

Francesca Caputo*

La cura pedagogica come relazione di aiuto



Suggested citation for this article:

Caputo, F. (2014), «La cura pedagogica come relazione di aiuto», in
*Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche
e Sociali*, n. 15: 115-138;
URL: http://www.topologik.net/F_Caputo_Topologik_Issue_n.15_2014.pdf

Subject Area:

Educational Studies

Riassunto

La cura pedagogica come relazione di aiuto

Il contributo tematizza il piano teorico-pedagogico del concetto di “cura” (cura di sé, cura dell’altro, cura del mondo) nel significato profondo e originario di *epimeleia heautou*, sottolineandone il valore e l’attualità e il nesso indissolubile con l’etica. Sul solco tracciato da Michel Foucault, l’obiettivo è quello di mostrare che la capacità di *prendersi cura*, come atto etico fondamentale, permette di pensare a una soggettività che si costituisce piuttosto che essere costituita.

Parole chiave: persona, relazione, etica, intersoggettività, educazione

Abstract

The pedagogical caring as aid relationship

This article examines the theoretical-pedagogical plan of the concept of “care” (self-care, care of other, care of the world) in relation to the deep and native meaning of *epimeleia heautou*, emphasizing its value and actuality and the inseparable nexus with the ethics. On the furrow traced by Michel Foucault, the objective is to show that the capacity of *taking care*, as fundamental ethical act, allows to think a subjectivity that constitutes itself, rather than being constituted.

Keywords: Person, Relationship, Ethics, Inter-subjectivity, Education

* Dottore di ricerca in *Modelli di Formazione – Analisi teorica e comparazione* - Cultore della materia in Pedagogia generale presso l’Università della Calabria – Docente di Lettere nelle scuole secondarie di secondo grado.

La parola “cura”, in quel senso originario e profondo sviluppatosi nel mondo antico, evoca un processo arroccato saldamente a ciò che chiamiamo *Paideia* (retaggio della Grecia) o *Bildung* (creazione del pensiero tedesco)¹, ma anche una forma di critica², potremmo dire nel senso kantiano di *Kritik*, protesa a chiarificare il senso dell’esistenza e a spalancare le porte al proprio altro. Il termine, sia pure con accenti e sfumature teoriche via via diverse, fa riferimento al “diventare se stessi” nel complesso rapporto io-tu, mediatore di ogni ulteriore nesso con l’alterità, e, da un punto di vista ontologico-esistenziale, la sua logica si muove sulle direttrici dell’azione umana, nel solco di quei caratteri fondamentali dell’esserci, sulle ali di Heidegger, rappresentati dalla situazione emotiva (*Befindlichkeit*) del *trovarsi* (in altri termini, in presenza della finitezza, della fatticità, da cui il *Dasein* non può evadere), dal *Verstehen* (comprensione di sé in quanto *poter-essere*, possibilità dispiegantesi nell’interpretazione (*Auslegung*) grazie alla quale qualcosa si manifesta e viene comunicato attraverso l’asserzione (*Aussage*) e il discorso (*Rede*), fondamento del linguaggio³. Nella sua matrice propriamente umana, che è possibile rinvenire poeticamente nella favola mito della Cura, attribuita allo scrittore latino Gaio Giulio Igino, ripresa da Heidegger⁴ quando parla della cura come radice dell’esistenza⁵, viene alla luce la consapevolezza del potere dell’attività di cura rispetto alla quale si misura la qualità e il senso stesso dell’esistere umano. L’opera demiurgica della Cura, che dà forma al fango della terra e che prega Giove di infondergli lo spirito, conferendo così a questo nuovo essere una particolare centralità, ci conduce filosoficamente nella struttura preontologica che l’uomo ha in sé fin dall’origine e che domina tutta la sua *vicenda temporale nel mondo*⁶, cosicché finché egli vive “sarà in preda alla Cura”⁷. “Cura teneat quamdiu vixerit: l’ente non verrà affrancato da tale origine, ma tenuto fermo e dominato da essa, finché tale ente «è-nel-mondo»”⁸. E nelle pieghe della dialettica tra piano ontico e ontologico si addensa, in tutta la sua carica angosciante, l’intensa rappresentazione della condizione umana, quale emerge dalla

¹Cfr. A. TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble, Égaux et différents?*, Fayard, Paris 1997, trad. it. di R. Salvadori, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, il Saggiatore, Milano 2009 (1a ed. 1998), p.285

²Cfr. P. RABINOW, *Anthropos Today*, Princeton University Press, 2003; trad. it. di E. Zavarella, *Pensare cose umane*, pref. di A. Abruzzese / postf. di E. Zavarella, Meltemi, Roma 2008, p.21.

³Vd. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006, §§ 29 (pp. 195-203), 31 (pp.207-214), 33 (pp.222-231), 34 (pp. 231-240).

⁴Heidegger afferma di essersi imbattuto in questo reperto preontologico per l’interpretazione ontologico-esistenziale dell’esserci in quanto cura, grazie al saggio di K. Burdach, «Faust und die Sorge», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. I, 1923, pp. 1 sgg..(vd. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it, op. cit., § 42, nota 1, p. 282).

⁵«Un giorno la “Cura”, traversando un fiume, vide del terriccio argilloso: sovrappensiero lo prese in mano e cominciò a modellarlo. Mentre rifletteva su ciò che aveva fatto, si fa avanti Giove. La “Cura” lo prega di infondere al pezzo di fango da lei modellato lo spirito. Cosa che Giove di buon grado le concede. Ma quando poi essa volle dare alla sua opera il proprio nome, Giove glielo proibì pretendendo che le si dovesse dare il proprio. Mentre la “Cura” e Giove litigavano sul nome, saltò su anche la Terra (Tellus) esprimendo il desiderio che le venisse dato il proprio nome, visto che essa gli aveva offerto una porzione del proprio corpo. I litiganti presero a giudice Saturno. E Saturno diede loro questa sentenza, apparentemente equa: “Tu Giove, che le hai dato lo spirito, avrai alla sua morte lo spirito, e tu Terra, che le hai donato il corpo, il corpo avrai. Ma poiché la Cura ha per prima formato questa creatura, essa per tutta la durata della sua vita sarà in preda alla Cura. E siccome discutete sul suo nome, chiamatela ‘homo’, perché è fatta di humus (terra)”» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it., op. cit., pp. 282-283).

⁶Cfr. *ivi*, p. 283.

⁷*Ibidem*.

⁸*Ivi*, p. 283.

seconda parte del dramma *Faust*⁹, composto da Goethe, ispirandosi alla poesia “Das Kind der Sorge”¹⁰ del suo maestro Johann Gottfried Herder, poesia che riprendeva l’antica favola della cura. Nel rifarsi a questa favola, tramandata col n. 220 tra le favole di Igino, giuntagli, appunto, attraverso la rielaborazione herderiana, Goethe, nella scena della Mezzanotte (*Mitternacht*), configura un percorso destabilizzante di forte tensione formativa connesso a una figura simbolica femminile designata col nome *Sorge* (Cura), una delle quattro donne grigie inviate da Mefistofele nel palazzo di Faust per comunicargli che l’ora della morte è vicina – le altre sono Mancanza (*Mangel*), Insolvenza (*Schuld*), Miseria (*Not*). Mentre queste ultime non hanno l’audacia di entrare, la Cura riesce a entrare nel palazzo insinuandosi dal foro della chiave del cancello¹¹. Nasce un intenso, inquietante dialogo tra Faust e Cura che, minacciosa, si definisce “eterna compagna angosciosa”¹². Faust riesce a respingerla, ma la Cura lo schernisce e gli soffia sul viso accecandolo¹³. Nonostante l’accecamento esteriore, Faust riesce a vedere chiaramente dentro di sé¹⁴. Nella luce interiore del suo vero sé, simbolo di verità e conoscenza, si rivela la tensione tra disincanto e autenticità (tensione emblemizzata anche dalla coppia Mefistofele/Faust). Goethe propone, cioè, un cammino di accesso a un sé dal buio più profondo. La Cura, che aveva il compito di accecare Faust, in realtà lo illumina. Luce e tenebre sono la traiettoria di una parabola psicologica volta alla ripresa interiore, alla ricerca di un equilibrio tra mondo fisico e mondo spirituale, psicologico, morale. La Cura è, cioè, spiritualità che si realizza in forma di autocoscienza. L’inquietudine costante (*Sorge*) che nasce dall’angoscia (*Angst*), accompagnata da una robusta trama di riflessioni, antiche, moderne, contemporanee, nella storia della filosofia e nella letteratura, veicola una precisa condizione dell’uomo e del suo destino. È, cioè, un tipo di situazione che rimanda alle vicende dell’esistere, evocando un processo in cui l’essere cambia e si modifica durante la sua esistenza¹⁵. È lo strutturarsi di un processo di autoformazione, un percorso autorealizzante, sulle orme dell’*areté* greca, il cui senso precipuo è stato raccolto dalla filosofia antica nella nozione di *epimeleia heautou* attraverso il pensiero di Socrate, mediato da Platone, e che è sostenuto nella nostra epoca attuale da un rinnovato impegno non solo teorico, ma pratico, politico e sociale. Negli ultimi anni stiamo assistendo, anche nelle scienze mediche e psicologiche, a un orientamento maggiormente propenso a considerare il “prendersi cura” anche in senso umanistico e non solo in senso puramente medicalizzante¹⁶, grazie agli apporti della

⁹ J. W. v. GOETHE, *Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, vol. 5, Cotta, Stuttgart 1659, *Mitternacht*, pp. 562-566.

¹⁰ J.G. HERDER, *Gedichte*, vol. I, herausgegeben durch J. G. Müller, Cotta, Stuttgart/Tübingen 1817, pp. 7-8.

¹¹ Cfr. J. W. v. GOETHE, *Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, vol. 5, op.cit., p.562

¹² “Ewig ängstlicher Geselle” (*ivi*, p.563).

¹³ “Die Menschen sind im ganzen Leben blind, / Nun, Fauste, werde dus am Ende! / Sie haucht ihn an” (*ivi*, p.565).

¹⁴ “Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen, / Allein im Innern leuchtet helles Licht” (*ivi*, p. 566).

¹⁵Cfr. E. BORGNA, *La solitudine dell’anima*, Feltrinelli, Milano 2011, p.58.

