

Altruismo, cura degli altri, *care*
A proposito di alcune differenze terminologiche

Estelle Ferrarese, Université de Picardie-Jules Verne
Conferenza Roma 6 marzo 2025

Altruismo, cura degli altri e *care* sono tutti antonimi dell'indifferenza reciproca, dell'impassibilità della monade sociale, dell'insensibilità del concorrente nel suo isolamento, insomma della freddezza che Adorno ha spesso definito «borghese», ovvero la capacità di prendere le distanze e di comportarsi come uno spettatore del mondo, senza lasciarsi coinvolgere dal disagio altrui. Un insieme di meccanismi soggettivi limitano i modi di percepire gli altri, determinando un arroccamento nell'autoconservazione, «la cocciutaggine dell'ostinarsi in ciò che semplicemente si è, la ristrettezza e la particolarità dell'interesse individuale»¹. Questa cocciutaggine può essere interpretata come il risultato di un'anomia generalizzata, il prodotto del dispiegamento della Ragione in tutta la sua carica strumentale, come l'attributo di un'antropologia liberale che fa dell'individuo l'unico proprietario e l'unico responsabile della propria persona, il fondamento di un rapporto di genere con gli altri, o la condizione necessaria per la sopravvivenza morale, se non fisica, in un mondo di per sé spietato e freddo.

Ma è sempre negativamente, sulla base di una critica del tempo presente e degli atteggiamenti che vi si incontrano, che questi tre concetti sono attualmente impiegati, e non come raccomandazioni di trattati morali che si pongono come a-storici.

I tre termini descrivono un orientamento specifico verso gli altri e le relazioni che instauriamo con loro, e quindi una ricettività di fronte alle loro aspettative. Ciò implica di astenersi dal calcolo razionale in termini di guadagni e perdite, dalla valutazione strategica delle possibilità di successo e dal considerare il mondo come un mezzo per mantenere un'entità statica e chiusa: se stessi. Detto questo, emergono però delle differenze fondamentali tra i diversi concetti, che oggi vorrei spiegare al fine di difendere l'uso dell'espressione «cura degli altri», che è radicata nella filosofia morale di Adorno (anche se Adorno stesso non utilizza tale espressione).

1. Altruismo

Possiamo agire sulla base di considerazioni morali senza per questo essere altruisti. Ad esempio, quando manteniamo una promessa. In questo caso, siamo fedeli a noi stessi e alla nostra parola, e gli altri sono solo secondari rispetto alle nostre motivazioni.

L'altruismo (che sia «efficace» come quello di Peter Singer o meno; mi riferisco qui ai suoi usi nella filosofia contemporanea, particolarmente marcati nell'ambito della filosofia analitica) è assegnare maggiore priorità agli interessi altrui rispetto ai nostri. Un atto è altruistico in senso stretto se viene

¹ T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, 2014, p. 74.

compiuto nonostante la percezione che comporti una perdita per la persona che lo compie (di benessere, di ricchezza, ecc.).

In questo caso l'orientamento verso gli altri preesiste alla scena della sua attuazione, non emerge dalla situazione stessa, l'oggetto specifico verso cui è diretto non ne è la causa.

Il primo problema di questo modo di pensare mi sembra risiedere nel fatto che le motivazioni legate al proprio interesse personale dovrebbero essere totalmente assenti da un atto affinché questo possa essere considerato altruistico. Senza voler arrivare alla critica banale secondo cui i gesti altruistici sono in realtà, sistematicamente, uno strumento per gratificare il narcisismo morale, o addirittura un modo subdolo di esercitare il potere nell'impotenza, va detto che è impossibile separare del tutto l'intenzione morale da una motivazione ambigua. Nessun atto di volontà può essere disgiunto dall'insieme delle condizioni empiriche all'interno delle quali si è generato. Ed è difficile, come ci hanno insegnato sia Nietzsche che la psicoanalisi, distinguere l'intenzione morale dal risentimento o da altri moti inconsci, poiché anche le forme più estreme di sacrificio di sé sono accompagnate da benefici simbolici più o meno attivamente ricercati. Se l'intenzione morale è impura non per questo è invalida. Anzi, è opportuno tenere presente quanto affermava Theodor W. Adorno nei suoi *Problemi di filosofia morale*: «è giusto provare una certa diffidenza nei confronti di coloro che si dice abbiano una volontà pura, e che colgono ogni occasione per riferirsi alla purezza della propria volontà»². In altre parole, una volontà pura non solo è introvabile, ma è sospetta.

