del lavoro.

L’aspetto fondamentalmente conservatore di questo processo è quello che Melinda Cooper definisce “la reinvenzione strategica”<sup>19</sup> di una tradizione familiare molto più antica rispetto a quella classica della famiglia fordista, a cui invece continuano a far riferimento ancora oggi con una certa nostalgia alcuni esponenti della sinistra<sup>20</sup>. Si tratta della riproposizione di un modello legato al

---

<sup>17</sup> A. McRobbie, “Reflections on Feminism, Immaterial Labour and the Post-fordist regime”, in «New Formations», 2010, n. 70, pp. 60-76; C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.

<sup>18</sup> Cfr. N. Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, trad. it. di L. Mazzzone, Mimesis, Milano-Udine 2017; Ead., *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorzando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it. di F. Lopiparo, Laterza, Roma-Bari 2023.

<sup>19</sup> M. Cooper, *Family Values*, cit., p. 21.

<sup>20</sup> W. Streeck, “Flexible Employment, Flexible Families, and the Socialization of reproduction”, in *Imploding Populations in Japan and Germany: A Comparison*, F. Coulmas e R. Lützeler (a cura di), Brill, Leiden 2011, pp. 63-95.

diritto familiare di assistenza dei poveri incentrato sulla responsabilità privata, attraverso cui il *welfare* viene trasformato da programma redistributivo in un immenso apparato per controllare le responsabilità familiari private dei meno abbienti, mentre la spesa in deficit viene costantemente trasferita dallo Stato alle famiglie. Attraverso politiche progettate per democratizzare i mercati del credito e gonfiare i valori dei beni, i teorici della “nuova economia domestica”<sup>21</sup> hanno cercato di tradurre la tradizione delle responsabilità familiari negli slogan del debito privato, facile da ottenere, che è stato così concesso senza troppi problemi alle famiglie disagiate, in particolare alle donne, innescando un meccanismo di indebitamento che, in parte, ripropone dinamiche patriarcali già note, mentre, d’altro canto, è del tutto inedito<sup>22</sup>.

Se si può dire, allora, che al centro di questo fenomeno ci sia la cura, per secoli dominio invisibilizzato di una forma di lavoro gratuito e oggi paradigma di una nuova riserva di valore per il mercato, ma anche ambito di cui il femminismo ha saputo smascherare i risvolti etici e politici. Fondamentale risulta allora, da un punto di vista filosofico, comprendere che tipo di pratica è qui in gioco, autonoma rispetto al lavoro e all’azione. Ritornare al discorso filosofico come terreno di elaborazione teorica delle maggiori categorie imposte per secoli in ambito sociale e politico può risultare decisivo per poter evidenziare la genealogia di un concetto scomodo, con i suoi punti di emergenza e le sue linee di fuga.

### *La cura, quando la filosofia entra in crisi*

Una riflessione sulla cura emerge nel dibattito filosofico novecentesco come sintomo di un impensato. Ma è anche espressione della crisi della filosofia e dei suoi paradigmi classici, dell’impossibilità di continuare ad adeguarsi alla classificazione di ambiti elaborati dalla metafisica. Basti pensare alla separazione tra teoria e prassi, tra ontologia ed etica, tra *praxis* e *poiēsis*, tra azione e

---

<sup>21</sup> G.S. Becker, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981.

<sup>22</sup> Cfr. L. Cavallero e V. Gago, *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito*, trad. it. di N. Martino, ombre corte, Verona 2020. Più in generale per una analisi filosofica della questione del debito mi permetto di rimandare a due miei lavori: *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata 2011, 2019; *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.

operare tecnico, su cui si è basato il discorso filosofico per secoli. È indicativo che questa separazione venga messa in discussione proprio nel Novecento, quando anche la filosofia entra in crisi. In gioco è la necessità di definire un dominio specifico – non riducibile alla teoria o alla prassi, al lavoro o alla fabbricazione tecnica – che prende il sopravvento, nel momento in cui la ricerca di senso fondata sulle premesse poste dalla metafisica classica perde di credibilità.

È in questo contesto che Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, elabora la prima esplicita trattazione filosofica della cura. Un aspetto rimasto forse nell'ombra nella pur imponente ricezione di questo classico del Novecento, o comunque meno valorizzato rispetto ad altri temi più noti.

L'elaborazione heideggeriana della cura risente della carenza del discorso filosofico precedente e non si confronta con gli effetti della sua storia mancata, che emergono solo con le pratiche e con le riflessioni del femminismo. Ma la sua indagine è particolarmente interessante e innovativa, proprio perché la cura (*Sorge*) viene da lui ontologicamente interpretata come struttura fondamentale dell'esserci, di quell'ente, cioè, che noi stessi sempre siamo, in quanto in grado di formulare la domanda sul senso dell'essere. È in questione una critica radicale dell'idea moderna di soggetto che si contrappone al mondo inteso come oggetto. Di qui la necessità di trovare nuove parole che definiscano la posta in gioco: la “cura” indica allora l'essere originariamente aperto dell'esserci al mondo in cui pure si trova già sempre gettato. Una gettatezza che lo espone al suo essere temporale e finito, origine di una vulnerabilità, da cui unicamente può scaturire la sua stessa possibilità più propria.