¹⁶La necessità di questa integrazione è riassunta tra l’altro nel principio formulato dall’Organizzazione Mondiale della Sanità: “from cure to care” (dal curare al prendersi cura). Bisogna dire che la parola italiana “cura” nel linguaggio comune appare svuotata, in parte, del suo significato originario, riportandosi più a una dimensione medica, clinica, terapeutica piuttosto che umanistica. Il termine viene reso meglio in lingua inglese, con opportuni distinguo, mediante l’utilizzo di due termini: “cure”, cioè prassi clinico-terapeutica e “care”, cioè prendersi cura, nel senso di coinvolgimento, supporto, presenza, premura, sollecitudine verso i bisogni complessivi di una persona, preoccupazione

filosofia del passato e del presente. “Se l’esistenza sofferente è stata ferita nel-mondo, è nel mondo – non altrove [...] – che occorrerà (ri)-cercare la Salute, perduta e agognata”¹⁷, così scrive efficacemente Sergio Moravia. “Stare al mondo significa stare fra gli umani, vivere, nel bene e nel male, in società”, spiega Fernando Savater¹⁸. Da questo punto di vista, come fa notare Salvatore Natoli, ““esistenza” e “etica” sono una cosa sola poiché riguardano lo stare al mondo, le modalità con cui gli uomini abitano la terra”¹⁹. Modalità e pratiche di cura devono, in tal senso, mettere in grado di realizzare un alto livello di eticità, cioè il vivere insieme in comunità, costruendo il proprio io con l’altro, non lasciandosi avviluppare dall’anonimia, dall’invisibilità, rifuggendo dal presentarsi mascherati sulla scena del mondo (*larvatus prode* diceva di sé Cartesio nelle *Cogitationes privatae*), ma portare alla consapevolezza di sé, discernendo tra ciò che è giusto o ingiusto, bello o brutto, bene o male. E stare al mondo, seguendo l’analisi esistenziale frankliana, vuol dire “essere fondamentalmente orientato verso uno scopo, verso un significato da individuare, verso valori da realizzare. [...] vuol dire essere aperti, essere recettori, essere capaci di integrare nella propria personalità ciò che viene offerto dal mondo circostante e dagli altri. [...] vuol dire essere rivolti verso la comprensione del profondo e intimo significato della propria esistenza. E solo in tale intenzionalità è da ricercarsi la più genuina e reale caratteristica dell’essere-uomo”²⁰. La relazione di cura, che ci accompagna sin dalla nascita, prende forma in una autentica pratica educativa, nel senso di stare a fianco dell’altro, condurlo verso un percorso di autorealizzazione. La nozione di cura di se stessi (*epimeleia heautou*), a partire da Socrate e percorrendo tutta la storia della filosofia antica, indica, in senso generale, un modo di essere presente, un qualcosa di specifico, di interno al nostro modo di essere che accompagna quell’essere fragile che è il soggetto, dando forma a una sua originale presenza nel mondo (autoformazione). Tuttavia, come rileva Foucault, tale formulazione filosofica ha conosciuto momenti fortunati che si sono alternati e epoche in cui tale principio è stato, invece, trascurato o lasciato in penombra²¹. Precetti come occuparsi di se stessi, prendersi cura di sé, ritirarsi in se stessi, trovare riparo in se stessi, ricavare il proprio piacere in se stessi, essere amici di se stessi, stare in se stessi come in una fortezza, curare se stessi oppure riservare un culto a se stessi e così via, seguendo Foucault, sono apparsi, da un lato, come una sorta di dandismo morale, come l’affermazione e la sfida di uno stadio estetico e individuale insuperabile, dall’altro come l’espressione un po’ malinconica e

per il riconoscimento della sua individualità e specificità, responsabilità sociale verso l’altro.

¹⁷S. MORAVIA, *L’esistenza ferita. Modi d’essere, sofferenze, terapie dell’uomo nell’inquietudine del mondo*, pref. di E. Borgna, Feltrinelli, Milano 1999, p.40.

¹⁸F. SAVATER, *Politica para amador*, Ariel, Barcelona 1992; trad. it. di F. Saltarelli, *Politica per un figlio*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 3.

¹⁹S. NATOLI, *Parole della filosofia o dell’arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, p.114.

²⁰V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Franz Deuticke, Wien 1966⁷; seconda edizione italiana sulla settima tedesca accresciuta e rielaborata da V. E. Frankl, a cura di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 113.

²¹Cfr. M. FOUCAULT, *L’erméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Seuil 2001; trad. it. di M. Bertani, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Lezione del 6 gennaio 1982, Feltrinelli, Milano, seconda ed. 2004, p. 14.

triste di un ripiegamento dell'individuo²². Secondo la ricostruzione foucaultiana, l'*epimeleia heautou*, considerata per secoli principio positivo, è stata male interpretata in determinate tradizioni, nella misura in cui essa indicava egoismo e ripiegamento su se stessi²³. Tuttavia questi momenti di difficoltà non ne hanno inficiato lo sviluppo che è stato impetuoso; tale concetto si è, infatti, raccolto in diverse famiglie o varianti etimologiche: *cura sui* (in latino), nel senso di sollecitudine e premura rispetto alle possibilità del proprio e altrui divenire; *Sorge/Besorgen/Fürsorge* (in tedesco), *Souci* (in francese), quale modo del trovarsi, del prendersi cura in riferimento alle cose, del con-essere, dell'aver cura in riferimento alle persone, comprensione di sé come poter essere, come possibilità; *Care* (in inglese), nel senso di preoccuparsi/prendersi cura dell'altro con intenzionalità educative – varianti che coinvolgono tutte sia l'azione umana poetica sia l'azione prassica (etica, estetica, culturale) in un circolo di complementarità e relazione. Queste variazioni semantiche ne hanno precisato il significato fondamentale, quello di processo di rettificazione del proprio *heauton* attraverso l'esterno, l'alterità: processo che trasfigura, modifica il proprio *heauton* nelle trame di egoità e alterità, di sfera del sé e del mondo. Si tratta di una esperienza che trasforma, un andare oltre se stessi verso l'“ulteriorità”, nella ricerca della verità per far sì che da questa verità derivi l'*ethos*. E tale apertura alla verità avviene solo a partire dall'incontro con il tu. Ci troviamo, cioè, di fronte a una attività di costruzione di *ethos* che Foucault, in rinvio a Plutarco, definisce *sapere etopoietico*²⁴. Sia l' 'etica' sia la 'cura di sé' includono dimensioni esistenziali, interpersonali, intersoggettive. L'etica, dal greco *ethos* (luogo di vita abituale, costumi, abitudini), in lingua tedesca *Sittlichkeit* (eticità), da *Sitte*, vale a dire 'costume', 'consuetudine', indica, appunto, qualcosa che abbiamo in comune, da cui si dipana il senso delle nostre azioni in un contesto sociale: un “luogo dell'abitare”²⁵, per usare la definizione di Heidegger, che ci qualifica nella comune appartenenza, accompagnando la costruzione della nostra identità, rinviando a qualcosa di interno al nostro modo di pensare e di essere. La realizzazione di sé non può essere di natura solipsista ma implica 'reciprocità', concetto adeguato, come osserva Jean Ladrière, per esprimere come la relazione a altri specifici la dimensione etica: nelle istituzioni, per esempio, si traduce nell'idea di uguaglianza²⁶. La dignità umana, il valore della persona umana, come categoria in senso etico, è una istanza collegata al principio di uguaglianza non come monopolio o illusione di normalità, ma nel senso di legame con l'altro in un insieme eterogeneo. A ragion veduta Derrida parla di *etica dell'ospitalità* come caratteristica umana di cura dei rapporti interumani²⁷. Si tratta di rispondere al significato più antico di

²²Cfr. *ibidem*.

²³Cfr. *ivi*, p. 15.

²⁴Cfr. M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994; trad. it. di S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste – 3. 1978-1985 – Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p.204.

²⁵M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 306.

²⁶Cfr. J. LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Artel/Fides, Namur 1997; trad. it. di M. Minelli, *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p.25.

²⁷Cfr. F. CAPUTO, *Etica e pedagogia - vol. 3 : Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Novecento ad oggi*,

ethos quale soggiorno, dimora o luogo dove si abita, famiglia, casa, focolare, privacy, e ha anche l'accezione di carattere o modo di essere²⁸. Così l'*ethos* introduce precisamente il senso di abitudine nel nostro comportamento che può essere educato, in quanto carattere²⁹. Il fatto che gli esseri umani abbiano la capacità di educare il carattere per acquisire alcuni comportamenti che generino abitudini etiche o morali, ha molto a che vedere con come condividiamo la nostra dimora, la nostra forma di vivere, di quanto ospitali siamo con gli altri³⁰. Il che significa che non possiamo ostentare di essere morali se temiamo gli stranieri, gli estranei, o il radicalmente differente³¹. Un mare di equivoci mimetizzati e pericolosi permea ancora il termine uguaglianza come, per esempio, quello che lo confonde con una condizione che rispecchi i canoni di normalità cui tutti devono aspirare contemplando le persone 'disabili' come parti omogenee di un intero aggregato, senza particolarità e senza complessità. La considerazione di un essere umano con problemi fisici o psichici non può ridursi a una questione prettamente medico-sanitaria, ciò significherebbe sminuire la sua dignità di persona solo perché presenta capacità cognitive o fisiche differenti. La diversità è, invece, una questione inerente alla complessità dell'esperienza umana. Il focale significato della diversità umana³² ha radici assai lontane che risalgono al termine latino *persona* che ha, tra i suoi significati, un senso equivalente al termine greco *prosopon*: maschera. Il *prosopon* era la maschera che copriva il volto di un attore nel teatro greco; *prosopon* era, dunque, il "personaggio". Un'altra etimologia deriva dal verbo latino "personare", ossia far ri-sonare attraverso qualcosa che abbia un orifizio o concavità o amplificare la voce attraverso una maschera. Il carico semantico della parola 'persona' è, in effetti, molto ricco: in essa convergono la traduzione etrusca ereditata dai romani e quella greca perfezionata dai romani, il cui senso trae la sua origine dal mondo del teatro³³. La maschera allude a una personalità che si rivela o si nasconde, con un suo ruolo specifico e che è, perciò, unica e irripetibile e, quindi, diversa dall'altro, ma nel contempo protesa verso l'altro³⁴. Tra le menti letterarie più brillanti del passato più vicino a noi, Pirandello è stato tra quelli che ha saputo mettere in risalto la funzione più propria della maschera in quanto espressione della parte più vera e profonda di noi che si svolge come proiezione esterna, visiva, di una realtà interiore: la sostanza intima delle sue creature³⁵. Nel senso di proiezione, quindi come manifestazione esterna del sé, la maschera implica una trasformazione, un essere-nel-mondo in rapporto con l'esteriore. Jung con il termine *persona*, nel senso latino, si riferisce a "una maschera della psiche collettiva, una maschera che *simula l'individualità*, che fa credere agli altri

Pellegrini Editore, Cosenza nuova ed. riv. e corretta 2012 (1a ed. 2005), p. 242.