Ma la questione principale sollevata da questo modello mi sembra essere quella della salvaguardia dell'alterità nell'altruismo. Quale diritto viene riconosciuto a ciò che non mi somiglia, o a ciò che non si lascia plasmare in una categoria universale o comunque generale, l'interesse? L'interesse, infatti, ha la caratteristica di essere facilmente riconoscibile e di poter essere apprezzato anche negli altri. L'altruismo viene definito in opposizione all'egoismo, rispetto al torto (relativo) che faccio a me stesso. Ma così facendo, la questione dell'adeguatezza, della giustezza del mio gesto rispetto a un bisogno o a una persona specifica viene completamente ignorata.

Quale spazio viene lasciato nel gesto morale a ciò che non è identico a me, al non-identico, come lo definisce Adorno?

Egli cerca di pensare l'alterità con un approccio materialista – né «altro» assoluto, né semplice declinazione del medesimo nell'alterità a se stessi – per cogliere questo non-identico.

(a) – né «altro» assoluto:

Non si tratta di sostituire la categoria della «differenza» a quella di «identità» per uscire dalla filosofia dell'identità, ma di sviluppare una modalità dinamica del pensiero, capace di prendere le distanze da una reificazione dell'altro nella categoria dell'alterità. Occorre esercitare una diffidenza a priori, respingere ciò che sembra imporsi senza mediazione: «we should not accept one's own ticket, one's own slogan, one's own membership of a group as the guarantee of truth, but should place one's trust only in the ruthless power of reflection, without deciding that the truth is now fixed and that you have got hold of it once and for all»³. In altre parole, accogliere le aspettative e i bisogni altrui non significa assolutizzare un Altro insondabile.

² T.W. Adorno, *Problemi di filosofia morale*, Edizioni ETS, 2022.

³ T.W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, (lecture 10).

(b) – né semplice declinazione del medesimo nell'alterità a se stessi:

Adorno infatti ha sviluppato in parallelo una riflessione sulla distanza come risposta necessaria alle forme alienate della comunicazione interpersonale e alla costituzione delle masse attraverso processi di identificazione politicamente perversi. A suo avviso, è solo riconoscendo ciò che ci allontana da coloro che ci sono più vicini che possiamo mitigare l'alterità. D'altra parte, «là dove l'immediato si stabilisce e si trincera, s'impone subdolamente – proprio attraverso l'immediato – la cattiva mediatezza della società»⁴. La reazione di disgusto davanti alle torture inflitte a un altro corpo (che è una modalità privilegiata con cui Adorno affronta la cura degli altri) non presuppone l'identificazione con un io che mi assomiglia, non si basa sull'assunzione di un ruolo o sull'essere guidati dalle ragioni dell'altro, né provoca tali sentimenti. Semplicemente avvicina due corpi. È un momento involontario della coscienza e del suo passato biologico, e come tale è un'eco dell'oggettività nel soggetto; così facendo l'oggettività viene ricondotta, grazie a una pressione esercitata sull'organismo, agli impulsi e alla coscienza del soggetto.

Il singolare si trova sul crinale tra questi due approcci all'Altro.

Adorno si sofferma poi sulla cancellazione della singolarità nella nostra forma di vita, perfino in ciò che prende il posto della vita morale. L'aforisma di *Minima moralia* intitolato «Non si accettano cambi» mette in luce l'impossibilità contemporanea di donare, nascosta dietro la beneficenza organizzata. Se fare un regalo significa «uscire dai propri binari, pensare l'altro come un soggetto», nessuno è più capace di farlo: «nel migliore dei casi uno regala ciò che desidererebbe per sé, ma di qualità leggermente inferiore».