La cura è dunque la struttura unitaria che caratterizza la condizione umana. Con essa si esprime un'apertura che, per la sua “apriorità esistenziale [...] non introduce il primato del comportamento ‘pratico’ rispetto al teorico. [...] ‘Teoria’ e ‘prassi’ sono possibilità dell'essere di un ente il cui essere deve essere determinato come cura”. Tuttavia, “la cura è ontologicamente ‘anteriore’ a questi fenomeni”<sup>23</sup>, in quanto è anche già sempre emotivamente situata. Non esistono, cioè, “comprensione” e “discorso” senza una “tonalità emotiva”. “Comprensione”, “discorso” e “tonalità emotiva” sono le modalità esistentive coessenziali e la cura è “totalità strutturale unitaria”<sup>24</sup>, ontologicamente ante-

---

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 242.

<sup>24</sup> *Ibid.*

riore a ogni comportamento e a ogni circostanza. Essendo situata in modo esistenzialmente a priori, la cura inerisce strutturalmente ad altro.

Questa è la condizione che definisce l'esserci come fattizialmente gettato nel mondo, già sempre inserito in una serie di rimandi e relazioni. La cura risulta così connessa a una dimestichezza prelogica e precategoriale dell'esserci con il mondo, del suo essere già sempre immesso in esso, del suo "essere-nel-mondo". Sono cose quelle con cui, secondo Heidegger, si ha innanzi tutto a che fare nel commercio mondano. Queste tuttavia non si presentano mai come meri oggetti semplicemente contrapposti, ma sono cose "fornite di valore". Per spiegare questa inerenza ontologica del valore alle cose che vengono incontro "nel commercio prendente cura", Heidegger ricorre a una parola affatto neutra, che in qualche modo riconduce l'ambito della cura alla prassi o che ridefinisce alla luce della cura quanto la tradizione ha invece nominato come prassi. "I greci – scrive – usavano un termine appropriato per designare le 'cose': *πράγματα*, ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*πραξίας*). Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere 'pragmatico' specifico dei *πράγματα*, determinandone, 'innanzi tutto', il significato come 'semplici cose'. Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo* (*Zeug*)"<sup>25</sup>.

La cura risulta così, per Heidegger, all'origine di una dinamica in cui *praxis* e *poiesis* sono indistinte. Le "cose", insieme ai "segni", di cui del resto è pieno il mondo, sono i *mezzi* attraverso cui prende forma una dimestichezza di ciascuno con ciò che lo circonda. Una dimestichezza che "usa e maneggia" e che rende il *Dasein* già sempre in balia di ciò di cui si prende cura, ma che allo stesso tempo gli consente un orientamento nella sua pratica. Il rapporto con il mondo è immediato, intimo. "A causa di questa intimità, l'esserci può perdersi in ciò che incontra nel mondo ed essere assorbito da esso"<sup>26</sup>. Questo commercio appropriato al mezzo è assorbito dal suo carattere di finalità (da ciò che è "per uno scopo", *Um-zu*), ma in modo pre-tematico, perché esso non è oggetto di conoscenza teorica. In altre parole, il rapporto al mezzo non risponde a una razionalità finale, né si risolve in una logica strumentale; e neppure, d'altra parte, è in gioco in esso un agire separato dalla teoria. Per definire que-

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 94.

<sup>26</sup> Ivi, p. 103.

sta pre-tematicità tipica del commercio col mondo Heidegger scrive:

Il comportamento ‘pratico’ non è ‘ateoretico’ nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teorico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l’agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teorico; al contrario il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l’agire ha un *suo proprio* modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a contemplare, senza visione ambientale preveggente. [...] [Mentre] [l]a peculiarità di ciò che è innanzi tutto utilizzabile sta nel ritirarsi in certo modo nella propria utilizzabilità, per essere così autenticamente utilizzabile. Ciò con cui il commercio quotidiano ha innanzi tutto a che fare non sono i mezzi per attuare l’opera (*Werkzeuge*), ma l’opera stessa (*Werk*). La cosa da fare è l’oggetto primo del prendersi cura e costituisce quindi l’utilizzabile primario. L’opera raccoglie la molteplicità dei rimandi (*Verweisungsganzheit*), entro cui si incontra il mezzo (*Zeug*).<sup>27</sup>

Nonostante l’originalità dell’analisi, emerge tuttavia in questo testo la difficoltà in cui si trova Heidegger rispetto a un’evidenza che si impone. Il fatto è che qui è in gioco una dinamica che non può fare a meno di mezzi, senza aderire a una logica strumentale e senza neppure temere la perdita di un senso ultimo rispetto a un commercio imprescindibilmente legato alla quotidianità. La totalità dei rimandi viene da lui implicitamente concepita come un fine da perseguire nella realizzazione di un senso per un trafficare altrimenti anonimo. Tutto viene inoltre reso ancora più complicato dal fatto che entro il complesso di mezzi utilizzabili intramondani si incontrano innanzi tutto “gli altri”.