²⁸Cfr. J. DERRIDA, con A. DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Calmmn-Lévy, Parigi 1997; trad. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 128.

²⁹Cfr. F. CAPUTO, *Etica e pedagogia*, vol. 3, op. cit., p. 243.

³⁰Cfr. *ibidem*.

³¹Cfr. *ibidem*.

³²Si veda: G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Feltrinelli, Milano 1974

³³Cfr. A. LOBATO, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, p.112.

³⁴Si veda: V. COLAPIETRO, *La maschera e la soglia. L'oltre e l'altrove dell'educazione in età adulta*, Franco Angeli, Milano 2004.

³⁵Cfr. F. ORSINI, *Pirandello e l'Europa*, Pellegrini, Cosenza 2001, p.123.

che chi la porta sia individuale, mentre non si tratta che di una parte rappresentata in teatro, nella quale parla la psiche collettiva”³⁶. Solo confrontandosi con la propria *Ombra* (corrispondente al concetto freudiano di inconscio), cioè con il “lato oscuro” della propria personalità rimossa nell’inconscio, cade la maschera e ci si riconosce per quello che veramente si è. In realtà la persona, seguendo Vittorio Possenti, non può essere maschera, bensì volto, quel volto che rivela il soggetto e il suo cuore e che porta inscritto l’appello a essere rispettato; nascondere il volto con una maschera è nascondere la persona, ridurla a altro, negarsi agli altri, non entrare in relazione³⁷. Nella debolezza e precarietà del nostro esistere siamo legati – come afferma MacIntyre – in una condizione umana comune, “la vulnerabilità e la sofferenza da un lato, dall’altro la dipendenza da altri uomini, nelle loro diverse e correlate manifestazioni, paiono talmente evidenti da far pensare che non sia possibile dare una spiegazione credibile della condizione umana senza riconoscere la centralità del loro ruolo”³⁸. Il bisogno dell’altro incide sulla nostra esistenza, nelle relazioni educative (a volte in modo asimmetrico): la cura pedagogica è prendersi cura dell’altro in quanto persona, senza intrusività, bensì concorrendo a creare le condizioni affinché l’altro esprima le proprie risorse e potenzialità liberamente. Foucault colloca la relazione d’aiuto all’interno delle tecnologie del sé: “Le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l’aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità”³⁹. È necessario più che mai lavorare su un approccio orientato al “vivere bene”, al benessere di tutte le persone a livello fisico, culturale, sociale, mentale, emotivo... Ogni persona è portatrice di diritti e nel caso delle persone in condizioni di disagio e fragilità (bisogni relazionali speciali) l’attenzione per i diritti si traduce in un’attenzione appunto *speciale* perché tali condizioni non devono rappresentare una discriminante per la realizzazione dei diritti. In primo piano vi è sempre l’attenzione per la qualità della vita di un individuo, per il suo ben-essere. Il termine ben-essere (etimologicamente: stare bene/esistere bene) nel rapporto 2010 della Commissione Salute dell’Osservatorio europeo sulle politiche per la salute viene definito “lo stato emotivo, mentale, fisico, sociale e spirituale[...] che consente alle persone di raggiungere e mantenere il loro potenziale personale nella società” e giungere alla propria autorealizzazione nel senso, si può ben per certo affermare, dell’*areté* greca. Nel mondo greco si concepiva l’esercizio filosofico non solo come teoria della conoscenza, ma come pratica di vita nel senso di *prendersi cura (epimeleia heautou)* e all’*epimeleia heautou* ci

³⁶C. G. JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Rascher Verlag, Zurich 1928; trad. it. *L’io e l’inconscio*, in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 155.

³⁷Cfr. V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p.37

³⁸A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company 1999; trad. it. di M. D’Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001, cap. primo, p.3.

³⁹M. FOUCAULT, *Technologies of the Self*, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (ed.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1988; trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.13.

rinvia la filosofia dell' "arte di vivere"⁴⁰ per il suo modo di procedere *ottativo* che dischiude a nuove possibilità⁴¹. Come prospettiva dell'arte di vivere il prendersi cura è una modalità di chiarificazione dell'esistenza, è l'aver cura di un rapporto controllato e sicuro con il sé, che permette di renderlo stabile e di aprirlo agli altri⁴². L'azione etica, nel toccare finalità e aspetti dell'esistenza, funge da stimolo a prendersi cura di sé. La capacità di prendersi cura è un atto etico fondamentale, capace di difendere la terra, proteggere la vita, tutelare i diritti degli esseri umani, la convivenza universale attraverso una interazione solidale fatta di reciprocità, apertura e rispetto. A dare man forte a questo stretto legame contribuisce lo stesso Foucault che, in particolare, negli anni ottanta riflette sui percorsi della costituzione soggettiva privilegiando il rapporto con se stessi e la propria verità, recuperando la dimensione etica e pensando, in tal senso, a una soggettività che non svanisce nelle trame della normalizzazione e che si costituisce piuttosto che essere costituita. *L'epimeleia heautou*, la cura di sé, non è ritiro dal mondo, bensì rettificazione della propria posizione soggettiva che consente di cogliere il posto che si occupa nel mondo. La capacità di prendersi cura, in quanto attualità esistenziale di condurre la propria vita in senso etico, non può non essere pensata, come si diceva all'inizio, nei suoi intrecci con la *Paideia*. La *Paideia*, così come la capacità di prendersi cura, seguendo Michele Borrelli è "liberare o rimettere ognuno a se stesso; un liberare o rimettere ognuno alla sua alterità o diversità che è la caratteristica di ogni singolo umano nella responsabilità per l'altro e le cose, affinché ognuno possa essere se stesso"⁴³. In quanto fragili e vulnerabili, in tutte le determinazioni ontologiche e sociologiche che ci riguardano, siamo portatori di un appello alla responsabilità e alla cura di sé e dell'altro (come diversi pensatori hanno sottolineato: Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Hans Jonas...). La fragilità esprime una condizione di vulnerabilità comune a tutti gli esseri umani. Tutti gli individui sono percorsi da questo *status* di fragilità, dipendenza, insicurezza, a livello personale e sociale, e hanno bisogno di fortificarsi, difendersi, resistere di fronte a un mondo sempre più inumano. Il nostro tesoro intrinseco in termini di perfezionamento umano è l'aver cura di noi stessi, degli altri e del mondo in cui viviamo, scegliendo i comportamenti più idonei per far ciò, orientati da principi e valori etici (componenti ineludibili del mondo umano) come onestà, franchezza, equità, giustizia, saggezza, etc.. Diverse scuole di pensiero, come la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, il personalismo, hanno contribuito a fornire indicazioni per consolidare l'*habitus* del prendersi cura: nel porre l'accento sulla tensione individuo-mondo, soggettività-alterità hanno sostenuto la necessità di dar slancio a quella dimensione etico-valoriale ontologicamente fondativa di *humanitas*. Una categoria, la

⁴⁰Cfr. M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé – Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, 7a ed. nell' "Universale Economica" 2004, p.48

⁴¹Cfr. W. SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; trad. it. di F. Ferraguto, *Filosofia dell' arte di vivere*, Campo dei fiori, Fazi Editore, Roma 2014, Prefazione, p.2.

⁴²Cfr. W. SCHMID, *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; trad. it. di F. Ferraguto, *L'amicizia per se stessi. Cura di sé e arte di vivere*, Campo dei fiori, Fazi Editore, Roma 2012, p.8.

⁴³M. BORRELLI, *Il pensiero pedagogico*, Intervista di F. Caputo, Pellegrini Editore, Cosenza 2014, p. 96.

cura, orientatrice dell'esistenza e costruttrice dell'identità di ciascuno nelle relazioni con la totalità in cui siamo avvolti. Oggi l'idea della cura di sé viene a incarnare un'idea di società, la società della "cura", anche grazie agli apporti della riflessione femminista⁴⁴. Joan C. Tronto (esperta di studi di genere e teoria femminista), per esempio, conferisce alla cura un significato fondamentale *riparativo*, definendola "attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro "mondo" così da poterci vivere nel modo migliore possibile"⁴⁵. In tal senso ne accredita la forte rilevanza etica, sociale e politica. L'etica della cura (*Ethics of Care*), elaborata dalla Tronto insieme a Berenice Fischer, si articola in quattro fasi: a) *interessarsi a (caring about)*: ciò implica la qualità morale dell'*attenzione*, una sospensione del proprio interesse, e una capacità di guardare, realmente, dalla prospettiva di qualcuno che ha bisogno; b) *prendersi cura di (taking care of)*: ciò riguarda l'assunzione di *responsabilità* – qualità morale chiave del prendersi cura – per assicurarsi che i bisogni siano soddisfatti; c) *prestare cura (care-giving)*: ciò inerisce propriamente la qualità morale nel lavoro di cura, perché la responsabilità di assistenza non è semplicemente una questione tecnica, ma morale; d) *ricevere cura (care-receiving)*: ciò implica una risposta dalla persona, dalla cosa, dal gruppo, dall'animale o dalla pianta, o dall'ambiente, del quale ci si è presi cura⁴⁶. La cura in quanto disposizione e attitudine universale, nella sua primarietà etica e ontologica, non può essere riducibile a attività prevalentemente femminile, questo l'errore secondo Tronto, che ha contribuito a creare quelli che lei definisce "confini morali", delimitando il campo di azione della cura a categorie prive di potere come le donne. Una linea di campo quest'ultima filtrata dal messaggio cristiano, sicuramente, comunque, altrettanto preziosa. Edith Stein ci porta nel vivo di questa concezione quando afferma nella sua analisi sulla donna secondo la natura e la grazia: "Proteggere, custodire e tutelare, nutrire e far crescere: questi sono i suoi intimi bisogni, veramente materni...Queste doti particolari la rendono atta a curare e a educare i propri bambini; ma si tratta di una disposizione fondamentale che non giova solo a questi, ma viene incontro anche ai bisogni del marito, e di tutti gli esseri che vengono a trovarsi nell'ambito della sua attività"⁴⁷. Con ciò si sancisce la differenziazione nella complementarità, non si esclude la donna dal pubblico, semmai il contrario, riconoscendone la peculiare originalità nell'attenzione per *ciò che è vivo e personale* e per *l'oggetto considerato come un tutto*, quindi l'attenzione per il concreto a scapito dell'astrazione⁴⁸. Nello specifico delle argomentazioni della Tronto, confinare la cura a campo d'azione di categorie sociali deboli, tra cui le donne, significa

⁴⁴Cfr. S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006, p.223.

⁴⁵J. C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; trad. it. di N. Riva, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 118.