Adorno identifica la «penosa invenzione degli articoli da regalo» come segno di questo declino del dono. La possibilità di cambiare l'articolo con un altro equivale a dire al destinatario: «ecco qui il tuo regalo, fanne quello che vuoi; se non ti va, per me è lo stesso; prenditi qualcosa in cambio», e in definitiva gli permette di «di regalarsi quello che vuole», il che è «agli antipodi del dono».

Emerge qui una doppia negazione: quella della singolarità dell'altro e quella della singolarità del dono, e questa doppia negazione è accettata, persino cercata, dai due individui coinvolti. Qui si vede come ciò che a priori viene considerato un gesto altruistico (un dono) possa trasformarsi in un segno di totale disinteresse per l'altro. La «perdita» subita da colui che fa prova di altruismo non è dunque necessariamente il criterio che permette di valutare la qualità morale di un atto.

2. Il *care*

Le etiche del *care* difendono una concezione della disposizione alla base del gesto morale che presenta diversi vantaggi rispetto alla nozione di altruismo. Da un lato, abbandonano qualsiasi idea di purezza delle intenzioni così come degli atti.

Rifiutando di considerare, come fanno le teorie dell'imparzialità, il giudizio morale adeguato come quello che si produrrebbe in condizioni idealizzate, attraverso un puro esercizio di pensiero, la caratteristica delle etiche del *care* è quella di ammettere che possa esistere una moltitudine di risposte appropriate in una data situazione. Soprattutto, esse accettano una forma di imperfezione

⁴ T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, 2006, p. 215.

intrinseca alla decisione e presuppongono la necessità di sopportare un certo disagio morale e di «farci i conti».

Bisogna considerare la vita morale come fundamentalmente confusa. Il caos, la confusione, l'intreccio di affetti contraddittori, l'intrico di sentimenti oscuri costituiscono la trama ordinaria delle nostre decisioni morali, che talvolta non sono vere e proprie decisioni, a malapena vaghe impressioni che persistono, in attesa del momento giusto per essere un po' meglio definite e comprese. E, soprattutto, possono essere punteggiate da affetti poco nobili che, comunque, non inficiano la validità normativa della condotta adottata, della presa in carico complessiva della situazione.

Le etiche del *care* difendono, inoltre, una concezione del gesto morale come orientato al particolare, al singolare.

L'agente morale è definito dal suo coinvolgimento in molteplici relazioni, un coinvolgimento che è costitutivo. Poiché si basa su questa tesi, l'etica del *care* espone una concezione dell'azione come risposta, e quindi come emergente da una relazione piuttosto che emanata da un io. Come scrive Fabienne Brugère, la sollecitudine «non proviene né da me né dagli altri»⁵. Ma allora le norme etiche, prodotto di una particolare relazione, sono irriproducibili, non trasponibili, non generalizzabili. E se il *care* ha origine nel mondo delle nostre dipendenze, esso si materializza più particolarmente nelle relazioni di prossimità, si impone a noi perché siamo legati a questa persona, perché ci troviamo accanto a questa persona, perché questa persona è vulnerabile alla nostra azione o alla nostra inazione.

Inoltre, la cura degli altri per essere definita tale presuppone un'attenzione ai bisogni, espressi o taciuti, di una data persona, nella sua unicità. L'attenzione come atteggiamento adeguato è per definizione un gesto o un modo di fare (o non fare) che si adatta ai bisogni del destinatario, anche se fossero di distanza o di distacco, ed è appropriato perché arriva al momento giusto. Suppone una sensibilità agli stati emotivi della persona assistita, richiede un atteggiamento sperimentale, una «delicatezza»⁶, o la capacità di passare oltre in determinate situazioni. In breve, si basa su un'attenzione alla persona nella sua singolare interezza è ciò che è, e non le sue azioni o i suoi tratti sussunti sotto regole generali, ciò che conta nella decisione presa nei suoi confronti.