“L’incontro con gli altri ha luogo nell’*ambientalità* mondana”, ma “il mondo” per Heidegger “è già sempre quello che io condivido con gli altri”, è già sempre un “con-esserci”<sup>28</sup>. Perciò l’ente del con-esserci “non ha il modo d’essere del mezzo utilizzabile”, pur condividendo in una maniera o nell’altra con questo un “*esser per (Sein zu)*”<sup>29</sup>, una tensione che rimanda alla relazionalità del mondo. L’altro non può essere pro-curato (*Besorgen*) come avviene per i mezzi utilizzabili. Ma è incontrato nel modo dell’aver cura (*Fürsorge*).

Da un lato, la cura risulta dunque, per Heidegger, l’apertura di un’originaria relazionalità. L’esserci non è soltanto un “essere-nel-mondo”, ma già sempre è

<sup>27</sup> Ivi, pp. 95-96.

<sup>28</sup> Ivi, p. 154.

<sup>29</sup> Ivi, p. 156.

anche “essere-con-gli-altri”. Dall’altro lato, però, è proprio in questo contesto che il suo discorso evidenzia più di un’opacità, palesando un certo disagio per ciò che è in questione. Cita alcune forme di cura che coinvolgono gli altri, come il “nutrimento”, il “riposo”, “la cura del corpo ammalato” e “l’organizzazione sociale assistenziale”, la cui “urgenza empirica” secondo lui “deriva dal fatto che l’esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più nei modi difettivi dell’aver cura”, vale a dire nei “modi indifferenti dell’esser-assieme”, che “sviano facilmente l’interpretazione ontologica, inducendo ad assumere l’essere-assieme come semplice presenza di più soggetti”<sup>30</sup>. In questo senso, per Heidegger, i modi dell’aver cura hanno due possibilità estreme, che vale la pena citare alla lettera.

L’aver cura può in certo modo sollevare gli altri dalla ‘cura’, sostituendosi a loro nel prendersi cura, *intromettendosi* al loro posto. [...] Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questa aver cura, come sostituzione degli altri nel prendersi ‘cura’, condiziona largamente l’essere-insieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili.

Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li *presuppone* nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la ‘cura’, ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l’esistenza degli altri e non *qualcosa* di cui essi si prendono cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e *liberi per la propria cura*.<sup>31</sup>

Il passo è particolarmente problematico, soprattutto per l’ambiguità delle parole utilizzate. L’originaria apertura che definisce l’aver cura come dimensione apriori del con-essere-con gli-altri risulta, per Heidegger, per lo più distorta dalle modalità che caratterizzano “l’essere-assieme quotidiano e medio”. Invece di prendersi cura degli altri, lasciando ciascuno nel suo più proprio poter essere, in questo caso, secondo lui, si tende a prendere il posto degli altri e quindi ad annientare qualsiasi possibilità di autentica appropriazione di sé da parte di ciascuno. A ben guardare, però, sembra quasi che qui la figura hegeliana del servo e del padrone si imponga sul dispositivo della cura. Rapporti di

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 157.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 157-158.

potere storicamente determinati – per lo più, per secoli a carico delle donne (che, certo, non si sono “intromesse al posto” di chi hanno curato) – vengono trasfigurati e collocati ad un livello onticamente “inautentico”. Mentre la forma “autentica” della cura, in quanto “poter essere esistentivo”, risulta tale esclusivamente su un piano ontologico totalmente disincarnato.

Salta agli occhi la totale mancanza dei corpi in questa analisi. Sembra, allora, che anche per Heidegger si possa dire quello che Judith Butler e Catherine Malabou sostengono a proposito di Hegel e della figura hegeliana del servo e del padrone: sopprime il corpo mostrando di averne assolutamente bisogno<sup>32</sup>. La sostituzione “inautentica” dell’altro implica comunque l’insostituibilità dei corpi, che vengono invece a mancare nell’analisi di Heidegger anche sul piano “autentico” della cura.

L’assenza dei corpi dall’analisi di Heidegger sulla cura forse altro non è che il sintomo di un diniego: il diniego che la tradizione occidentale ha lasciato in eredità, la negazione del ruolo imprescindibile dei corpi come strumenti di cura. Una mancanza che è anche espressione del disconoscimento del corpo proprio. La sostituzione dell’altro nella cura “inautentica” descritta da Heidegger sembra cioè l’implicita espressione delle parole che Butler immagina pronunciate dalla voce del padrone e che richiama nel dialogo con Malabou: “che tu sia il mio corpo per me, ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è il mio”<sup>33</sup>. Un disconoscimento che nasconde anche il diniego del “contratto” alla base di tale relazione (implicitamente descritta da Heidegger quasi nella forma paradossale di rovesciamento dialettico avvenuto, quando cioè il servo risulta padrone); un processo che Hegel invece non dimentica esplicitando i rapporti di forza. In tutti, però, viene meno l’origine “sessuale”<sup>34</sup> che ha storicamente determinato le diverse forme assunte da tale contratto, operando una declinazione di genere all’apertura dell’essere-nel-mondo, imprescindibile anche rispetto a un’analisi filosofica della cura.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se non sia proprio l’assenza del

---

<sup>32</sup> J. Butler e C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 18.

<sup>33</sup> Ivi, p. 18.