⁴⁶Cfr. J.C. TRONTO, «Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali» («Some Premises of Caring Democratic Politics», 2010, inedito – trad. it. di T. Casadei), *La società degli individui*, n. 38, anno XIII, 2010/2, pp. 34-42 (<http://www.sifp.it/pdf/Tronto.pdf>).

⁴⁷E. STEIN, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, "Edith Steins Werke", vol. V, a cura di L. Gelber e P. Romaus Leuven, Nauwelaerts, Lovanio 1959; trad. it. di O. M. Nobile Ventura, *La donna*, Città Nuova, V ed. minima, Roma 2007, p.52

⁴⁸Cfr. *ibidem*.

ostacolarne la rilevanza sociale e etico-politica a largo raggio che dovrebbe coinvolgere tutti i membri della società con l'obiettivo di eliminare le cause che creano iniquità, in linea con la teoria della giustizia di John Rawls⁴⁹. Se consideriamo che ormai viviamo in un mondo globale, erede della società aperta, dove i diversi ideali etici, le diverse culture e visioni del mondo, convivono, anche se questa convivenza rischia di trasformarsi quotidianamente in uno scontro, ma più spesso, tuttavia, è però incontro, dialogo, crescita del rispetto degli uni verso gli altri⁵⁰, si capisce perché alcuni autori come Habermas, Apel e Rawls abbiano posto l'accento sull'assunzione di un consenso ideale su valori universali, criteri irrevocabili e vincolanti. L'avanzamento del progresso scientifico e tecnologico, le cui applicazioni sono particolarmente problematiche in campo medico, impone riflessioni profonde sui limiti da porre all'agire umano, sulla base dei principi di responsabilità e di rispetto della vita umana. Il concetto di *cura* o di *Sorge* – scrive, a questo proposito, Michele Borrelli – va riferito tanto al rapporto dell'umano con l'umano quanto al rapporto dell'umano con la natura: difesa degli esseri dotati di ragione, ma anche difesa di tutti gli altri esseri viventi e del pianeta terra⁵¹. “Si tratta di una via che noi tutti comunemente *seguiamo*, guidati dal senso di responsabilità per noi stessi e per l'incolumità degli ecosistemi ai quali dobbiamo la vita”⁵². La cura, in quanto struttura ontologica fondante, abita il mondo con gli altri e tra gli altri conferendo senso a questo abitare e, dunque, all'esistere. La persona, accettando lo sguardo dell'altro, intraprende la conoscenza di sé, attua se stessa nell'essere dono agli altri. L'*ethos*, nel senso di abitare, stare al mondo, include responsabilità, custodia, rapporti di convivenza in nome di una relazione di cura che interpella il principio di umanità. Esistono, precisamente, appunto, valori morali, come la libertà, la tolleranza, la solidarietà, l'onestà, la disponibilità al dialogo, il rispetto per se stessi e per gli altri, che ci qualificano nella nostra umanità e che fanno da ponte tra interiorità e mondo oggettivo. Non ci può essere etica senza una idea di umanità. Cosa definisce, in senso etico, l'umanità? Kant ci ha, forse, dato la risposta più completa: l'unità di razionalità e moralità è la sigla dell'umanità. L'esistenza sensata del soggetto morale presuppone libertà e responsabilità, solo a tali condizioni possiamo onorare e promuovere quella umanità come dignità, in noi stessi e negli altri: “Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo”⁵³. Per Kant la legge morale è un fatto riconoscibile con la pura ragione. È insita nella vita della comunità umana una teleologia morale, senza una struttura teleologica l'intero progetto morale diviene inintelligibile⁵⁴, e proprio questo senso teleologico conduce a rapporti di riconoscimento, che iniziano già nel desiderio di reciprocità che si istaura nel legame

⁴⁹Cfr. J. C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, trad. it., op. cit., pp. 184-189.

⁵⁰Cfr. D. ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, vol. 1, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 355.

⁵¹Cfr. M. BORRELLI, *Il pensiero pedagogico*, op. cit., p.96.

⁵²*Ibidem*.

⁵³I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]; tr. it. di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, pp. 144-145.

⁵⁴Cfr. A. MACINTYRE, *After virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981, 1984, 2007; trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, rev., cura e introd. di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007 (rist. 2009), p.90

empatico con l'altro, nelle relazioni cordiali e solidali, esprimendosi nelle formule universali della razionalità della legge. Aristotele parlava di una vocazione originaria dell'etica nell'orizzonte d'esperienza della reciprocità amichevole. In agguato c'è sempre il problema della separazione, del *diverso*. Secondo gli stilemi oggi proposti dai media, la persona di successo è quella attraente, sempre vestita all'ultima moda, in buona forma fisica, seducente, ogni mancamento o imperfezione provoca reazioni di fuga, indifferenza. Axel Honneth, nella sua analisi sulle ideologie del riconoscimento, si sofferma sullo schema di riconoscimento esercitato dalla pubblicità contemporanea: esortare a adattare le proprie modalità comportamentali a determinati standard offerti⁵⁵. Come rileva Franco Frabboni, oggi il soggetto-persona rischia di essere abbandonato per lasciare via libera all'avvento di un soggetto-massa; ciò pone con sempre maggiore chiarezza il rischio di una umanità standardizzata e di serie che replica – senz'anima – i comportamenti quotidiani (gestuali, affettivi, cognitivi, civili e valoriali) conati e veicolati dai modelli di consumo collettivo⁵⁶. Questo modello opacizza il progetto della cura nel significato originario più profondo con conseguenze gravi per quel che riguarda la persona, soprattutto in condizioni di disagio e fragilità, in quanto si disperde ciò che è naturale e autentico nella piattaforma della uniformazione. Sotto il profilo etico c'è bisogno di dar risposta alla questione di come le persone debbano e possano *vivere bene*, in senso aristotelico, secondo prospettive morali e conformemente agli ideali di una società bene ordinata e giusta mettendosi, in tal modo, al riparo dalla minaccia del non-giusto⁵⁷. La prospettiva della vita buona, cioè la forma di realizzazione intenzionata dalla coscienza etica⁵⁸, il rendersi presenti alla persona in condizione di disagio, è anche un'applicazione della teoria della giustizia. A esplicitare la dialettica persona-istituzione contribuisce, tra gli altri, Ricoeur configurando il 'prendersi cura' in una triplice accezione: cura di sé, del prossimo, del socio (io-tu-altro), realizzando così la *triade dell'ethos*: stima di sé, alterità, istituzioni giuste⁵⁹. A differenza di Mounier, Lévinas, Buber, che propongono una dialettica a due termini, la formula costituita da una triade, secondo Ricoeur, completa piuttosto che confutare la formula duale⁶⁰. La distinzione tra relazioni interpersonali, il cui emblema è l'amicizia, dalle relazioni istituzionali, il cui ideale è la giustizia, è del tutto vantaggiosa per il personalismo stesso⁶¹. L'*ethos* è "aspirazione a una vita compiuta, con e per gli altri, in istituzioni giuste"⁶². In rinvio alla teoria dello *Speech-Act*, esposta nelle opere di J. L. Austin e J. R. Searle, l'ermeneutica ricoeuriana è ricerca di quell'individuo che si mostra e si nasconde nel linguaggio⁶³. L'atto con cui si stabilisce la

⁵⁵Cfr. A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura e trad. it. di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010, cap. 5. *Riconoscimento come ideologia (Anerkennung als Ideologie)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009), p.94

⁵⁶Cfr. F. FRABBONI, *La scuola rubata*, Franco Angeli, Milano 2010, p.17

⁵⁷Cfr. F. CAPUTO, *Etica e pedagogia*, vol. 3, op. cit., pp. 317-328.

⁵⁸Cfr. J. LADRIÈRE, *L'etica nell'universo della razionalità*, trad. it., op. cit., pref. di M. Minelli, p. XVIII.

⁵⁹ Cfr. P. RICOEUR, «Approaching the Human Person», *Ethical Perspectives* (1999) 1, p. 45. (This article appeared originally in *Esprit* 57(1990) as 'Approches de la personne'. Translation by Dale Kidd).

⁶⁰Cfr. *ivi*, p. 47.

⁶¹Cfr. *ibidem*.

⁶²P. RICOEUR, «L'etica ternaria della persona», in A. Danese (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (Fi) 1994, p. 78.

⁶³Cfr. F. CAPUTO, *Etica e pedagogia*, vol. 3, op. cit., p. 93.

relazione tra i tre poli è, appunto, il linguaggio. Non sono solo l' Io e il Tu, che vengono portati in primo piano nel processo di interlocuzione, ma il linguaggio stesso come istituzione: la correlazione tra il linguaggio come istituzione e il discorso come locuzione e allocuzione costituisce un ottimo modello di riferimento per ogni rapporto tra qualsiasi tipo di istituzioni (politiche, giuridiche, economiche, etc.) e per le umane interrelazioni⁶⁴. Alla *triade dell'ethos* si collegano la *triade linguistica* formata da locuzione, interlocuzione, linguaggio come istituzione⁶⁵, e la *triade prassica*: ascrizione dell'azione al suo agente (non c'è agente che non possa designare se stesso come l'autore responsabile dei suoi atti - qui emergono due componenti di autostima, cioè la capacità di agire sulle nostre intenzioni e la capacità di produrre, con la nostra iniziativa, cambiamenti nel corso degli eventi); interazione tra agenti e pazienti (l'azione umana è concepita come interazione sotto numerose forme che vanno dalla cooperazione, alla competizione, al conflitto); infine, non c'è azione che non faccia riferimento a modelli di eccellenza che definiscono il livello di successo o il fallimento di una determinata azione, nei giochi, nelle arti (impossibili da definire senza rinvio a precetti tecnici, estetici, morali, etc.)⁶⁶. Queste argomentazioni di Ricoeur offrono, come fa notare Corradini, molti spunti di analisi utili per l'attività dell'insegnante e per le sue relazioni con l'altro e con il ciascuno nell'ambito delle istituzioni scolastiche⁶⁷. "È un modo – osserva Corradini – per valorizzare sia le dimensioni individuali, sia quelle amicali o caratterizzate da gruppi affini per qualche valore o attività, sia quelle istituzionali, di tipo societario, legate a questioni di giustizia e di bene comune"⁶⁸. Farsi carico della cura, da un punto di vista etico, pedagogico, sociale, giuridico, politico, significa recuperare il senso dell'*epimeleia heautou*, questo concetto molto potente che attraversa tutta la storia del pensiero filosofico a partire da Socrate. Foucault fa notare che il fatto che filosofi come Socrate, Albinus, Apuleio, Epiteto e tanti altri, raccomandino di occuparsi di se stessi non significa che tale sollecitudine sia riservata a chi sceglie una vita simile alla loro o limitatamente al periodo in cui si coltivano gli studi filosofici, ma è un principio valido per tutti, continuamente e per l'arco intero della vita⁶⁹. Il richiamo alle analisi di Foucault è indispensabile per coglierne il senso più autentico. Secondo la definizione generale che ne dà, l'*epimeleia heautou* è un atteggiamento generale, un certo modo di considerare le cose, di essere nel mondo, di realizzare determinate azioni, di intrattenere delle relazioni con gli altri: un atteggiamento verso di sé, verso gli altri, verso il mondo⁷⁰. L'*epimeleia heautou* è anche una certa forma di attenzione, di sguardo: curarsi di se stessi implica,

⁶⁴Cfr. P. RICOEUR, «Approaching the Human Person», cit., p. 50.