C'è poi un terzo aspetto. Il termine *care* non è stato tradotto né francese né in italiano perché queste lingue, a differenza dell'inglese, non dispongono di una parola che unisca un'attività e un affetto, un lavoro e una disposizione morale⁷. Avremmo bisogno di due parole (la cura da un lato, la preoccupazione o la sollecitudine dall'altro) per rendere quello che agli anglosassoni appare come un unico fenomeno.

Come spesso accade in filosofia, il gioco delle traduzioni ci invita a mettere in discussione le nostre idee più scontate e permette di operare degli slittamenti concettuali.

⁵ F. Brugère, *Le Sexe de la sollicitude*, Le Bord de l'Eau, 2014, p. 28 [traduzione nostra].

⁶ F. Brugère, *La sollicitude et ses usages*, in «Cités», n. 4, 2009, pp. 139-158 [traduzione nostra].

⁷ E.F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, 2010, pp. 53-54; J. Tronto, *Beyond gender difference to a theory of care*, in «Signs. Journal of Women in Culture and Society», vol. 12, n. 4, 1987, pp. 644-662; P. Molinier, *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*, Moretti&Vitali, 2019, pp. 31-81.

Poiché nella prospettiva del *care* deliberazione morale e pratica sono inscindibili, l'attenzione al particolare si manifesta attraverso i gesti. Tale attenzione non si esprime nella cura, nel senso che un contenuto morale preesistente nella coscienza verrebbe esternato o prenderebbe forma: esiste solo in questi gesti. A questo proposito, Pascale Molinier ha evidenziato il ruolo che ricoprono i «piccoli nonnulla» nel *care* fornito in una casa di riposo: i gesti banali, la cui importanza si rivela quando mancano, manifestano la conoscenza sensibile che gli operatori hanno dei pazienti nella loro singolarità; il gesto non può essere distinto dall'attenzione individualizzata che gli conferisce significato⁸.

Ma c'è di più. Il *care* non è quasi mai solo un'attitudine, implica pressoché sempre un lavoro molto concreto e spesso difficile (tanto più quando implica di prendersi cura dei bisogni più corporei degli altri). Esiste una molteplicità di modi con cui il corpo si impone nella relazione del *care*: i corpi stanchi dei *caregivers*, i corpi insistenti o resistenti, deboli, pesanti, ripugnanti dei *care receivers*, i corpi sessualizzati degli uni e degli altri. Il *care* è intrinsecamente una relazione speciale tra due (o molteplici) corpi. Il *care* è quindi legato al ritmo della ripetizione, che è il tempo del corpo e dei suoi bisogni costantemente rinnovati. Questa centralità del corpo nelle teorie del *care* fa sì che il gesto morale per eccellenza non sia un gesto unico ed eroico, ma una ripetizione costantemente riadattata; un compito, sia esso minuscolo o estenuante, comunque infinito.

L'idea di *care*, che si riferisce proprio a questo lavoro, presenta però un problema e almeno una lacuna.

Il lavoro di *care* è certamente visto come un lavoro socialmente necessario (come afferma la definizione canonica di Tronto e Fischer: «il *care* è un'attività caratteristica della specie umana che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro "mondo" in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile⁹»), ma questo lavoro non è considerato in termini di organizzazione da e per una particolare economia politica. La sua esteriorità rispetto al mercato, a lungo completa ma ora parziale, non viene analizzata come condizione di possibilità di quello stesso mercato¹⁰ (ma semplicemente per le sue conseguenze in termini di giustizia distributiva e di statuto delle donne). Il lavoro di *care* non è teorizzato come condizione dell'esistenza del lavoro salariato, dell'accumulo di plusvalore e del funzionamento del capitalismo in quanto tale. In altri termini, ciò che rimane escluso dall'idea di *care* è il modo in cui le disposizioni morali sono sempre mediate, portano sempre con sé elementi della realtà sociale ed economica, e per questo possono sempre essere messe al servizio di una forma di vita e di interessi specifici.