<sup>34</sup> Cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, trad. it. di C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

corpo a originare l'angoscia attraverso cui, per Heidegger, la dimestichezza col mondo viene radicalmente revocata in questione, permettendo anche “la comprensione della totalità originaria dell'essere dell'esser-ci [...] come *cura*”<sup>35</sup>; permettendo, cioè, di annientare qualsiasi commercio col mondo, di produrre un “nulla di utilizzabilità”<sup>36</sup>, per svelare la cura come relazione col mondo più originaria in grado di “preparare il *problema del senso dell'essere in generale*”<sup>37</sup>. La cura risulta così, nella sua analisi, foriera di un senso dell'essere soltanto quando mette a tacere il commercio con il mondo. “La ragione di ciò – per Heidegger – sta nella cura stessa”. Perché “il deiettivo esser-presso ciò di cui si prende innanzi tutto cura nel ‘mondo’ guida l'interpretazione quotidiana dell'esserci e copre onticamente l'essere autentico dell'esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di quest'ente”<sup>38</sup>. “La determinazione dell'essere originario dell'esserci deve essere [allora] *strappata* a questo ente”<sup>39</sup>, quasi strappandolo con “violenza”<sup>40</sup> dagli altri e dal mondo, che pure originariamente ineriscono all'apertura che lo caratterizza come cura. Perché soltanto nella solitudine e nel silenzio la voce della coscienza si rivela come chiamata della cura al suo originario “essere in colpa”, in quanto “colpevole nel fondamento del suo essere”<sup>41</sup>: originariamente manchevole, cioè, di presupposti a cui affidarsi. Anche la cura, allora, “nella sua stessa essenza”, risulta “totalmente permeata dalla sua nullità”, da quel “nullo fondamento che l'esserci, esistendo, ha da essere”<sup>42</sup>. E se la cura, per Heidegger, definisce “l'essere dell'esserci in quanto progetto gettato”, questo, secondo lui, è anche il nome del “(nullo) esser-fondamento di una nullità”<sup>43</sup>.

Se, da un lato, dunque, Heidegger è il primo ad attribuire esplicitamente un primato ontologico alla cura, tale priorità risulta tuttavia piuttosto problematica. Non è un caso, ad esempio, se, sulla scia della riflessione heideggeria-

---

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 229.

<sup>36</sup> Ivi, p. 235.

<sup>37</sup> Ivi, p. 230.

<sup>38</sup> Ivi, p. 376.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Ivi, p. 347.

<sup>42</sup> Ivi, p. 346.

<sup>43</sup> *Ibid.*

na, si sia di recente preferito piuttosto un recupero apparentemente più adeguato dell’“uso” come modalità esistenziale originaria, in cui restano comunque del tutto omesse le questioni poco fa sollevate<sup>44</sup>. Così come restano per lo più irrisolte nelle critiche o nei diversi posizionamenti dei più noti esponenti del pensiero francese post-heideggeriano che, seppure ricchi di conseguenze per i decisivi richiami al corpo e alla differenza sessuale, per molti versi rischiano, a mio avviso, di rimanere interni alle premesse poste da Heidegger<sup>45</sup>.

### *Cura e filosofia: tracce di genealogie sintomatiche*

In *Essere e tempo* è lo stesso Heidegger a far riferimento a una storia del concetto di cura<sup>46</sup> e a dar conto dei rimandi necessari per risalire alle fonti della sua elaborazione. Se attraverso la definizione della cura Heidegger mira a determinare ontologicamente quell’essere che noi stessi sempre siamo in quanto esseri temporali, ogni affermazione proveniente dalla sua storia, seppure anteriore ad ogni elaborazione filosofica, assume un peso, perché la comprensione dell’essere implicita nell’esserci, secondo lui, si esprime innanzi tutto e per lo più in modalità preontologiche. A questo proposito cita la favola riportata da Igino presumibilmente intorno al II secolo d.C., secondo cui Cura sarebbe la dea da cui avrebbe preso forma “l’uomo (*homo*)”, perché da lei fatto di terra (*humus*) e “*compositum* di corpo (terra) e spirito”<sup>47</sup> infuso da Giove. Appare qui l’unico riferimento al corpo che emerge nell’analisi di Heidegger rispetto a una dualità non bene articolata. Ad ogni modo, facendo fede a questa testimonianza preontologica si comprende, secondo lui, in che senso “l’essere-nel-mondo [abbia] una struttura conforme all’essere della ‘Cura’”<sup>48</sup>. Perché “il nome gli è conferito, non in vista del suo essere, ma in base a ciò di

<sup>44</sup> Cfr. G. Agamben, “L’uso dei corpi”, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 1019 e sgg.

<sup>45</sup> Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991; J.-L. Nancy, *Sessistenza, accompagnato da un frontespizio di Miquel Barcelò*, trad. it. di M. Albertella, il melangolo, Genova 2019.

<sup>46</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 248.

<sup>47</sup> Ivi, p. 247.

<sup>48</sup> *Ibid.*

cui consiste (*humus*)”<sup>49</sup>. Inoltre, sempre stando a questa favola, emerge la costituzione essenzialmente temporale dell’essere che noi stessi sempre siamo. Non è un caso infatti che, secondo Igino, nella disputa tra Cura e Giove sul nome di quello sarà l’essere umano, la decisione spetti infine a Saturno, divinità legata al tempo.