⁶⁵Cfr. *ibidem*.

⁶⁶Cfr. *ivi*, pp.51-52.

⁶⁷Cfr. L. CORRADINI, *Educare nella scuola nella prospettiva dell'UCIIM. Nuovi scenari, nuove responsabilità* (1997-2006), Armando, Roma 2006, p. 425.

⁶⁸*Ibidem*.

⁶⁹Cfr. L.A. SENECA, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, pref. di C. Arena, Mondadori, Milano 2013, postfazione di M. Foucault, p.123

⁷⁰Cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, trad. it., op. cit., Lezione del 6 gennaio 1982, p. 12.

infatti, che si converta il proprio sguardo dall'esterno verso se stessi⁷¹. *L'epimeleia* designa sempre anche un certo numero di azioni, e precisamente quelle azioni esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma e ci si trasfigura, come, ad esempio, le tecniche di meditazione, di memorizzazione del passato, le tecniche per l'esame di coscienza, o ancora quelle volte a sottoporre a verifica le rappresentazioni che si affacciano via via alla mente, eccetera⁷². Questo principio per cui ci si deve occuparsi di sé, curarsi di se stessi, è stato offuscato dalla luce del *conosci te stesso*, anche se bisogna dire che la regola del dover conoscere se stessi è stata regolarmente associata al tema della cura di sé (anche in Socrate). Secondo Foucault un motivo di ciò è imputabile al fatto che c'è nel principio della cura di sé qualcosa che risulta per noi un po' perturbante (*Das Unheimliche*). Il perturbante è, tuttavia, un concetto costruttivo in quanto espressione di una mescolanza di forze, di misteriose corrispondenze che governano l'organismo umano vivo e pensante, traccia di una bipolarità (realtà fisica esterna e interna e psicologica) e della ricerca di una saldatura tra soggetto e oggetto, di una alterità che si dipana nell'operare, nella relazione, nella reciprocità, momenti questi costitutivi di identità che si sciogliono in un insieme liberatorio e produttivo che rappresenta quel segreto palpito di apertura a nuove possibilità d'essere e esserci che ci qualificano nella nostra essenza come persone umane. Come afferma José Ortega y Gasset, "la vita umana non è l'essere adesso ciò che si è, bensì dover diventare – dover fare per poter essere, pertanto, non essere ancora. [...] ..la sostanza radicale della vita è l'insicurezza. Ma, proprio per questo, è, nello stesso tempo, impulso, affanno di sicurezza e costruzione del mondo che la fa possibile. L'uomo crea il mondo per riuscire a salvarsi in esso, per installarsi in esso..."⁷³. Cura di sé è etica in se stessa in quanto è anche un modo di aver cura degli altri⁷⁴ nella nostra vita individuale e di comunità. La cura, in quanto forma di dedicarsi agli altri, è allora dovere civico, espressione tangibile, sin dall'antichità, del profondo legame con l'uomo e la vita comunitaria. Uomo è innanzitutto comunità⁷⁵, lo Stato, che esiste per render possibile una vita felice⁷⁶. L'uomo è il solo, tra gli animali, ad aver la parola...la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: egli solo ha la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori...⁷⁷. Nell'*Alcibiade maggiore*, Socrate spiega ad Alcibiade che è molto presuntuoso, da parte sua, volersi occupare della città, guidarla, se non ha imparato prima di tutto ciò

⁷¹Cfr. *ivi*, p. 13.

⁷²Cfr. *ibidem*.

⁷³J. ORTEGA Y GASSET, *Principio de metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933*, Heredos de José Ortega y Gasset; trad. it. e introd. di E. Gadea Aliaga, *La ragione nel mare della vita. Principi di metafisica secondo la ragione vitale*, Armando, Roma 2011, p.128.

⁷⁴Cfr. M. FOUCAULT, *L'Éthique du souci de soi comme pratique de liberté*. Intervista realizzata da R. Fernet-Betancourt, H. Becker e A. Gomez-Muller il 20.1. 1984 e pubblicata in *Concordia* 6/1984, pp. 99-116; trad. it. dal francese di M. Borrelli, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in M. Borrelli, R.F. Betancourt (a cura di), *Filosofie contemporanee*, Pellegrini, Cosenza 2010, p.115

⁷⁵Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, a cura e trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 5a ed. 2000, Libro primo, 1252 a, p.3

⁷⁶Cfr. *ivi*, 1252 b, p.6.

⁷⁷Cfr. *ivi*, 1253 a, p.6.

che è necessario sapere per governare: deve, cioè, occuparsi innanzi tutto di se stesso⁷⁸. Nella sezione 128c-129c dell'*Alcibiade maggiore*⁷⁹ Socrate cerca di chiarire che cos'è l'uomo e in che cosa consiste la cura che questi deve avere nei confronti di se stesso a partire dalla domanda "che cosa vuol dire prendersi cura di sé?" e afferma che diversa è l'arte con cui ci prendiamo cura di un oggetto qualunque e quella con cui ci prendiamo cura delle cose che appartengono a quell'oggetto. Tale distinzione è importante perché costituisce il punto di partenza per distinguere fra ciò che l'uomo è propriamente e ciò di cui egli si serve o senza cui non potrebbe fare ciò che deve. D'altra parte, non potremmo migliorare noi stessi senza sapere chi siamo. L'uomo è quella entità che chiamiamo anima e che si serve dello strumento che è il corpo come il calzolaio si serve degli attrezzi della sua arte. Ne consegue che il dio di Delfi con il "conosci te stesso" non fa altro che imporre di conoscere la propria anima per raggiungere l'eccellenza umana e la felicità. Non conosceremo il sé che siamo senza una basilare consapevolezza della nostra anima (sezione 130c-131-c)⁸⁰. Chi conosce una parte del proprio corpo, conosce ciò che gli appartiene, ma non conosce se stesso, in quanto l'uomo è null'altro che la sua anima: chi si prende cura del corpo, si cura di ciò che gli è proprio, ma non di se stesso. Conoscere se stessi significa sostanzialmente conoscere la propria anima e prendersi cura di essa. Questo processo di autoconoscenza si perfeziona nel momento in cui l'anima volge lo sguardo verso un'altra anima. Un occhio (soggetto-oggetto) ne contempla un altro e guarda dentro la sua parte migliore, tramite esso può osservare se stesso, in tal guisa la conoscenza di sé si realizza per il tramite della conoscenza con l'oggetto (un'altra anima, un altro soggetto, l'altro da sé) e segnatamente con la parte razionale e intellettuale di quell'oggetto. Il conoscere se stessi si realizza conoscendo un altro uomo (131c-132d)⁸¹, o, meglio, guardando un'anima simile alla nostra e, soprattutto, volgendo lo sguardo verso quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza... Il prendersi cura di sé, come aspirazione alla saggezza tanto morale che intellettuale è la conseguenza del principio socratico del conoscere se stessi⁸². Nel periodo ellenistico e imperiale, seguendo la ricostruzione di Foucault, assume una posizione preminente la cura di sé intesa come prassi di autofinalizzazione rivolta a tutti e non soltanto all'élite politica: si tratta di attivare una correzione permanente dell'esistenza attraverso un sapere etopoietico, cioè capace di trasformare il modo d'essere dell'individuo⁸³. Attraverso tecniche quali l'ascolto, la lettura e la scrittura, il discepolo acquisisce la parola vera da un maestro il cui discorso occorre che sia proferito in termini di *parresia*⁸⁴. Tale nozione implica il parlar

⁷⁸Cfr. M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, trad. it., op. cit., p.48.

⁷⁹ Cfr. PLATONE, *Alcibiade maggiore*, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 621.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 623

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 624-625.

⁸²A tal riguardo, Michel Foucault ha affermato che il «conosci te stesso» ha oscurato il «prenditi cura di te stesso», perché la nostra morale che è una morale ascetica, insiste sul fatto che il sé è ciò di cui ci si può liberare. Nel mondo greco-romano la conoscenza di sé appariva come una conseguenza del prendersi cura di se stessi; nel mondo moderno è la conoscenza di sé a costituire invece il principio fondamentale (cfr. M. Foucault, *Technologies of the Self*, trad. it., op. cit., pp. 17-18).

⁸³Cfr. M. FOUCAULT, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, Introduzione di V. Sorrentino, p. XLIV

⁸⁴Cfr. *ibidem*.

franco, che si oppone tanto all'adulazione quanto alla retorica⁸⁵. La parresia, il parlare franco, è un'attività discorsiva in cui il soggetto dice tutto ciò che ha in mente, senza temere niente, in modo diretto, aprendo completamente il cuore e la mente agli altri attraverso il discorso⁸⁶. Rappresenta un accesso trasparente alla verità, distanziandosi dalla retorica che con i suoi tecnicismi aiuta il parlante ad avere il sopravvento sulle opinioni dei suoi ascoltatori⁸⁷. È un meccanismo che attiva un processo di autochiarificazione del proprio *heauton*: il *parresiastes* comunica, infatti, la propria identità in modo trasparente e non distorto. A riguardo, non può non venire alla mente l'etica del discorso di Habermas e Apel. La verità come prodotto linguistico è, per i teorici dell'etica del discorso, ricerca intersoggettiva a cui tutti possono partecipare. Si tratta, infatti, di argomentazione razionale pubblica. Il discorso presuppone implicitamente alcune pretese universali di validità: - *giustizia* (ogni dialogante deve rispettare le norme della situazione argomentativa: ascoltare le tesi altrui); - *verità* (ogni dialogante deve pronunciare enunciati esistenziali appropriati); - *veridicità* (ogni dialogante deve essere sincero); - *comprensibilità* (ogni dialogante deve parlare in modo corretto rispetto al senso e alle regole grammaticali)⁸⁸. Se viene a mancare una sola di queste pretese non è possibile l'intesa tra i dialoganti. Queste pretese presuppongono una comunicazione tra soggetti liberi e soggetti non sottoposti a costrizioni di nessun tipo. Se questi presupposti vengono soddisfatti siamo all'interno di una situazione etica ideale (o etica del discorso), un modello di comunicazione che si struttura sull'uguaglianza dei dialoganti e sulla ricerca comune della verità. Entro questa chiave il prendersi cura, in quanto esercizio di autoriflessione e comunicazione, si riconnette al fine generale dell'educazione che ricompone oggetto e soggetto nel discorso e nella comprensione sfociando nell'autoformazione. Quest'ultima, riflesso del verbo latino *ducere* (guidare, condurre), prende consistenza nell'*e-ducere*, che indica la possibilità di essere liberati, di far uscire, di portare fuori (*ex*) capacità e facoltà proprie dell'uomo in quanto essere razionale e presuppone la dimensione etica del *responsum*, il dare risposta, nel senso di responsabilità, in vista di un generale miglioramento del soggetto da un punto di vista morale, intellettuale e civile. Nel richiamo all'autoeducazione, la cura è così luogo di promozione della dignità e delle capacità di ciascuno. Cura non nel senso passivo dell'essere preso in cura ma nel senso attivo del prendersi cura, nel senso di narrativizzare il proprio sé e il suo rapporto con gli altri ricorrendo a pensieri, sentimenti, emozioni. Dal punto di vista etico, cura è assunzione di responsabilità, per cui sulle ali di Lévinas, il soggetto eticamente responsabile del suo prossimo, *prima ancora* di ogni presa di

⁸⁵Cfr. *ibidem*.