Infine, le teoriche del *care* non lasciano di certo completamente in ombra il tema dell'autoriflessione, nella misura in cui la voce morale che descrivono comprende anche un'interrogazione morale (e non l'enunciazione o l'applicazione di una regola). Tuttavia, l'autocritica

⁸ P. Molinier, *Care: prendersi cura*, cit., pp. 116-118.

⁹ J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, 2013, p. 118 [traduzione modificata].

¹⁰ Su questo duplice volto del «lavoro riproduttivo» all'interno del capitalismo, cfr. N. Fraser, *Behind Marx's Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism*, in «New Left Review», 86, marzo-aprile 2014, pp. 55-72.

non è costitutiva del *care*. Non si può dire lo stesso della cura degli altri su cui Adorno ci permette di riflettere, poiché «la vera ingiustizia è propria di chi pone ciecamente se stesso dalla parte del giusto, e l'altro dalla parte dell'ingiusto»¹¹. Adorno mette in discussione l'idea stessa di un'intenzione pura di agire moralmente, sostenendo che ciò che sembra essere un'intenzione è spesso il risultato di impulsi repressi o di sensi di colpa. Ma l'autocritica a cui ci impegna implica anche di diffidare dalla tendenza a «un saldo attenersi a ciò che pensiamo di aver esperito»¹², tendenza che le teorie del *care*, al contrario, ci invitano ad abbracciare. L'autocritica implica di sviluppare una forma di «modestia» (*Bescheidenheit*), che può essere intesa come resistenza al sentimento della propria infallibilità. E questo tema non viene introdotto a titolo di semplice misura correttiva.

3. La cura degli altri

Come avrete capito, sto cercando di difendere l'idea che la nozione di cura degli altri permetta di superare le difficoltà evocate in precedenza: lo spazio lasciato alla singolarità degli altri, la disposizione che è sempre-già un gesto, il considerare le mediazioni sociali che sono sempre-già all'opera, e così via.

Per concludere, vorrei semplicemente aggiungere che tale idea ci aiuta a capire che non essere indifferenti non è una questione che si pone solo quando si tratta di prestare soccorso a qualcuno. Esiste anche un obbligo morale a non contribuire, con il proprio modo di pensare, alla forma del mondo, alla riproduzione della totalità sociale. In particolare, si tratta di non partecipare al processo di reificazione.

«Ogni reificazione è un oblio», ripete Adorno da *Dialettica dell'Illuminismo*¹³ fino a *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*¹⁴. Con questa affermazione egli richiama la nostra attenzione su quanto che dobbiamo in termini di attenzione, di cura, a tutti gli aspetti di un oggetto o di una persona – che altrimenti «vengono congelati in una forma senza che siano contemporaneamente presenti tutti gli altri loro aspetti»¹⁵ –, a tutto ciò che è o sarebbe stato possibile, a ciò che è stato e non è più, o non più in questa forma, alla sofferenza che infliggiamo o che semplicemente esiste, a tutte le sfaccettature che rendono una persona un essere singolare. Allo stesso modo, la critica che permea la sua filosofia si identifica con una rimemorazione, il che significa che deve comprendere i fenomeni nella misura in cui si sarebbero potuti verificare in modo diverso, che avrebbero potuto essere diversi. Essa deve costringere a ricordare tutti gli aspetti non attualizzati di un processo o di un evento. Dimenticare significa ignorare la presenza continua di tutti gli aspetti di una persona, di una cosa, di un evento, significa non includerli tra ciò che conta. Al contrario, avere cura degli altri significa non dimenticare mai nulla di tutto questo.

¹¹ T.W. Adorno, *Problemi di filosofia morale*, cit., p. 179.

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, 2010, p. 248.

¹⁴ T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp, 1993, p. 154

¹⁵ T.W. Adorno, *Lettre du 29 février 1940*, in *Correspondance Adorno-Benjamin, 1928-1940*, La Fabrique, 2002, p. 405 [traduzione nostra].