Sulle tracce di una genealogia del concetto di cura, non passa inosservato come Heidegger tenga a dichiarare la fonte da cui ha tratto l’antica testimonianza riportata da Igino. Si tratta di un saggio del 1923 dello storico Konrad Burdach dal titolo *Faust e la Cura*<sup>50</sup>, in cui l’autore si concentra sul finale dell’opera di Goethe, quando, tra le quattro figure femminili che appaiono nell’ultima ora di Faust, c’è proprio l’immagine fantasmatica di Cura: uno spettro che induce Faust a patire un’inquietudine profonda, volta all’estremo richiamo della coscienza. A questo proposito, Burdach parla di un elemento “naturale”, “legato all’essenza (*Wesen*) elementare, alla vita in sé”, dunque non immediatamente riconducibile “alla visione morale [...] che appartiene alla sfera dell’umano”<sup>51</sup>. “Nella sua essenza un elemento femminile” – scrive Burdach – in cui sarebbe custodito “il Mistero che il coro mistico annuncia, come ultima parola di Goethe: *Das ewig Weibliche zieht us hinan*”<sup>52</sup>: l’eterno femminino ci eleva. A questo punto Burdach cita la testimonianza (preontologica) della favola della Cura di Igino come fonte del fantasma che appare nel finale del Faust, traccia mnestica di un femminino naturalmente oblativo ed eterno, che Heidegger al tempo stesso evoca e rimuove.

Quando poi, in riferimento alla “storia del significato del concetto ontico di cura”, risale alle altre fonti a cui ha attinto per la sua elaborazione, in una nota del paragrafo quarantadue di *Essere e tempo*, afferma che il punto di vista adottato nell’analitica esistenziale si è palesato in occasione dell’interpretazione dell’“antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana), in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell’antropologia aristotelica”<sup>53</sup>.

Com’è noto, nei corsi giovanili che precedono la stesura di *Essere e tempo*,

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> K. Burdach, “Faust und die Sorge”, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-geschichte», vol I, 1923.

<sup>51</sup> Ivi, p. 51.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 527, nota 7.

Heidegger si concentra su analisi filosofiche dell'esperienza di vita protocristiana e agostiniana<sup>54</sup>, in cui scopre un modo specifico di vivere la fatticità mondana. Invece di portare fuori dal tempo, l'esperienza del primo cristianesimo intensifica la temporalità, elaborando un rapporto peculiare tra il passato dell'evento avvenuto di Cristo e il futuro del suo imminente ritorno, mantenendo aperta una singolare inquietudine, che Heidegger definisce *Be-kümmernung*, parola che in questa fase utilizza per parlare di cura<sup>55</sup>.

Ma è passando attraverso l'interpretazione della prassi aristotelica<sup>56</sup> che egli opera una sorta di secolarizzazione a ritroso dell'esperienza cristiana, e il "vivere" viene da lui interpretato in riferimento al verbo *sorgen* ("curare"): l'ambito semantico che recupera in *Essere e tempo* e che segna la sua analisi esistenziale. È in questa fase che elabora la caratterizzazione essenziale della vita come cura, perché in essa *ne va* della stessa esistenza, e la cura emerge al tempo stesso come "preoccupazione" e "dedizione".

L'esperienza fattizia della cura che trova origine nella sua interpretazione del primo cristianesimo viene quindi ripresa in *Essere e tempo*, ma qui Heidegger insiste sul suo carattere premorale e prereligioso. Tuttavia, è centrale la voce della coscienza, che viene da lui definita come chiamata della cura al suo originario essere in colpa nel nullo fondamento del suo essere<sup>57</sup>. Nonostante il suo tentativo di sradicare la matrice cristiana dalla dimensione della finitezza dell'Esserci, così fondata filosoficamente sulla domanda dell'essere, la sua indagine non solo non riesce a mascherare fino in fondo i motivi intimamente cristiani impliciti nell'analitica esistenziale, ma soprattutto si dimostra intenta a strappare l'originaria apertura e relazionalità dell'esserci da qualsiasi effettiva relazione, da qualsiasi vincolo, per assumere la cura unicamente in un "Sé stesso" come nullo e deietto fondamento.

Insieme ad Aristotele ci sono altre fonti dell'antichità pagana menzionate in *Essere e tempo*, ad esempio Seneca, ma stranamente non risulta alcun rife-

<sup>54</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

<sup>55</sup> Per una ricostruzione dell'origine del concetto di cura in Heidegger cfr. A. Caputo, "La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali", in «*Logoi.ph. Journal of Philosophy*», vol. VI, 2020, n. 15, pp. 98-160.

<sup>56</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017; Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 1990.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 347.

riamento all'*epimeleia* di cui parla Platone. Eppure, stando alla storia mancata di questo concetto, è nei dialoghi platonici che va individuato il primo punto di emergenza dell'elaborazione filosofica della cura. Anzi, si può forse dire che in Platone insieme si palesa il suo inizio e la sua fine. Che ne è dunque della cura in filosofia? E come può la filosofia contribuire ad affermare la cura come comune dominio di riproduzione sociale?