⁸⁶Cfr. M. FOUCAULT, *Discourse and Truth. The Problematization of Parresia*, Northwestern University Press, Evanston 1985; trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, introd. Di R. Bodei, Donzelli, Roma 2a ed. 2005, p.4.

⁸⁷Cfr. *ibidem*.

⁸⁸ Cfr. K.-O. APEL, *Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage*, in K.-O. Apel - M. Kettner (a cura di), *Mythos Wertfreiheit? Neue Beitrage zur Objektivitaet in den Human- und Kulturwissenschaften*, Campus, Frankfurt/New York 1994; trad. it. di M. Borrelli, *La dimensione ermeneutica della scienza sociale e il suo fondamento normativo*, in K.-O. Apel, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, a cura, trad. e pres. di M. Borrelli, Pellegrini Editore, Cosenza 2004, p.90.

coscienza e di ogni volontà deliberata di bene o di male, è una soggettività che, se così si può dire, riceve consistenza, identità e *sensu* solo e esclusivamente nella corrente, non alternata, ma unidirezionale, del *servizio* e del *dono* fatti all'altro uomo⁸⁹, nel senso di incontrare l'altro e rispondergli, accompagnandolo nel disagio, nella sofferenza, nell'insicurezza interna, nelle sue fragilità, promuovendo la scoperta e lo sviluppo di possibilità, risorse o potenzialità inespresse. Libertà e responsabilità verso altri sono intimamente correlate: "...l'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere"⁹⁰, fa notare Jean-Paul Sartre. La ragione di fondo per la quale il precetto della cura di sé è stato dimenticato, la ragione in forza della quale il posto occupato da tale principio nella cultura antica per circa un millennio è stato cancellato viene ascritta da Foucault a quello che lui chiama *momento cartesiano* che ha riqualificato il *conosci te stesso* squalificando la cura di sé⁹¹. Si allude qui a quelle posizioni di autori dell'età moderna, da Bacon a Descartes, passando per l'illuminismo e il positivismo ottocentesco fino alle posizioni scientiste che ne sono derivate: la scienza di Dio passa all'uomo e con la scienza la sua onnipotenza⁹², scrive Galimberti; la scienza empirica diventa il nuovo Dio indiscusso e indiscutibile⁹³, scrive Borrelli. La cura di sé assume il significato di un potenziamento di un'immagine dell'uomo divenuto *soggetto*, cioè rappresentante del mondo ridotto a calcolo, a pianificazione, programmazione, in vista del controllo di tutte le cose⁹⁴. L'ideologia moderna, nella sua configurazione individualista, permea ogni ambito della vita e fa da sfondo ai diversi campi del sapere. Ebbra di scienza, fa notare Borrelli, la modernità vincola la *Paideia* e i fondamenti di quanto tradizionalmente e oggi ancora raccogliamo sotto il termine *Bildung*, e quindi anche il principio della cura, alla formula scienza=saggezza⁹⁵. "Nella modernità – afferma Possenti – incontriamo l'io, la soggettività, l'io penso, la volontà di potenza e la volontà di prassi, meno eros e ancor meno agape, essendo amore un nome che copre le due grandi realtà di eros e di agape"⁹⁶. Permanere nella sfera del soggetto autocentrato, che fa perno solo su se stesso e rende tutto il resto oggetto, come scrive Possenti, non dà conto del valore della persona umana e della difesa della sua dignità⁹⁷. Si ha il venir meno di tutti i suoi elementi costitutivi dopo il robusto lavoro teoretico che aveva coinvolto la riflessione trinitaria e cristologica tra il IV e il VI secolo dei Padri latini (da Tertulliano ad Agostino) e dei Padri greci (i

⁸⁹Cfr. E. LÉVINAS, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987; trad. it., a cura di, e introd. di F. P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992, *Hors Sujet: appunti di lettura* di F. P. Ciglia, p. XIV

⁹⁰J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. G. Del Bo; revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore/Net, Milano 2002 (1a ed. 1965), p.628

⁹¹Cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, trad. it., op. cit., Lezione del 6 gennaio 1982, p. 16.

⁹²Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 3a ed. 2004, p. 496.

⁹³Cfr. M. BORRELLI, *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini Editore, Cosenza 2013, p.39.

⁹⁴Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, op. cit., p.316

⁹⁵Cfr. M. BORRELLI, *Il tramonto della Paideia in Occidente*, op. cit., p.42.

⁹⁶V. POSSENTI, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, Introduzione, p.9

⁹⁷Cfr. V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Armando, Roma 2006, p.17.

Cappadoci soprattutto) cui si deve l'introduzione del concetto di "persona"⁹⁸ con la sua irripetibile dignità. Celebre definizione in chiave ontologica del concetto di persona è quella di Boezio, applicabile sia a Dio sia all'uomo: *rationalis naturae individua substantia*⁹⁹ ("la persona è una sostanza individuale di natura razionale"). Riccardo di San Vittore propose un'altra definizione di fattura squisitamente metafisica: la persona è *intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*, l'esistenza incomunicabile di un'essenza intellettuale¹⁰⁰. Tommaso d'Aquino perfezionerà la definizione di Boezio, affermando che i singoli individui di natura razionale possiedono un nome speciale, 'persona', e perciò nella definizione di Boezio viene posta la sostanza individuale, in quanto persona significa qualcosa di singolare nel genere della sostanza e vi si aggiunge una natura razionale in quanto persona si riferisce a una singola sostanza tra quelle razionali. La prospettiva di Tommaso d'Aquino aggiungerà nuove determinazioni al concetto di persona. Il suo costitutivo formale è dato dall'*actus essendi* che conferisce alla persona la proprietà dell'incomunicabilità in una triplice accezione: l'individuo come persona non può comunicare con le altre cose come parte, essendo un tutto completo; non può comunicare come l'universale comunica coi singoli, in quanto la persona è qualcosa di sussistente; non può comunicare come qualcosa di assumibile, perché ciò che è assumibile passa nella personalità dell'assumere e non ha più una personalità sua propria; non va, invece, contro il concetto di persona la capacità di assumere¹⁰¹. L'incomunicabilità della persona non significa mancanza di comunione, di relazione o chiusura solipsistica, piuttosto indica l'unicità e irripetibilità del soggetto umano. Giambattista Vico, nel capitolo I della sezione prima del libro II dei *Principj di scienza nuova...* ("Della metafisica poetica..."), si soffermò sulla sensazione di devastazione che si avverte quando ci si rende conto dell'unicità individuale perché essa conduce alla solitudine e alla non comunicabilità¹⁰². L'unicità dell'io non esclude il riconoscimento dell'unicità di un altro io. In questo riconoscimento si realizza una relazione basata sul principio della cura di sé e dell'altro, che comporta un atteggiamento di ascolto e di incondizionata apertura. E ancora Tommaso a darci l'idea di questa disponibilità del prendersi cura con i concetti di *esse in se*, cioè la persona come soggetto unico, irripetibile, che si autodefinisce in rapporto con l'esterno (*esse per se*) e insieme si apre all'altro da sé (*esse ad*), stabilendo con gli altri un modello di relazione partecipativa (*esse cum*).

Nella modernità il concetto di identità personale, strettamente legato alla costruzione del sé, viene portato in evidenza con tutto il suo carico problematico da Descartes nel

⁹⁸Cfr. C. VIGNA, *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, p.175.

⁹⁹S. BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, (Contro Eutiche e Nestorio), in *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979, p. 326.

¹⁰⁰Cfr. RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables publ. par J. Ribaillier, Vrin, Paris 1958, Libro quarto, XXIII, p. 188.

¹⁰¹ Cfr. T. D'AQUINO, *Le questioni disputate*, vol. III, *De Veritate (La Verità)*, trad. it. di R. Coggi, Quaestio 29, articulus 2, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, p. 853.

¹⁰²Cfr. G. VICO, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Gaetano Eboli, Napoli 1811, cap. 1, sezione prima del libro II, p. 168 sgg.

Discorso sul metodo mediante l'elaborazione di una teoria basata sul dualismo tra “*res cogitans*” (il pensiero) e “*res extensa*” (il corpo), concetto questo che rinchiude il cogito (la sostanza che pensa) in una gabbia soggettivistica priva di rapporti con la realtà esterna¹⁰³, anche se Descartes cerca poi di risolvere tale contrapposizione con la teoria della ghiandola pineale, collocata al centro del cervello, punto in cui pensiero e corpo, secondo lui, interagirebbero. “Quanto sarebbe stato infastidito da Cartesio, Aristotele, se l'avesse conosciuto!”¹⁰⁴, ha affermato il neurologo portoghese Antonio Damasio. Cartesio, infatti, secondo Damasio, ha contribuito a modificare il corso della medicina, a far sì che essa deviasse dall'orientamento “organico” o, meglio, “organismico” per cui la mente è nel corpo che era prevalso da tempi di Ippocrate fino al Rinascimento¹⁰⁵. “... l'abissale separazione tra corpo e mente ... il suggerimento che il giudizio morale e il ragionamento e la sofferenza che viene dal dolore fisico o da turbamento emotivo possano esistere separati dal corpo. In particolare: la separazione delle più elaborate attività della mente dalla struttura e dal funzionamento di un organismo biologico”¹⁰⁶, questo l'errore di Cartesio, secondo Damasio. Una delle conseguenze del dualismo cartesiano è che tendiamo a vedere emozione e ragione non solo come sfere distinte, ma anche come forze che lavorano in opposizione tra loro. Nel Novecento vedremo il disfacimento del soggetto cartesiano e l'emergere, con sempre più insistenza, di una riflessione sul problema sull'intersoggettività. Da un punto di vista filosofico si può essere d'accordo con Habermas che ha indicato Hegel come il precursore della nozione di intersoggettività. Hegel fa derivare la costituzione dell'io da un processo di formazione collegato all'unificazione comunicativa di soggetti che si contrappongono¹⁰⁷. Per Hegel, già nella “Filosofia dello spirito jense”, la coscienza si costituisce attraverso un triplice processo che include il linguaggio, cioè, l'esistenza ideale dello spirito attraverso cui un popolo si esprime¹⁰⁸; il lavoro, cioè, l'interazione tra società umana e mondo naturale da cui si ricavano i mezzi di sussistenza; e il reciproco *riconoscere* (*Anerkennen*), cioè il porre se stesso come una singola totalità della coscienza in un'altra singola totalità della coscienza¹⁰⁹. Non si può fare a meno di pensare a Husserl, confronto messo mirabilmente in luce da Ricoeur nel saggio “Hegel e Husserl. Sull'intersoggettività”¹¹⁰. La fenomenologia husserliana cerca di affrontare la nostra capacità di entrare in relazione con gli altri. In quest'ottica vanno inquadrare le pagine della Quinta meditazione di

¹⁰³ Cfr. A.R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, reason and the human brain*, Avon Books, New York, 1994, trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, p. 340.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 338-339.

¹⁰⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser “Philosophie des Geistes”*, in *Id.*, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968; trad. it. di M. G. Meriggi, *Lavoro e interazione*, con un saggio di M. G. Meriggi su Habermas, *il movimento studentesco e la classe operaia*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 31.

¹⁰⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke*, Bd. 8 (hrsg. v. R.-P. Horstmann u. Mitar. v. J.H. Trede), Meiner Verlag, Hamburg 1976; trad. it. parz. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Roma-Bari 1984, ed. speciale a cura di Lampi di stampa, Roma 1999, Frammento 22, p. 55.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, Frammento 22, p.44.

¹¹⁰ P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book, Milano 1a ed. 1989, seconda ristampa 2004, pp.271-292.

Husserl nelle quali viene offerto un contributo decisivo al problema della cosiddetta *intersoggettività*. In particolare, in queste pagine l'intersoggettività viene definita come un processo che si sostanzia paradossalmente in un giungere del soggetto a una presenza doppia, nel senso che l'alterità non è altro che l'altra faccia della stessa medaglia. Tale modo di significare dell'io in quanto altro comporta la valorizzazione della propria identità e, contemporaneamente, la valorizzazione della relazione in un processo attraverso cui l'altro acquista una certa forma di presenza. Il vecchio cogito viene sostituito dalla *Paarung*, quale componente associativamente costitutiva dell'esperienza di ciò che estraneo o altro da me, processo attraverso cui "l'ego e l'alter ego sono dati per sempre e necessariamente in un *accoppiamento originario*"¹¹¹. "In un'associazione accoppiante è caratteristico che nel caso più primitivo due elementi sono dati intuitivamente ed espressamente nell'unità della coscienza e per ciò stesso in pura passività, anche in maniera essenziale; e quindi, indipendentemente dal fatto che siano osservati oppure no, in quanto sono apparizioni distinte, fondano fenomenologicamente un'unità di somiglianza e sono perciò sempre costituiti come una coppia"¹¹². La trans-comprensione intenzionale si ha quando un corpo organico altrui si presenta come simile al corpo organico proprio, cioè in modo tale da formare un accoppiamento fenomenale col mio corpo. Di questo corpo il soggetto fa esperienza come del corpo di un altro mediante un trasferimento di senso¹¹³. Tramite il corpo il mondo ci è accessibile e disponibile. Corpo nella sua duplice unità di *Körper* (corpo come entità biologica) e *Leib* (corpo vissuto come luogo di emozioni, affettività, relazioni, etc.). Una conseguenza gravissima della mancata connessione tra io e corpo, tra mondo esterno e mondo interiore, è che l'identità non cresce, si restringe, si frantuma o semplicemente non c'è. Già Lacan, in rinvio alla formula coniata da Arthur Rimbaud: *Io è un altro* (*Je est un autre*), ci ricorda che la costruzione del nostro sé passa attraverso la possibilità di vederci oggettivamente, attraverso lo specchio-il rispecchiamento, l'occhio di un altro¹¹⁴. Anche in riferimento alla nozione di intersoggettività sviluppata da Husserl, Vittorio Gallese parla di "simulazione incarnata", cioè di un meccanismo sostenuto dai neuroni specchio, grazie al quale abbiamo la capacità di riconoscere in quello che vediamo qualcosa che entra in un rapporto di risonanza con noi, qualcosa di cui ci appropriamo esperienzialmente, che possiamo fare nostro; in tal modo il significato delle esperienze altrui è compreso non in virtù di una spiegazione, ma grazie a una comprensione diretta, per così dire, dall'interno¹¹⁵. I "neuroni specchio" sono cellule del cervello (corteccia

¹¹¹E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, 1963; trad. it. e a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, con l'aggiunta dei *Discorsi parigini*, pres. di R. Cristin, Bompiani, Milano 5a ed. riv. 2009, *Quinta Meditazione*, p.132.

¹¹² *Ivi*, pp. 132-133.

¹¹³ Cfr. *ivi*, p.133.

¹¹⁴Cfr. J. LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in Id., *Écrits*, Seuil, Paris 1966; trad. it. a cura di G. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.

¹¹⁵Cfr. V. GALLESE, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, *Rivista di Psicoanalisi*, 2007, LIII, 1, 197-208. Articolo online: (<http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/Files/Gallese/Gallese%20-%20Riv%20Psicoanalisi.pdf>), p.5.

premotoria) la cui esistenza è stata rilevata per la prima volta osservando il comportamento delle scimmie all'inizio degli anni '90 da Giacomo Rizzolatti e la sua équipe, composta, tra gli altri, da Corrado Sinigaglia e Vittorio Gallese, presso l'Istituto di Fisiologia dell'Università di Parma. “Si tratta di neuroni che si comportano come i neuroni motori quando si attivano per un'azione propria, mentre mostrano la propria peculiarità quando si attivano in risposta alla stessa azione compiuta da altri. Come i «cugini» motori, anche i neuroni specchio si attivano ciascuno in modo molto specifico per una certa azione. Lo scopo dell'azione altrui è quindi il criterio fondamentale in base al quale queste cellule nervose possono essere classificate, in analogia con i neuroni motori, in «neuroni-afferrare», «neuroni-strappare», «neuroni-tenere», «neuroni-lasciare» e così via”¹¹⁶. Il cervello è legato a un corpo che agisce, che si muove, che patisce nel suo continuo interscambio con il mondo¹¹⁷, producendo empatia, legami, condivisione. “In altre parole, – spiega Gallese – ci troviamo naturalmente in una relazione di «consonanza intenzionale» con le relazioni intenzionali altrui. Questa prospettiva si applica non solo al mondo delle azioni, ma anche e più in generale all'esperienza delle emozioni e delle sensazioni vissute da altri. Non siamo alienati dal significato delle azioni, emozioni o sensazioni esperite dagli altri, non solo perché le condividiamo, ma anche perché abbiamo in comune i meccanismi nervosi che le sottendono. Grazie alla consonanza intenzionale, l'altro che ci sta di fronte è molto più che un altro sistema rappresentazionale: l'altro è un'altra persona come noi. Il sistema dei neuroni specchio rappresenta verosimilmente il correlato nervoso di questa consonanza intenzionale”¹¹⁸. Sul piano relazionale, l'incapacità di sviluppare una piena e completa consonanza intenzionale con gli altri comporta, come conseguenza, l'impossibilità di empatizzare con gli altri. La scoperta di questo meccanismo neurale, ricca di conseguenze anche nel campo delle scienze umane, apre, tra l'altro, nuove prospettive anche nel campo della ricerca sull'autismo: l'ipotesi è che i neuroni specchio non funzionino bene negli autistici perché questa conoscenza di base motoria è deficitaria in tali soggetti, quindi la riabilitazione dovrebbe indirizzarsi sul piano neuro-motorio¹¹⁹.

Ogni soggetto umano, a prescindere da determinate difficoltà strutturali o funzionali inerenti al piano fisico, psichico o sensoriale, ha un suo “proprio” specifico modo di situarsi nel mondo, stare al mondo, stare con gli altri. L'alterità, come movimento attraverso il quale la persona, si nasconde, si svela, si annuncia sotto lo sguardo e la parola dell'altro, fonda concretamente la sua stessa soggettività, la sua “dignità unica”.

¹¹⁶G. RIZZOLATTI, L. VOZZA, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna (1a ed. 2008), 4a rist. 2012, pp. 32-33.

¹¹⁷Cfr. V. GALLESE, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, cit., p.3.

¹¹⁸*Nei neuroni-specchio il riflesso sociale della natura umana*. Intervista a Vittorio Gallese, di Felice Cimatti (estratto da: “il manifesto” del 22 giugno 2005) http://www.criticamente.com/bacheca/bacheca_cultura_e_arte/Cimatti_Felice_-_Nei_neuroni-specchio_il_riflesso_sociale_della_natura_umana.htm

¹¹⁹Cfr. G. RIZZOLATTI, *I segreti dei neuroni specchio*, TreccaniChannel, video intervista, 26/maggio/2009

Da quanto sopra ricostruito, si mostra come la *cura* sia qualcosa di più di una sua riduzione a un semplice *conosci te stesso* intrappolato nella dimensione strettamente cognitiva del termine. Pedagogicamente parlando, la *cura* documenta, invece, una semantica molto più articolata e ricca che ha probabilmente origini pre-ontologiche e che la collocano, quindi, nel fatto che l'essere umano non è solo nel mondo, ma di quest'ultimo è parte e partecipe consapevole. Questo senso semantico pre-ontologico è da recuperare, come le analisi abbozzate qui documentano, in quanto la *cura* non è solo sapere su se stessi, ma la *conditio sine qua non* dell'abitabilità nell'umanità del mondo. Se l'umanità dell'umano non è solo conoscenza di sé e del mondo, ma anche azione e interazione dell'uomo con se stesso e col mondo, la *cura* è allora quell'elemento fondante che guida e costituisce i rapporti umanamente possibili anche e soprattutto nella loro dimensione normativo-interrelazionale. La *cura* diventa così non solo *conoscenza*, ma anche *preoccupazione* per l'altro. Quell'altro che sarà quell'*irriducibile* che è e che la cura aiuta a essere. Quell'*irriducibile* che sono Io e che è ogni Altro, per cui il *prendersi cura* è atto continuo e reciproco di interrelazione e non di esclusione. In definitiva, la cura pedagogica come relazione d'aiuto non è un percorso riservato a una categoria particolare di educandi, piuttosto il sostrato comune di ogni educazione. Ogni educando si avvale di questo sostrato e ogni educazione si struttura all'interno di questa semantica della cura come rapporto vissuto, rapporto da sperimentare, rapporto all'interno del quale l'educando sperimenta se stesso nella relazione con l'altro o nella cura reciproca che poi non è altro che il fine di ogni educazione: essere se stessi nell'armonia con l'Altro in un rapporto di corresponsabilità e di amore reciproco per noi stessi e il mondo di cui siamo parte e a cui dobbiamo la nostra possibilità di esistenza.