### *Per una differente genealogia della cura*

Nel corso al Collège de France del 1981-1982, intitolato *L'ermeneutica del soggetto*, Michel Foucault elabora una vera e propria genealogia del concetto di cura, volta ad un suo specifico recupero all'interno del discorso filosofico, più che ad un'analisi ontologica come quella proposta da Heidegger in *Essere e tempo*. Di qui la sua decisione di privilegiare un dialogo platonico tutto sommato minore come l'*Alcibiade primo*, in cui questo tema risulta particolarmente rilevante da un punto di vista genealogico. Si può dire infatti che si tratti di una scelta strategica: perché qui è in gioco il ruolo stesso della filosofia, segnato dalla figura di Socrate che Platone ha tramandato.

Rileggendo l'*Alcibiade*, Foucault arriva a delineare un'origine genealogica della filosofia discorde rispetto a quella più nota. In questa lettura, l'*Alcibiade* non sarebbe tanto o soltanto il primo dialogo in cui Platone connette alla figura di Socrate il detto delfico “conosci te stesso” (*gnōthi seauton*). Piuttosto, a guardare con più attenzione, questo è il testo in cui per la prima volta fa la sua apparizione nella tradizione filosofica occidentale un'altra vecchia sentenza della cultura greca, che non ha prevalso, pur avendo mantenuto in maniera nascosta una sua rilevanza e una sua efficacia: si tratta della sentenza lacedemone che contiene il riferimento all'*epimeleia heautou*, alla “cura di sé”<sup>58</sup>.

Ciò che interessa Foucault nell'*Alcibiade* è analizzare come in questo testo le due sentenze arcaiche siano entrambe presenti, tanto da venire continuamente connesse nel dialogo tra Socrate e Alcibiade, a dimostrazione di una loro originaria coesistenza e soprattutto come prova del fatto che la figura del Socrate platonico è più complessa rispetto a quanto la tradizione occidentale

---

<sup>58</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 27-28.

ha teso a tramandare, almeno a partire dalla sistematizzazione dei dialoghi da parte dei neoplatonici<sup>59</sup>.

Stando alla testimonianza di Plutarco, Foucault fa notare come il motto lacedemone connesso all'*epimeleia heautou* non faccia riferimento a un'attitudine intellettuale, ma sia piuttosto l'affermazione di una forma di esistenza legata a un privilegio politico, quello cioè di chi può occuparsi di sé in quanto ci sono altri – gli iloti – che coltivano i terreni e lavorano. Tenendo conto di questo riferimento, Foucault interpreta il primo passaggio del dialogo: quello, cioè, in cui le due massime vengono utilizzate (*Alcibiade*, 124a-c) proprio in rapporto alla situazione privilegiata di Alcibiade, che, come è noto, all'epoca in cui si svolge il dialogo era il giovane aristocratico protetto da Pericle. Socrate, secondo Foucault, vuole trasformare questa condizione di privilegio acquisito “in azione politica”<sup>60</sup>. Dopo aver fatto esplicitamente riferimento al detto del fico, ma in una forma che, agli occhi di Foucault, risulta tutto sommato “debole”, Socrate, quasi come un “consiglio di prudenza”<sup>61</sup>, cerca di articolare il modo in cui Alcibiade potrebbe mettere in atto questo passaggio: la trasformazione di un mero privilegio in una reale e riconosciuta azione politica. Questo cambiamento richiede cura, una “cura di sé”, che si rivela l'unica *technē* adeguata per operare un mutamento all'altezza della situazione: prima di occuparsi dell'arte di governo, bisogna apprendere una tecnica su sé stessi, quel peculiare esercizio di cura che unicamente può trasformare in azione politica i privilegi di nascita.

Di qui il secondo luogo in cui la massima lacedemone viene ripresa, un passaggio in cui entra in gioco l'importanza dell'educazione, della *paideia* come forma di apprendimento e di cultura, che rende la cura di sé sempre anche apertura a relazioni in cui sono in gioco rapporti di forza, mai lineari o unidirezionali; piuttosto tensioni in cui i soggetti non possono essere passivi anche quando sono sottoposti a dinamiche di potere, come nel caso dei rapporti con un maestro. Per Foucault, ciò che conta in questo processo di formazione è il fatto che “la verità non possa essere raggiunta senza una certa pratica, senza

---

<sup>59</sup> Su Socrate e sulle fonti socratiche cfr. G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova ed. a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli 2020.

<sup>60</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 30.

<sup>61</sup> Ivi, p. 32.

un certo numero di pratiche del tutto specifiche che trasformano il modo d'essere del soggetto, che lo modificano rispetto al modo in cui è dato, che lo qualificano trasfigurandolo”<sup>62</sup>. L'intento di Foucault, dunque, è quello di ri-condurre la figura di Socrate all'ambito specifico che, secondo lui, le è proprio; un ambito che emerge dal testo platonico e che Platone stesso in qualche modo tende a tramandare, pur compiendo un gesto decisivo per la tradizione filosofica occidentale: quello cioè di riportare tutte le pratiche proprie della “cura di sé”, a cui il detto lacedemone relativo all'*epimeleia heautou* fa riferimento, all'unica pratica della conoscenza, a quella conoscenza di sé, a cui lo stesso motto delfico *gnō̄thi seauton* fa appello e che egli potenzia, segnando così in maniera indelebile il sapere filosofico.

Emerge tuttavia una questione metodologico-formale decisiva per l'individuazione di ciò che si sta cercando: nel passaggio dalla “cura” alla “conoscenza”, il “sé” risulta l'elemento che esiste sia dal lato del soggetto, sia da quello dell'oggetto dell'attività in gioco. Per Foucault l'*Alcibiade* è la testimonianza di una fase in cui i due ambiti coesistono e il “sé” (*autō to auto*), a cui entrambi fanno riferimento, è il punto in questione, in quanto elemento identico in compresenza: allo stesso tempo, soggetto e oggetto di cura e conoscenza; elemento che rende possibile un'identificazione che non può non passare dal corpo e che scopre nell'anima il soggetto delle sue azioni corporee, senza per questo operare un'irriducibile dicotomia tra i due ambiti (quella separazione che emerge invece nei dialoghi più noti e che porta Platone a vedere nel corpo la tomba dell'anima). Si tratta di una dinamica in cui è centrale “l'uso di sé” (di qui la rilevanza del verbo greco *chrēsthai* e del sostantivo *chrēsis* notata da Foucault). È precisamente nell'uso di sé che l'anima emerge irriducibilmente come soggetto in un atto che non può non passare attraverso il corpo, e in cui l'elemento corporeo non può che essere strumento attivo di un utilizzo che funziona grazie al contributo dell'anima. Un'interdipendenza che si declina nei termini di una cura, in cui l'anima risulta soggetto di azioni corporee. Grazie a questa sua singolare posizione in rapporto al corpo, l'anima – non come sostanza, ma come soggetto – è all'origine di peculiari dinamiche “strumentali” con tutto quanto la coinvolge; movimenti specifici, che verranno non a caso successivamente ricondotti all'ambito di quella *technē tou biou*

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 46.

in gioco nei testi tardoantichi greci e romani, di cui Foucault si occupa negli ultimi anni della sua vita. Un agire finalizzato alla piena realizzazione della vita senza per questo identificarsi con un suo compimento univoco, coincidendo piuttosto con operazioni strategiche di volta in volta situate, orientate al potenziamento dei mezzi efficaci, piuttosto che ad un loro impiego meramente strumentale o alla loro subordinazione al conseguimento di un fine o di un senso ultimo.

La “cura” risulta allora una tecnica di vita che precede la distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*, e anticipa l’elaborazione della razionalità adeguata a tale differenziazione. Conserva una sua efficacia nonostante l’inversione attuata da Platone tra “cura” e “conoscenza”. Il movimento che è sorto all’interno del pensiero platonico proprio a proposito della cura di sé – di cui la figura di Socrate in definitiva è l’emblema – non sarebbe altro, allora, che quello di recuperare un certo numero di tecniche arcaiche di cura, precedenti alla figura di Socrate, di ordinarle e di subordinarle, attraverso il pensiero socratico, per riportarle tutte al principio delfico del “conosci te stesso”. Per conoscere sé stessi è necessario concentrarsi su di sé; bisogna distaccarsi dal corpo e dalle sensazioni illusorie; stabilire con l’anima un rapporto di immobile fissità, che non lasci alcuna presa agli eventi esteriori<sup>63</sup>. La riorganizzazione generale compiuta da Platone, che mira a ricondurre tutte le tecniche di sé alla conoscenza, è stata operata precisamente attorno alla figura di Socrate e il dialogo *Alcibiade* risulta per questo fondamentale agli occhi di Foucault non solo per il pensiero antico, ma più in generale per il ruolo stesso che la filosofia ha teso ad attribuirsi nei secoli della sua storia. Attraverso un “atto di forza”<sup>64</sup>, lo spazio dischiuso dalla cura è stato bruscamente occupato dalla conoscenza e la visione ha finito per prevalere sugli altri sensi, affinché si imponesse un movimento di autoriflessione, attraverso cui soltanto il “sé” qui in gioco fosse in grado di riconoscere se stesso come origine di un’indubbiamente trasparente identità.

Nonostante la filosofia abbia non a caso rinunciato a uno spazio adeguato per l’elaborazione di questo concetto centrale per la vita, le società umane continuano ad aver bisogno di cura. Delegare il complesso di esperienze che la ri-

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 36.

<sup>64</sup> Ivi, p. 59.

guardano a una parte specifica di umanità è stato il modo per risolvere la questione, rendendo invisibile quanto non solo è imprescindibile, ma è anche all'origine di capacità in grado di potenziare gli umani. È qui in gioco l'urgenza di elaborare la relazione peculiare che ciascuno o ciascuna intrattiene con il corpo come esperienza di frammentazione senza sintesi univoca, origine di tecniche sempre differenti, punto di emergenza di capacità non univocamente sintetiche del sé, in cui nulla è mai dato come fondo univoco da sfruttare, ma dove la vita sensibile si impone come origine di un senso comune<sup>65</sup>.