References/Bibliography

- ANTISERI D., *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, vol. 1, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004
- ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, trad., introd. e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura e trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 5a ed. 2000
- BOEZIO S., *Contra Eutychem et Nestorium*, III, (Contro Eutiche e Nestorio), in *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979
- BORGNA E., *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2011
- BORRELLI M., *Il pensiero pedagogico*, Intervista di F. Caputo, Pellegrini Editore, Cosenza 2014
- BORRELLI M., *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini Editore, Cosenza 2013
- BURDACH K., «Faust und die Sorge», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I (1923), pp. 1-60.
- CAMBI F., *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Roma-Bari 2010
- CAPUTO F., *Etica e pedagogia - vol. 3 : Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Novecento ad oggi*, Pellegrini Editore, Cosenza nuova ed. riv. e corretta 2012 (1a ed. 2005)
- COLAPIETRO V., *La maschera e la soglia. L'oltre e l'altrove dell'educazione in età adulta*, Franco Angeli, Milano 2004.
- CORRADINI L., *Educare nella scuola nella prospettiva dell'UCIIM. Nuovi scenari, nuove responsabilità (1997-2006)*, Armando, Roma 2006
- D'AQUINO T., *La somma teologica*, volume tre, Prima Pars, quaestiones 27-43, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985
- D'AQUINO T., *Le questioni disputate*, vol. III, *De Veritate (La Verità)*, trad. it. di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993
- DAMASIO A.R., *Descartes' Error. Emotion, reason and the human brain*, Avon Books, New York 1994, trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995
- DERRIDA J., DUFOURMANTELLE A., *De l'hospitalité*, Calmn-Lévy, Parigi 1997; trad. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000
- DESCARTES R., *Cogitationes privatae* [1619]; trad. it. di G. Belgioioso, *Pensieri privati*, in Id., *Opere postume (1650-2009)*, Bompiani, Milano 2009
- FOUCAULT M., *Antologia. L'impazienza della libertà*, introd. di V. Sorrentino Feltrinelli, Milano 2005
- FOUCAULT M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985; trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, introd. di R. Bodei, Donzelli, Roma 2a ed. 2005
- FOUCAULT M., *Dits et écrits*, Ed. Gallimard, Paris 1994; trad. it. di S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste - 3. 1978-1985 - Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998
- FOUCAULT M., *L'Éthique du souci de soi comme pratique de liberté*. Intervista realizzata da R. Fornet-Betancourt, H. Becker e A. Gomez-Muller il 20/01/1984 e pubblicata in *Concordia* 6/1984, pp. 99-116; trad. it. dal francese di M. Borrelli, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in M. Borrelli, R.F. Betancourt (a cura di), *Filosofie contemporanee*, Pellegrini, Cosenza 2010
- FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Seuil 2001; trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, seconda ed. 2004
- FOUCAULT M., *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé - Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 7a ed. nell' "Universale Economica" 2004
- FOUCAULT M., *Technologies of the Self*, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (ed.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1988; trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- FRABNONI F., *La scuola rubata*, Franco Angeli, Milano 2010
- FRANKL V.E., *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Franz Deuticke, Wien 1966'; seconda edizione italiana sulla settima tedesca accresciuta e rielaborata da V. E. Frankl, a cura di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1972
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 3a ed. 2004
- GALLESE V., *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, Rivista di Psicoanalisi, 2007, LIII, 1, 197-208. Articolo online: (<http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/files/Gallese/Gallese%20-%20Riv%20Psicoanalisi.pdf>)
- GALLESE V., *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, Rivista di Psicoanalisi, 2007, LIII, 1, 197-208. Articolo online: (<http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/files/Gallese/Gallese%20-%20Riv%20Psicoanalisi.pdf>)

- GALLESE V., *Nei neuroni-specchio il riflesso sociale della natura umana*. Intervista di Felice Cimatti (estratto da: "il manifesto" del 22 giugno 2005) (http://www.criticamente.com/bacheca/bacheca_cultura_e_arte/Cimatti_Felice_-_Nei_neuroni-specchio_il_riflesso_sociale_della_natura_umana.htm)
- GOETHE J.W., *Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, vol. 5, Cotta, Stuttgart 1659
- HABERMAS J., *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"*, in *Id.*, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968; trad. it. di M. G. Meriggi, *Lavoro e interazione*, con un saggio di M. G. Meriggi su *Habermas, il movimento studentesco e la classe operaia*, Feltrinelli, Milano 1975
- HEGEL G.W.F., *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke*, Bd. 8 (hrsg. v. R.-P. Horstmann u. Mitar. v. J.H. Trede), Meiner Verlag, Hamburg 1976; trad. it. parz. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1984, ed. speciale a cura di Lampi di stampa, Roma 1999
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006
- HEIDEGGER M., *Über den Humanismus*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987
- HERDER J.G., *Gedichte*, vol.1, herausgegeben durch J. G. Müller, Cotta, Stuttgart/Tübingen 1817
- HONNETH A., *Anerkennung als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009; trad. it. di M. Solinas, *Riconoscimento come ideologia*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura e trad. it. di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010
- HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, 1963; trad. it. e a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, con l'aggiunta dei *Discorsi parigini*, pres. di R. Cristin, Bompiani, Milano 5a ed. riv. 2009
- JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, introd. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993
- JUNG C. G., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Rascher Verlag, Zurich 1928; trad. it. *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]; tr. it. di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994
- LACAN J., *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in *Id.*, *Écrits*, Seuil, Paris 1966; trad. it. a cura di G. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Id.*, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.
- LADRIÈRE J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Artel/Fides, Namur 1997; trad. it. di M. Minelli, *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999
- LÉVINAS E., *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987; trad. it., a cura di, e introd. di F. P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003
- MACINTYRE A., *After virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981, 1984, 2007; trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, rev., cura e introd. di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007 (rist. 2009)
- MACINTYRE A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company 1999; trad. it. di M. D'Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001
- MARIANA., *La decostruzione in pedagogia. Una frontiera teorico-educativa della postmodernità*, Armando, Roma 2008
- MORAVIA S., *L'esistenza ferita. Modi d'essere, sofferenze, terapie dell'uomo nell'inquietudine del mondo*, pref. di E. Borgna, Feltrinelli, Milano 1999
- MORTARI L., *Aver cura di sé*, Mondadori, Milano 2009
- MORTARI L., *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano 2006
- NATOLI S., *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004
- ORSINI F., *Pirandello e l'Europa*, Pellegrini, Cosenza 2001
- ORTEGA Y GASSET, J., *Principio de metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933*, Heredes de José Ortega y Gasset; trad. it. e introd. di E. Gadea Aliaga, *La ragione nel mare della vita. Principi di metafisica secondo la ragione vitale*, Armando, Roma 2011
- PLATONE, *Alcibiade maggiore*, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991
- POSSENTI V., *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004
- POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013
- POSSENTI V., *Il principio-persona*, Armando, Roma 2006
- RABINOW P., *Anthropos Today*, Princeton University Press, 2003; trad. it. di E. Zavarella, *Pensare cose umane*, pref. di A. Abruzzese / postfaz. di E. Zavarella, Meltemi, Roma 2008
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables publ. par J. Ribaillier, Vrin, Paris 1958

- RICOEUR P., «Approaching the Human Person», *Ethical Perspectives* (1999) 1. (This article appeared originally in *Esprit* 57(1990) as 'Approches de la personne'. Translation by Dale Kidd).
- RICOEUR P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book, Milano 1a ed. 1989, seconda ristampa 2004
- RICOEUR P., *L'etica ternaria della persona*, in A. Danese (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (Fi) 1994
- RIZZOLATTI G., *I segreti dei neuroni specchio*, TreccaniChannel, video intervista, 26/maggio/2009
- RIZZOLATTI G., VOZZA L., *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna (1a ed. 2008) 4a rist. 2012
- RODOTÀ S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006
- SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. G. Del Bo ; revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore/Net, Milano 2002 (1a ed. 1965)
- SAVATER F., *Politica para amador*, Ariel, Barcelona 1992; trad. it. di F. Saltarelli, *Politica per un figlio*, Laterza, Roma-Bari 1993
- SCHMID W., *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; trad. it. di F. Ferraguto, *L'amicizia per se stessi. Cura di sé e arte di vivere*, Campo dei fiori, Fazi Editore, Roma 2012
- SCHMID W., *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; trad. it. di F. Ferraguto, *Filosofia dell' arte di vivere*, Campo dei fiori, Fazi Editore, Roma 2014
- SENECA L.A., *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, pref. di C. Arena, con un saggio di M. Foucault, Mondadori, Milano 2013
- SEVERINO E., *La filosofia dai Greci al nostro tempo – La filosofia antica e medioevale*, BUR, Rizzoli, Milano 2010
- STEIN E., *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, "Edith Steins Werke", vol. V, a cura di L. Gelber e P. Romaeus Leuven, Nauwelaerts, Lovanio 1959; trad. it. di Ornella M. Nobile Ventura, *La donna*, Città Nuova, V ed. minima, Roma 2007
- TOURAINÉ A., *Pourrons-nous vivre ensemble, Égaux et différents?*, Fayard, Paris 1997, trad. it. di R. Salvadori, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, il Saggiatore, Milano 2009 (1a ed. 1998)
- TRONTO J.C., «Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali» («Some Premises of Caring Democratic Politics», 2010, inedito – trad. it. di T. Casadei), *La società degli individui*, n. 38, anno XIII, 2010/2, pp. 34-42 (<http://www.sifp.it/pdf/Tronto.pdf>)
- TRONTO J.C., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; trad. it. di N. Riva, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006
- VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Feltrinelli, Milano 1974
- VICO G., *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Gaetano Eboi, Napoli 1811
- VIGNA C., *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996