Non basta dunque correggere teorie già sperimentate (siano esse la visione marxista del lavoro o il dominio normativo delle democrazie liberali). Se con la cura è in questione l'oppressione femminile e tutto quanto attorno al suo diniego è stato costruito nel discorso occidentale come “eterno femminino”, solo quando saremo in grado di sostenere il nostro comune bisogno e la nostra comune capacità di cura, le stesse divisioni erette attorno a questo concetto mancante verranno meno e avremo la possibilità di rapportarci finalmente alla riproduzione della vita come ad una questione sociale. Le pratiche connesse alla riproduzione della vita rendono vane le separazioni su cui si sono fondate sino ad oggi le nostre comunità. Aprendo a rapporti asimmetrici, la cura non è mai unicamente una forma oblativa, ma implica la necessità di elaborare condizioni di vantaggi reciproci, all'interno di rapporti di forza volti alla rigenerazione, più che alla sottomissione.

Ripensare dal punto di vista filosofico la cura come forma privilegiata di riproduzione sociale vuol dire allora ripensare radicalmente la struttura teorica su cui le società occidentali si sono costituite, vuol dire contribuire a elaborare una nuova determinazione della politica non più adeguata al lessico occidentale (maschile) sin qui tramandato e alle classificazioni attraverso cui la condizione umana è stata definita. Vuol dire dar nuova voce alle donne che hanno preso parte al discorso filosofico<sup>66</sup>. Vuol dire infine rivedere i termini giuridici delle identità che fanno riferimento alle attività di cura, escludendo in maniera esplicita istanze non garantite e differenti forme di coabitazione.

---

<sup>65</sup> Su questo mi permetto di rimandare al mio libro *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.

<sup>66</sup> Cfr. F.R. Recchia Luciani, *Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Ponte Alle Grazie, Milano 2025.

Si tratta, in definitiva, di chiedersi: “come possiamo rispondere al disordine essendone parte, rifiutando di essere custodi del già regolato e del già costituito?”<sup>67</sup>. Ripensare la cura implica allora la possibilità di praticare nuove forme di convivenza che possono sorgere solo se la riproduzione viene assunta come dominio comune.

---

<sup>67</sup> C.L. Breccia *et. al.*, *Prospettive della cura. Politiche e critiche femministe tra cura e riproduzione sociale*, Effimera ebook #5, Milano 2025, p. 8.

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., “L’uso dei corpi”, in Id. *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018.
- ARRUZZA C., *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Alegre, Roma 2010.
- ARRUZZA C. e CIRILLO L., *Storia delle storie del femminismo*, Alegre, Roma 2017.
- ARRUZZA C., BHATTACHARYA T. e FRASER N., *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, trad. it. di A. Prunetti, Laterza, Roma-Bari 2019.
- BECKER G.S., *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981.
- BOTTI C., *Cura e differenza. Ripensare l’etica*, Led, Milano 2018.
- BRECCIA C.L. et al., *Prospettive della cura. Politiche e critiche femministe tra cura e riproduzione sociale*, Effimera ebook #5, Milano 2025.
- BURCHI S. e DI MARTINO T. (a cura di), *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro*, Iacobelli, Guidonia 2013.
- BURDACH K., “Faust und die Sorge”, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-geschichte», vo. I, 1923.
- BUTLER J. e MALABOU C., *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- , *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Milano 2020.
- CAPUTO A., “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali”, in «*Logoi.ph. Journal of Philosophy*», vol. VI, 2020, n. 15, pp. 98-160.
- CAVALLERO L. e GAGO V., *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito*, trad. it. di N. Martino, ombre corte, Verona 2020.
- CHISTÈ L., DEL RE A. e FORTI E., *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, postf. di G. Bonanno, G. Di Matteo, G. Meraviglia, B. Mura (Non Una di Meno Padova), ombre corte, Verona 2020.
- COOPER M., *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York 2017.

- DALLA COSTA M., *Potere femminile e sovversione sociale, con «Il posto della donna» di Selma James*, Marsilio, Padova 1972.
- DELPHY C., *L'ennemi principal, vol. I : Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 2013.
- , *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, trad. it. di D. Ardilli, ombre corte, Verona 2020.
- DERRIDA J., *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991.
- FEDERICI S., *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020.
- , *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, ombre corte, Verona 2018.
- FORTUNATI L., *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.
- FRASER N., *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it. di Federico Lopiparo, Laterza, Roma-Bari 2023.
- , *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, trad. it. di L. Mazzone, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- GIANNANTONI G., *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova ed. a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli 2020.
- GILLIGAN C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.
- HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.
- , *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- , *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003.
- , *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli, 1990.
- MICROBBIE A., «Reflections on Feminism, Immaterial Labour and the Post-fordist regime», in «New Formations», 2010, n. 70, pp. 60-76.
- MORINI C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.
- NANCY J.-L., *Sessistenza, accompagnato da un frontespizio di Miquel Barceló*,

- trad. it. di M. Albertella, il melangolo, Genova 2019.
- PATEMAN C., *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, trad. it. di C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.
- PULCINI E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- , *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- RECCHIA LUCIANI F.R., *Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Ponte Alle Grazie, Milano 2025.
- STIMILLI E., *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.
- , *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011, 2020.
- , *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.
- STREECK W., “Flexible Employment, Flexible Families, and the Socialization of reproduction”, in *Imploding Populations in Japan and Germany: A Comparison*, F. Coulmas e R. Lützeler (a cura di), Brill, Leiden 2011, pp. 63-95.
- TRONTO J.C., *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013.
- , *Confini morali. Un argomento politico*

